



PAPP GYÖRGY

KÁLVIN ÉS

KHRÜSZOSZTOMOSZ „PÁRBESZÉDE” A SZABAD AKARATRÓL AZ INSTITUTIÓBAN

EGY „ÖRÖKZÖLD HITVITA”
TEOLÓGIAI ÖRÖKSÉGE,
TARTALMA ÉS HELYE
A 21. SZÁZADI REFORMÁTUS
TEOLÓGIAMŰVELÉSBN

HERNÁD KIADÓ

PAPP GYÖRGY

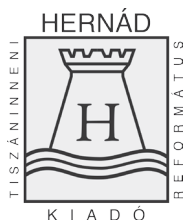
**KÁLVIN ÉS KHRÜSZOSZTOMOSZ „PÁRBESZÉDE”
A SZABAD AKARATRÓL AZ INSTITUTIÓBAN**

Egy „örökzöld hitvita”
teológiai öröksége, tartalma és helye
a 21. századi református teológiaművelésben

PAPP GYÖRGY

KÁLVIN ÉS
KHRÜSZOSZTOMOSZ
„PÁRBESZÉDE”
A SZABAD AKARATRÓL
AZ INSTITUTIÓBAN

*Egy „örökzöld hitvita” teológiai öröksége, tartalma és helye
a 21. századi református teológiaművelésben*



Hernád Kiadó
Sárospatak, 2017

© Papp György
© Hernád Kiadó

Kiadja a Tiszáninneni Református Egyházkerület Hernád Kiadó
Sárospatak, 2017
www.hernadkiado.hu

Doktori (PhD) értekezés a hittudományok (rendszeres teológia) tárgykörében

Készítette:
Papp György, református lelkipásztor

Témavezető:
Dr. habil. Gaál Botond, az MTA doktora, egyetemi tanár

Társtémavezető:
Dr. habil. Pásztori-Kupán István, tanszékvezető egyetemi tanár

Szabírálok:
Dr. habil. Peres Imre, egyetemi tanár
Dr. Sándor Balázs, református lelkipásztor
Dr. Szűcs Ferenc, ny. egyetemi tanár

Borítóterv, nyomdai előkészítés:
Asztalos József

Készült a Kapitális nyomdában, Debrecenben, 2017-ben.
Igazgató **Kapusi József**

ISBN 978-615-80403-8-9

Szeretettel Tanítóimnak és Családomnak

TARTALOMJEGYZÉK

TARTALOMJEGYZÉK.....	7
ELŐJÁRÓBAN	11
BEVEZETŐ GONDOLATOK.....	13
RÖVIDÍTÉSEK, ÁBRÁK, TÁBLÁZATOK JEGYZÉKE.....	16
I. ISMERKEDÉS AZ EGYHÁZATYÁK ÍRÁSAIVAL	17
1. Párizs – a tanulmányok kezdete.....	18
2. Párizs – Collège de Montaigu	20
3. Orléans – Bourges – Orléans – Párizs.....	23
4. Louis du Tillet könyvtára.....	24
5. Az egyházatyák műveinek XVI. századi humanista kiadványai	25
6. Bucer Florilegium Patristicum	27
7. Kálvin saját „Florilegium Patristicum”	28
II. KHRÜSZOSZTOMOSZ TEOLÓGIÁJÁNAK MEGJELENÉSE AZ INSTITUTIÓBAN ..	31
1. Az Institutióban található óegyházi utalások általános ismertetése	31
2. Khrüszosztomoszra történő hivatkozások az Institutióban.....	36
III. ESZME- ÉS TEOLÓGIATÖRTÉNETI PILLANATKÉPEK	43
1. A Szentírás tanítása a szabad akaratról.....	43
2. Filozófiatörténeti vázlat	46
2a) Az ἀνάγκη-hittől a felelősségig	46
2b) Az epikureus, a sztoikus és a szkeptikus akaratkép.....	53
2c) Neoplatonizmus	56
3. A szabad akaratról szóló tanítás a keresztyén teológiában: az apologétáktól Órigenészig	58
4. A szabad akaratról szóló tanítás a keleti teológiában, különös tekintettel Khrüszosztomoszra	68
5. Augustinus és a pelagiánusok vitája	72
5a) Ki volt Pelagius?.....	72
5b) Chronicarum testimonium	75

5c) Augustinus tanítása a szabad akaratról	77
5d) Hieronymus felfogása a szabad akaratról	79
5e) Reflexiók Augustinus és a pelagiánusok vitájának margójára	80
6. A szabad akarat kérdésköre a reformáció idején	84
6a) Luther és Erasmus.....	84
6b) Melancton, Zwingli és Bullinger tanítása a szabad akaratról.....	90
6c) Kálvin János a szabad akaratról.....	92
6d) A szabad akaratról szóló tanítás az Institutio különböző kiadásában.....	95
6e) Kálvin viszonyulása a pelagianista tanításhoz.....	96
6f) Khrüszosztomosz-idézetek a szabad akaratról a Kálvin-Pighius vitában.....	100
7. A dogmatörténeti áttekintés tanulságai.....	103
IV. A SZABAD AKARATRÓL SZÓLÓ KHRÜSZOSZTOMOSZ-IDÉZETEK ELEMZÉSE	105
1. Az Institutio szabad akaratról szóló fejezeteiben idézett Khrüszosztomosz-művek bemutatása.....	107
1a) Homiliae 1-2 de proditione Iudae	109
1b) Homiliae in Genesim	110
1c) De mutatione nominum (De conversione Pauli).....	111
1d) De profectu evangelii.....	111
Exkurzus: Khrüszosztomosz antiókhiai gyülekezete.....	112
2. A szabad akarat mértéke	118
2a) Jó és gonosz az ember hatalmában	119
2b) Mind a gonosz, mind az igaz megváltozhat	124
2c) Quod nostrum est attulerimus	128
3. Aki akarja, hogy az Úr vonja őt... ..	134
4. A szabad akarat, mint a bűnök és erények eredője	138
5. Humilitatis encomium – az alázatosság dicsérete.....	146
6. Spuria	149

6a) Teljes romlottság.....	150
6b) Akarat és kegyelem kapcsolata.....	153
7. „Hogyan nem jutott eszébe Khrüszosztomosznak?” – következtetések –	155
V. ÜZENET A XXI. SZÁZAD SZÁMÁRA	161
1. Körkép: a szabad akaratról alkotott felfogás napjainkban.....	161
1a) Karl Barth és Emil Brunner	161
1b) Török István.....	166
1c) Tavaszy Sándor.....	167
1d) Paul Tillich	170
1e) Wolfhart Pannenberg	172
1f) Eberhard Busch	174
2. Kálvin és Khrüszosztomosz szabad akaratról szóló „eszmecseréjének” következményei	176
ÖSSZEFOGLALÁS.....	184
SUMMARY	188
FELHASZNÁLT IRODALOM.....	191
Elsődleges forrásirodalom	191
Másodlagos irodalom.....	191

ELÖLJÁRÓBAN

Kora ifjúságomtól fogva vonzott az ókori világtörténelem és vonzottak a klasszikus nyelvek. Így már az általános iskola ötödik osztályában elkezdtem megismerkedni a latin nyelvvel. Mindemellett azonban világos volt számomra, hogy érettségi után teológián szeretnék tovább tanulni. Középiskolás koromban pedig a Kolozsvári Református Kollégium bentlakásában olyan környezetbe kerültem, hogy kilencedik osztályban elkezdhettem a görög és héber nyelvek tanulmányozását is. Hálával tartozom dr. Péter Miklós (1939-2008), dr. Bustya Dezső és dr. Adorjáni Zoltán lelképászoroknak, illetve tanárainknak, akik segítettek a görög, a héber és a latin nyelvek elsajátításában. Teológiai tanulmányaim kezdetén inkább a bibliai nyelvek vonzottak, később azonban úgy láttam, hogy a rendszeres teológia területén több eséllyel használhatom fel az elsajátított ismereteket. Vallom ugyanis, hogy a jó rendszeres teológusnak „otthon kell lennie” a teológia minden területén.

Köszönettel tartozom dr. Pásztori-Kupán István tanár úrnak, aki harmadéves korom óta figyelemmel kíséri szakmai fejlődésemet. Határtalannak tűnő türelemmel javítgatta a készülő publikációk kéziratait, és építő tanácsaival járul hozzá, hogy minőségi írások jelenhessenek meg. Pásztori tanár úr vezetése alatt készítettem el Küroszi Theodorétosz néhány rövidebb írásának első magyar nyelvű fordítását. Az első és második lelkészképesítő vizsgára ugyancsak a tanár úr vezetése alatt készítettem el Küroszi Theodorétosz *Haereticarum fabularum compendium* című művének első és teljes magyar nyelvű fordítását, amelynek kétnyelvű kézirata lektorálásra és kiadásra vár. Ismételten köszönöm a tanár úr értékes segítségét.

Kálvin János reformátori munkásságával elsősorban dr. Péter Miklós közvetítésével ismerkedtem meg, aki középiskolai tanulmányaim idején színesen és élvezetesen adta elő a keresztyén egyház történetét. Ez után szinte természetesen merült fel ötletként, hogy nem ártana olyan magyar nyelvű szakmai publikációt írni, amelyben megvizsgáljuk, hogyan használta Kálvin az egyházatyák teológiai örökségét különböző munkáiban. Ehelyütt is köszönettel tartozom Pásztori tanár úrnak, aki lelkesedéssel fogadta témafelvetésem és elvállalta, hogy társ-témavezető legyen. Ugyanakkor köszönettel tartozom dr. Gaál Botond professzor úrnak is, aki elvállalta a témavezető feladatát és önzetlen szakmai támogatásban részesített. A professzor urakkal való egyeztetés rendjén úgy döntöttünk, hogy jelen dolgozat elkészítéséhez szükséges kutatást csupán az *Institutio* 1559-es kiadásának néhány fejezetére szűkítjük le.

Köszönettel tartozom a svájci HEKS alapítványnak is, amelynek anyagi támogatásával 2012 júniusában az Apeldoorni Teológiai Fakultás aleggységként működő Reformációkutató Intézet könyvtárában gyűjthettem össze a disszertációhoz felhasznált szakirodalom jelentős részét, illetve megvásárolhattam a legfontosabb szakkönyveket. Köszönettel tartozom Mark Elliott St. Andrews-i, valamint Herman Selderhuis és Willem van 't Spijker apeldoorni professzor uraknak is, akik hasznos tanácsaikkal segítették kutatásaimat.

Hálámat fejezem ki a hollandiai Fundament alapítványnak is, hiszen jelentős anyagi támogatásuknak köszönhetően a 2014-15-ös tanév folyamán Hollandiában tanulhattam, és Erik de Boer professzor úr szakmai irányítása mellett alaposabban megismerkedhettem a patrisztika és a patológia tudományával, illetve az egyházatyák világával és teológiájával. Illesse köszönet a professzor urat szakmai fejlődésemhez való hozzájárulásáért.

Végül, de nem utolsó sorban köszönettel tartozom Családomnak is, akik annak ellenére, hogy munkám során sokszor hiányoltak, mégis bátorítottak az elkezdett kutatás lankadatlan végzésére.

Kolozsvárt, 2017 februárjában

Papp György

BEVEZETŐ GONDOLATOK

*Corpore fractus, animo potens, fide victor*¹ – jellemzi találóan Kálvint az 1835-ben Genfben készített reformációi emlékplakett. Ez a testben törékeny, sokféle betegségtől gyötört ember kiváló humanista képzettsége, hihetetlen lelki- és akaraterije és mindenekelőtt Isten által tanulékonyásra ösztönzősége révén hitben győztessé vált: oly módon harcolt az evangélium ügyéért, hogy nem csupán egy város, vagy egy kicsiny ország, de egy kontinens, sőt mondhatni, az egész világ történelmének alakulására hatása volt. Tanítványai rajongásig szerették és tisztelték, ellenségei, jóllehet szívből gyűlöltek, mégis elismerően nyilatkoznak kivételes szellemi képességeiről. Talán ennek köszönhető, hogy egészen a huszadik századig meglepően kevés objektívnek nevezhető Kálvin-életrajz született. A kortársak életrajzírását messzemenően meghatározták a személyes emlékek és tapasztalatok, az utókor pedig saját dogmatikai-teológiai szemüvegén keresztül tekintett Kálvinra: sok életrajzírás ettől lett pozitív vagy negatív irányban elfogult.

Dolgozatunk célja nem az, hogy teljesen pártatlanul mutassa be Kálvin életét és munkásságát, vagy akár Kálvin és a hányatott sorsú, azonban mégis hihetetlenül nagy hatású karizmatikus pátriárka, Khrüszosztomosz teológiai kapcsolatát. Ez ugyanis egyrészt történetírási okok miatt lehetetlen, hiszen teljesen objektív történetírás – hacsak nem maradunk a pusztá tényfelsorolásnál – nincs, másfelől pedig messze meghaladná egy doktori dolgozat kereteit. Dolgozatunkban csupán az *Institutio* 1559-es kiadásának a szabad akaratról szóló fejezeteiben fellelhető Khrüszosztomosz-idézetekkel foglalkozunk, és igyekszünk kideríteni – amennyire lehet, tárgyilagosan –, milyen teológiai szempontokat, vagy akár érdekeket akart érvényesíteni Kálvin, amikor ezekben a fejezetekben megfogalmazta az antiókhiai teológiai iskola emlőin nevelkedett pátriárka szabad akarattal kapcsolatos tanításáról alkotott véleményét.

Dolgozatunk első és második fejezetében a Kálvintól az egyházatyáig, illetve Khrüszosztomoszig vezető utat próbáljuk meg felvázolni. Kutatásunk első lépéseként megpróbáljuk feltérképezni, hol és milyen körülmények között ismerked(het)ett meg Kálvin az egyházatyák írásaival. Ezért az első fejezet címe: *Ismerkedés az egyházatyák írásaival*. Ehelyütt számba vesszük, hogy tanulmányainak illetve munkásságának egyes állomásain milyen források alapján ismerkedett meg az óegyházi irodalommal. A második fejezetben először

¹ Fordítása: testben törékeny, lélekben hatalmas, hitben győzedelmes.

feltérképezzük az *Institutió*ban található ógyházi idézeteket és hivatkozásokat, majd pedig áttekintjük a Khrüszosztomoszra vonatkozó idézeteket és hivatkozásokat.

Dolgozatunk harmadik fejezetében a szabad akarattól Khrüszosztomoszig, illetve Kálvinig terjedő „útszakaszcsoport” bemutatuk néhány, témánk szempontjából fontosabb pillanatképet. E pillanatképek abba az örökségbe nyújtanak betekintést, amely alapvetően meghatározta Khrüszosztomosz és Kálvin szabad akaratról alkotott felfogásának alakulását. Először a klasszikus görög filozófiában kísérik figyelemmel az emberi akaratszabadságról alkotott felfogás fejlődését, a kezdetektől a keresztyénség megjelenéséig. Ezt követően a legkorábbi ókeresztyén írók tanítását vizsgáljuk meg, az apostoli atyáktól Órigenészig. Ez azért fontos, mert az ókori görög filozófia és a legkorábbi keresztyén irodalom mind Khrüszosztomosznak, mind pedig Kálvinnak közös öröksége volt. Mivel Augustinus teológiája, illetve az Augustinus és a pelagiánusok közötti teológiai csatározás nagy mértékben meghatározta Kálvin felfogásának alakulását, szükségesnek tartottuk, hogy ismertessük az ógyházi dogmatörténet ezen szakaszát is. A fejezet következő nagyobb egységében a jelentősebb reformátorok szabad akaratról alkotott felfogását ismertetjük. Kálvin szellemi elődei és munkatársai közül megemlítjük Luther és Erasmus vitáját, Melancton, Zwingli és Bullinger tanítását. Ezt követően, mint az elemezni kívánt idézetek kontextusát, Kálvin szabad akaratról alkotott felfogását ismertetjük az *Institutio* 1559-es kiadása alapján. Végül pedig röviden összefoglaljuk azokat a dogmatörténeti tanulságokat, amelyeket részint témánk szempontjából, részint pedig általános teológiai tudományművelési szempontokból fontosnak tartottunk.

Miután áttekintettük azt az utat, amely egyrészt Kálvintól az egyházatyáig, illetve Khrüszosztomoszig, másfelől pedig a szabad akarattól Khrüszosztomoszig, illetve Kálvinig vezet, a negyedik fejezetben bemutatjuk a szabad akaratról szóló Khrüszosztomosz-idézetek tartalmi, szerzőségi és kontextuális elemzését. Először statisztikai adatokat közlünk az *Institutio* szabad akaratról szóló fejezeteiben fellelhető Khrüszosztomosz-idézetekről, illetve hivatkozásokról, majd pedig az idézetek elsődleges kontextusának megismerése érdekében röviden bemutatjuk azokat a Khrüszosztomosznak tulajdonítható homíliákat, amelyekből Kálvin az idézett gondolatokat merítette. Ezt követően rátérünk az idézetek és hivatkozások elemzésére. Munkánk során megkülönböztetjük a hitelesnek tekinthető Khrüszosztomosz-homíliákat, illetve azokat, amelyeket a kutatás mai álláspontja szerint ma már bizonyítottan nem tulajdoníthatunk Konstantinápoly pátriárkájának. Ez után az elemzés után megfogalmazzuk Kálvin Khrüszosztomosz teológiai örökségének „felhasználási módjára” vonatkozó következtetéseinket.

Dolgozatunk utolsó fejezetében megpróbáljuk megfogalmazni, mit jelent Kálvin és Khrüszosztomosz teológiai „párbeszéde” a szabad akaratról a 21. századi magyar református teológiaművelés számára. Célunk elérése érdekében először a teljesség igénye nélkül dogmatörténeti pillanatképekben áttekintjük azon teológusok szabad akaratról alkotott felfogását, akik munkásságuk révén meghatározták napjaink teológiaművelését. Itt elsősorban Karl Barth, Emil Brunner, Török István, Tavaszgy Sándor, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg és Eberhard Busch munkásságára gondolunk. Ezt követően az említett szerzők felfogásának ismertetése rendjén kialakult összképből kiindulva megkíséreljük megfogalmazni, mivel is gazdagíthatja napjaink teológiaművelését két időben és térben egyaránt egymástól távol élt, eltérő teológiai, szociális, kulturális közegben alkotó, ám nagy hatású teológus „világának” találkozása.

Kutatásunk során többször is láthattuk, hogy Augustinus kivételével mennyire kevésbé ismert Kálvin és az egyes ógyházi szerzők viszonya. Az eddig megjelent szakmunkák – kevés kivételtől eltekintve (például Zillenbiller és Lange van Ravenswaay munkái) – általános ismertetést nyújtanak Kálvin és az egyházatyák teológiai kapcsolatáról. Annak érdekében, hogy árnyaltabb és ugyanakkor pontosabb képet kaphassunk e fontos és napjaink teológiaművelése számára is sok hasznos hozadékkal rendelkező teológiai kapcsolatrendszerről, szükségesnek tartjuk, hogy a jövőben mind nemzetközi használatú idegen nyelven, mind pedig magyarul részletes monográfiák jelenjenek meg Kálvin és egy-egy egyházatyája teológiai kapcsolatáról. Amennyiben e dolgozat elolvasása után valaki árnyaltabban látja Kálvin és Khrüszosztomosz teológiai kapcsolatát, vagy éppen ösztönzést érez hasonló témájú kutatás végzésére, dolgozatunk részben elérte célját.

RÖVIDÍTÉSEK, ÁBRÁK, TÁBLÁZATOK JEGYZÉKE

Rövidítések

Munkánk során többször hivatkozunk a Barth-Niesel-féle *Calvini opera selecta* III. kötetére, illetve Migne lenyűgöző egyházatya-kiadásaira, a Patrologia Graeca és a Patrologia Latina sorozatokra. Ezekben az esetekben a következő rövidítéseket alkalmaztuk:

- Barth – Niesel: *Joannis Calvini OS.* III. 1928. = Barth, Peter – Niesel, Wilhelm: *Joannis Calvini Opera Selecta.* III. München, Chr. Kaiser Verlag 1928.
- Migne PG kötetszám, oszlopszám = Migne, Jaques-Paul: *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca.* Imprimerie Catholique, Paris 1857-1866.
- Migne PL kötetszám, oszlopszám = Migne, Jaques-Paul: *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina.* Imprimerie Catholique, Paris 1841-1855.
- Általánosságban elmondható, hogy a lábjegyzetes hivatkozásokban igyekeztünk mindig minden adatot kiírni. Bizonyos esetekben azonban – főként ahol eleve túl hosszú volt a bibliográfiai leírás – megpróbáltuk lerövidíteni a lábjegyzet hosszát.

Ábrák, táblázatok

Ábra, táblázat rövid leírása	Oldal
Kálvin olvasás/tanulás közben	30
Az <i>Institutio</i> 1559-es kiadásában található óegyházi idézetek/hivatkozások mennyiségének áttekintése	32-33
Az óegyházi idézetek/hivatkozások megoszlása az <i>Institutio</i> 1559-es kiadásának könyveiben	34
Az <i>Institutio</i> 1559-es kiadásának szabad akaratról szóló fejezeteiben lévő óegyházi idézetek/hivatkozások áttekintése	105-106
Az <i>Institutio</i> 1559-es kiadásának szabad akaratról szóló fejezeteiben található Khrüszosztomosz-idézetek forrásainak áttekintése	107-108

I. ISMERKEDÉS AZ EGYHÁZATYÁK ÍRÁSAIVAL

A Kálvin életét tárgyaló egyháztörténeti szakmunkák, életrajzok, illetve egyéb jellegű írások szinte kivétel nélkül elismerően nyilatkoznak arról, hogy Kálvin mennyire alaposan ismerte az egyházatyák írásait. Szemléltetésképpen álljon előttünk egy méltatás, amely rávilágít, milyen hatást váltott ki Kálvin tájékozottsága kortársaiból:

1537-ben a lausanne-i hitvitán az egyházatyákat idézgető katolikusokkal szemben a reformáció védelmezői nem tudnak megfelelő érveket felhozni. Ekkor avatkozik bele Kálvin a vitába, és minden résztvevőt elkápráztat az egyházatyák irataiban való jártasságával, tanításuk helyes értelmezésével.²

Hol ismerte meg Kálvin valójában az egyházatyák tanítását, milyen kiadásokat olvashatott, mikor, hogyan és milyen kontextusban használta fel teológiai örökségüket? Ezekre a kérdésekre keressük a választ dolgozatunk első fejezetében. Nyilvánvaló, hogy a kutatás rendjén a kutatás jelenlegi állásánál részletgazdagabban kell tárgyalnunk a kérdést, és több szempontra kell odafigyelnünk.

A közkézen forgó magyar nyelvű szakirodalom szinte egyöntetűen állítja, hogy Kálvin 1533-34-es „bujdosása” során Louis du Tillet kanonok angoulême-i könyvtárában ismerkedett meg az egyházatyák tanításával. A XVI. század oktatási rendszerét ismerve viszont joggal állíthatjuk, hogy Kálvin nem Louis du Tillet otthonában kezdte el megismerni az óegyházi írók munkáit, hanem ott csupán elmélyítette és nagy valószínűséggel pontosította a korábbi tanulmányai alatt szerzett ismereteket. Ezt támasztják alá a komolyabb Kálvin-életrajzok, illetve monográfiák is, amelyek úgy beszélnek Kálvin párizsi tanulmányairól, különösen a *Collège de Montaigu*ben töltött évekről, mint amikor Kálvin bizonyos mértékben megismerhette az egyházatyák tanítását. A szakirodalom figyelmes tanulmányozása rendjén arra is fény derül: a kutatók között nincs egyetértés a tekintetben, hogy Kálvin hol és milyen forrásokból ismerkedhetett meg az atyák írásaival.³ Véleményünk szerint éppen ezért logikus, hogy vizsgálódásunkat ezzel a kérdéssel kezdjük. A kérdésre való válasz-

² Péter Miklós: *A keresztyén egyház története*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2004. 105.

³ Az e téren uralkodó nézetkülönbségekre kutatásunk során bővebben ki fogunk térni, ízelítőként azonban mindenképpen érdemes beleolvasni Anthony Lane idevágó munkájába. Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, Edinburgh 1999. 15-25. (A további hivatkozásokban a megjelenés helye nélkül jelöljük a könyvészeti adatokat.)

keresés rendjén számba vesszük Kálvin életútjának állomásait, és megpróbáljuk földérinteni, hogy kitől, milyen kontextusban hallhatott az egyházatyákról, illetve tanításukról. Előrebocsátjuk, hogy pontos életrajzi adatok hiányában – hiszen Kálvin nagyon ritkán vall önmagáról – sok esetben csupán feltételezésekre támaszkodhatunk, viszont igyekszünk a legvalószínűbbeket előnyben részesíteni.

1. Párizs – a tanulmányok kezdete

A kutatók általánosan elfogadott véleménye szerint Kálvin 1523 augusztusában, mintegy tizennégy évesen kezdte el tanulmányait a párizsi egyetemen, először a *Collège de La Marche* diákjaként. McGrath azonban óvatosságra int: szerinte nem bizonyítható közvetlenül, hogy Kálvin a *Collège de La Marche* diákjaként kezdte volna párizsi tanulmányait.⁴ Ez az elképzelés először Nicolas Colladon 1565-ben megjelent Kálvin-életrajzában jelenik meg, McGrath azonban figyelmeztet, hogy Colladon forrásainak kiderítése és hitelességük fölbecsülése szinte lehetetlennek tűnő feladat.⁵ A *Collège de La Marche* minden valószínűség szerint azért került bele a Kálvin-életrajzokba, mert Kálvin említi ugyan, hogy párizsi tanulmányai kezdetén Mathurin Cordier volt az oktatója, arról azonban egyáltalán nem beszél, hogy melyik kollégiumban. Cordier pedig – az akkori gyakorlattal összhangban – egyidejűleg legalább hat *collège de plein exercice* (= bentlakásos kollégium) alkalmazásában állott; többek között a *Rheims*, *Lisieux*, *Navarre*, *de La Marche* és *Sainte-Barbe* kollégiumokban egyaránt tanított. Elsődleges igazoló dokumentumok híján ésszerűnek tűnik elfogadnunk McGrath javaslatát: Kálvin, mielőtt a *Collège de Montaigu* hivatalos tagja lett volna, vagy a *La Marche*-ban, vagy a *Sainte-Barbe*-ban hallgatta Cordier latinóráit, anélkül, hogy hivatalosan bármelyiknek is tagja lett volna.⁶

T. H. L. Parker és McGrath kutatásai arra is fényt derítettek, hogy Kálvin életének korai eseményeit nem lehet pontosan datálni, illetve hogy a tényként elfogadott időpontok csupán egy-egy korai életrajzíró feltételezései.⁷ Parker és McGrath egyaránt megjegyzi, hogy azok a kutatók, akik az 1523-as esztendő jelölik meg Kálvin párizsi tanulmányainak kezdeteként, kivétel nélkül Jaques

⁴ McGrath, Alistér: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 35-41.

⁵ McGrath, Alistér: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 37.

⁶ McGrath, Alistér: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 41.

⁷ Parker, Thomas Henry Louis: *John Calvin: a Biography*. The Westminster Press, Philadelphia 1975. 157. (a további hivatkozásokban a szerző keresztneveit rövidítve jelöljük: T. H. L.); McGrath, Alistér: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 35-36.

Desmay 1621-ben megjelent írására hivatkoznak, aki noyoni káptalan bejegyzései alapján közli, hogy 1523. augusztus 5-én Gerard Cauvin engedélyt kap arra, hogy fia a pestisjárványtól való megmenekülés érdekében elhagyhassa Noyont.⁸ A két említett kutató azonban jelzi, hogy ez a bejegyzés egy szóval sem utal tanulásra, sem pedig a párizsi egyetemre. Míg McGrath csupán feltételes módon beszél Kálvin párizsi tanulmányai kezdetének időpontjáról,⁹ Parker főként kortörténeti források alapján amellezt érvel, hogy Kálvin már 1520-ban, vagy legkésőbb 1521-ben megkezdte párizsi tanulmányait.¹⁰ A datálás kérdése témánk szempontjából akkor válik érdekessé, ha újabb felfedezések során pontosabb adatokat ismerhetünk meg Kálvin tanáraitól, illetve tanulmányairól. McGrath helytálló megállapítása szerint ugyanis minden becsületes kutatónak el kell ismernie, hogy mind kronológiai, mind pedig eszmei fejlődés tekintetében a bizonytalanság az a szó, amely a kutatás jelenlegi állása szerint végigkíséri Kálvin élete korai szakaszának a feltérképezését.¹¹

Egyelőre egy dolog bizonyos: Kálvin tanulmányainak hivatalos megkezdésekor vagy azt megelőzően Párizsban Mathurin Cordiertől tanult latinul, ami elengedhetetlen volt ahhoz, hogy később az egyházatyák írásait tanulmányozhassa. Az előkészítő nyelvkurzus időtartamát illetően nincs konszenzus a kutatók között: némelyek alig pár hónapról beszélnek, míg mások egy teljes tanévről. Mi Marc Vial feltételezését tartjuk a legelfogadhatóbbnak, aki szerint Kálvin egy teljes tanévet töltött Cordier irányítása alatt.¹² Néhány évtized múlva a következő szavakkal méltatja mesterét a hálás tanítvány:

Az az igazság, hogy Önnek is része van tevékenységemben, hiszen midőn tanulmányaimat megkezdtem, az Ön vezetése és irányítása alatt, akkor jutottam el odáig, hogy némileg hasznára lehessen Isten egyházának. Mikor apám Párizsba küldött, mint ifjú gyermeket, aki alig tudott valamicskét a latin nyelvből, Isten úgy akarta, hogy kevés idő múlva Ön legyen az oktatóm, aki olyan jól vezetett rá a tanulás igazi és egyenes útjára, hogy annak később is nagy hasznát vettem. [...] Isten különös adománya volt, hogy tanulmányaim kezdetén találkozhattam Önnel. És noha nem adatott meg számomra, hogy ezt hosszú ideig élvezzem,

⁸ Parker, T. H. L.: *John Calvin: a Biography*. The Westminster Press, Philadelphia 1975. 157. McGrath, Alistér: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 35-36.

⁹ McGrath, Alistér: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 35-36.

¹⁰ Parker, T. H. L.: *John Calvin: a Biography*. The Westminster Press, Philadelphia 1975. 4; uő. 156-61.

¹¹ McGrath, Alistér: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 65.

¹² Vial, Marc: *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*. Musée International de la Réforme Labor et Fides, Genève 2008. 15.

[...] mindamelllett az az oktatás és irányítás, amelyet Öntől kaptam, azóta is olyan jó szolgálatokat tett, hogy őszintén bevallom és elismerem: minden későbbi sikerem és előrehaladásom Önnek köszönhetem.¹³

Cadier megállapítása,¹⁴ amellyel Kálvin visszaemlékezését értékeli, a kutatók egybehangzó véleményét tükrözi: Kálvin Cordier vezetése alatt sajátította el egyfelől a latin nyelv használatát, másfelől a tanulás módszertanát. Más kutatók azonban arra is rámutatnak, hogy Cordier irányítása alatt a diákok nem csupán a latin nyelv könnyed és elegáns használatát sajátíthatták el, hanem a *devotio moderna* elkötelezett híveként a hírneves pedagógus arra is törekedett, hogy tanítványai megismerjék, megszeressék és kitartó hűséggel kövessék Krisztust.¹⁵ Számunkra Cordier ezen kegyesség-gyakorlásra ösztönző törekvése is érdekes lehet, ugyanis nem tartjuk elképzelhetetlennek, hogy a latin nyelv mesterfokú begyakorlását elősegítendő *Colloquia*-gyűjtemény mellett előadásait időnként egy-egy (természetesen latin nyelvű) Szentírásból, vagy ógyházi műből vett idézettel fűszerezte. Hangsúlyozzuk azonban, hogy ez – a Kálvin-életrajzok sok más eleméhez hasonlóan –, csupán feltételezés, amelynek meggyőző bizonyítása vagy éppenséggel cáfolása elsődleges források hiányában szinte lehetetlen.

2. Párizs – Collège de Montaigu

Kálvin tehát egy meglehetősen rövid időtartamú, Cordier irányítása alatt eltöltött latin nyelvű előképzést követően lett a *Collège de Montaigu* diákja. Előre kell bocsátanunk azonban, hogy a *Collège de Montaigu*-ben eltöltött évek alatt a fiatal Kálvin nem teológiai, hanem bölcsészeti tanulmányokat folytatott, amelyek elvégzése után jelentkezhetett a teológiai, jogi vagy orvosi fakultások valamelyikére.¹⁶ Az viszont nem kizárt, sőt szinte biztosra vehető, hogy a bölcsészeti oktatásnak voltak teológiai aspektusai is.

Kik voltak Kálvin tanárai? Milyen „tankönyvek” alapján és mit tanult tőlük? E téren is csak feltételezésekre támaszkodhatunk. E kérdéskörben a legjelentősebb vitát Karl Reuter tézise váltotta ki, amely szerint John Major skót

¹³ Ld.: Cadier, Jean: *Kálvin. Egy ember Isten igájában*. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 13-14.

¹⁴ Cadier, Jean: *Kálvin. Egy ember Isten igájában*. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 14.

¹⁵ Gánóczy, Alexandre: *The Young Calvin*. The Westminster Press, Philadelphia 1987. 57.; Péter Miklós: *A keresztyén egyház története*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2004. 97.

¹⁶ Ld. McGrath, Alister: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 39.

filozófus és teológus személyesen tanította Kálvint és nagymértékben befolyásolta teológiai fejlődését. Major ugyanis 1518 előtt néhány évet, majd pedig 1526 és 1531 között a párizsi *Collège de Montaigu*-ben is tanított. A korabeli tanítási módszer az volt, hogy az oktatók az alapműnek számító könyveket magyarázták. Major Párizsban logikát, filozófiát, teológiát és bibliai teológiát tanított. A kutatók igen fontosnak tartják az alapművekhez írott kommentárjait.¹⁷ Thomas F. Torrance közli, hogy Major a logikát Petrus Hispanus *Summulae logicales* és Arisztotelész *Logika* című műveit magyarázva tanította; filozófiai és (rendszeres) teológiai előadásain Petrus Lombardus *Sententiarum libri quattuor* művét magyarázta, míg bibliai teológiai előadásain az egyházatyák magyarázatai segítségével a négy evangéliumot értelmezte.¹⁸

A kutatástörténet kapcsán Tony Lane arról is értesít, hogy Karl Reuter feltételezése szerint John Major ismertette meg Kálvinnal Augustinus, Clairvauxi Bernát, John Duns Scotus, Bonaventura, Aquinói Tamás, Thomas Bradwardine, Rimini-i Gergely és természetesen Petrus Lombardus műveit.¹⁹ Thomas Torrance pedig Reuter tézisére építve²⁰ azt bizonyítja, hogy Kálvin John Major közvetítésével ismerte meg Hilarius, Athanasziosz és Nagy Baszileiosz műveit is.²¹ Bár sokan vitatták és nem egyszer keményen támadták²² Reuter tézisének, Torrance 1988-ban, az általa kifejtett tézist ért heves támadások ellenére ismételtelen hangsúlyozta, hogy Kálvin igenis tanult John Major-tól.²³

Van azonban néhány szempont, amelyre a Major és Kálvin közti kapcsolatot kutatásakor mindenképpen oda kell figyelni:

- Ismerve a Kálvin párizsi diákéveinek datálása körüli bizonytalanságot, nem is olyan biztos, hogy Major és Kálvin személyesen találkoztak volna Párizsban.²⁴ Ez esetben, amennyiben mégis beszélhetünk Major Kálvinra gyakorolt hatásáról, az sokkal inkább közvetett hatás, amely elsősorban Major művein (amelyek Kálvin olvasmányai lehettek) és a Major-tanítvány oktatókon (pl. Antonio Coronel) keresztül érkeztek Kálvinhoz.

¹⁷ Ld. McGrath, Alister: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 48-49.

¹⁸ Torrance, Thomas: *Theology in Reconstruction*. SCM Press, London 1965. 81.

¹⁹ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 17.

²⁰ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 16.

²¹ Torrance, Thomas: *Theology in Reconstruction*. SCM Press, London 1965. 84.

²² Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 18-19.

²³ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 20.

²⁴ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 25.

- Tony Lane hangsúlyozza,²⁵ hogy bár teológiai hatásról nem igazán lehet beszélni, filozófiáiról annál inkább. Kálvin ugyanis Párizsban – mint már említettük –, elsősorban nem teológiát, hanem bölcsészetet tanult, amelynek viszont nem csupán filozófiai, hanem teológiai vonatkozásai is voltak.

Bár mindenképpen érdekes és hasznos volna lehetőleg elsődleges források alapján megállapítani, kik voltak Kálvin tanítómesterei, és főként, hogy mit tanult tőlük, források hiányában viszont ésszerűbbnek tartjuk elfogadni McGrath kiegyensúlyozott véleményét, aki azt javasolja, hogy a személyek kutatása helyett helyénvalóbb azokra a szellemtörténeti irányzatokra figyelni, amelyek a XVI. század elején jelen voltak a párizsi egyetemen, és bizonyíthatóan rányomták bélyegüket Kálvin kialakulóban lévő gondolkodásmódjára.²⁶ McGrath három fő irányzatot jelöl meg, amelyeknek nyomai – véleménye szerint – kimutathatóak Kálvin későbbi munkásságában, és a *Collège de Montaigu*-ben eltöltött időszakra vezethetőek vissza: a *via moderna*, a *schola Augustiniana moderna*, illetve az időközben Párizsba is elérkezett lutheri eszmék.²⁷ Amit Reuter és Torrance Major nyilvánvaló hatásának tekint Kálvin szellemi fejlődésében, azt McGrath a *schola Augustiniana moderna* hatásának tekinti.²⁸

Az eddigiek alapján minden kétséget kizáróan megállapíthatjuk, hogy jóllehet a *Collège de Montaigu*-ben Kálvin nem teológiát tanult, tanulmányai során mégis találkozott az egyházatyák írásaival. Egyfelől a filozófiai tanterv révén, amelynek alapeleme volt Petrus Lombardus *Sententiarum libri quattuor* című munkája, másfelől pedig a *schola Augustiniana moderna* Párizsban is érezhető hatása révén, amely úgymond újra felfedezte Augustinus teológiájának jelentőségét és időszerűségét.

²⁵ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 25.

²⁶ McGrath, Alistér: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 54.

²⁷ McGrath, Alistér: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 54-65.

²⁸ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 22.

3. Orléans – Bourges – Orléans – Párizs

Bölcsészeti tanulmányainak befejeztével Kálvin a hagyományos datálás szerint 1528-ban, míg Parker szerint 1525-ben vagy 1526-ban²⁹ apja utasítására az Orléans-i Egyetemre iratkozott be jogot tanulni, ahol nyolc professzor tanította a jog különböző ágait, miközben a párizsi egyetemen csak egyházjogot tanítottak.³⁰ Az első orléans-i tanévet követően egy évet Bourges-ban tanul, majd ismét visszatér Orléansba, a *licencié és lois* (jogi licenciátus) megszerzése után pedig a párizsi egyetem Fortet kollégiumába iratkozik be. Jelentősebb tanárai: Guillaume Budé, Pierre de l'Estoile (Petrus Stella), Melchior Wolmar, Pierre Danès.

Bár első látásra úgy tűnik, hogy a jog tanulmányozásának nem sok köze van az egyházatyák írásaihoz, mégis állíthatjuk, hogy Kálvin orléans-i és bourges-i tartózkodása hozzájárulhatott ahhoz, hogy gazdagítsa eddig szerzett patrisztikai ismereteit. Egyfelől joggal feltételezhetjük, hogy a jog tanulmányozása rendjén Kálvin megismerte az egyházjogban alapműnek számító *Decretum Gratianit*, amely főként egyházi jogszabályokat, illetve különböző ókori egyházi írók egyházjogi vonatkozású magyarázatait tartalmazza. F. L. Battles *The Sources of Calvin's Seneca Commentary* című tanulmányában kimutatta, hogy a Seneca *De clementia* című művéhez írott kommentárban található óegyházi idézetek nagy része Gratianus alapvető kánonjogi munkájából származik.³¹ Másfelől említésre méltó, hogy Kálvin Wolmartól, majd később a párizsi Fortet kollégiumban Pierre Danès-től tanult görögül. Nem tartjuk kizártnak, hogy humanista műveltségéről és az evangélium iránti nyitottságáról ismert Wolmar görögóráit látogatva a görögül író egyházatyák íásaival is megismerkedett. Kálvin *A Korinthusiakhoz írt második levél magyarázata* Wolmarnak címzett ajánlásában így emlékezik Wolmar görögóráira:

De mindennél kedvesebb számomra a visszaemlékezés a régi napokra, amikor apám elküldött polgári jogot tanulni és Ön lévén mesterem és irányítóm, összeházasítottam a törvények tanulását a görög irodalommal, amelyre annak idején Ön oly csodálatosan oktatott engem.³²

Elképzelhetőnek tartjuk, hogy a Kálvin által említett görög irodalom nem csupán a világi klasszikusokra vonatkozik, hanem a korai egyházi irodalom remekműveire is.

²⁹ Parker, T. H. L.: *John Calvin: a Biography*. Westminster Press, Philadelphia 1975. 156-161.

³⁰ Cadier, Jean: *Kálvin. Egy ember Isten igájában*. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 17.

³¹ Ld. Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 48.

³² Idézi: Cadier, Jean: *Kálvin. Egy ember Isten igájában*. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 22.

4. Louis du Tillet könyvtára

Kálvin patrisztikus tanulmányainak kétségtelenül fontos állomása Louis du Tillet reformáció-párti angoulémei kanonok és Claix-i rektor otthonának gazdagon berendezett, a kutatók szerint több ezer kötetet számláló könyvtára.

Louis du Tillet kanonok angoulémei háza nyújt otthont Kálvinnak hosszú hónapokra. A tisztségében megmaradó, de az evangéliumi reformáció számára nyitott szívű barát vendége rendelkezésére bocsátja hatalmas – három-négyezer kötetes – könyvtárát. Kálvin alaposan elmélyed az egyházatyák tanulmányozásában; kisdíakkora óta rendszeres edzéssel fejlesztett kiváló emlékezőtehetsége rengeteg szöveget rögzít későbbi pontos idézésre.³³

A Louis du Tillet angoulémei otthonában töltött időről Gaál Botond is, mint a reformatori munkára való felkészülésre alkalmas termékeny időről beszél, amikor is Kálvin zavartalanul és elmélyülten tanulmányozhatta az egyházatyákat, különösképpen Augustinust, és emellett hozzáfért a német és svájci reformáció irataihoz is.³⁴ Péter Miklós már idézett művében arról is beszámol, hogy milyen hatást váltott ki Kálvinból az egyházatyák műveinek alaposabb tanulmányozása:

[Az egyházatyák iratainak tanulmányozása közben Kálvinban] egyre tudatosabbá válik, hogy a keresztyén tanítás folytonossága valahol megtört. Korának egyháza nem azt hirdeti, amit az anynyiszor emlegetett hagyomány hordoz: Isten Igéjének üzenetét. A legnagyobb keresztyén tanítók, akiknek tekintélyére hivatkozik a római egyház, az apostoli tanítás értelmezői, magyarázói voltak, és éppen ez a tanítás sikkadt el az egyház mindennapi gyakorlatában.³⁵

Jóllehet meglehetősen kevés információval rendelkezünk Kálvin angoulémei tartózkodásáról, azt azonban sejthetjük, hogy a fiatal jogtudós élt a humanista műveltségű házigazda könyvtára által felkínált lehetőségekkel.

³³ Péter Miklós: Mérföldkő az emberélet útjának felén. In: Kálvin János: *Institutioja*. Stichting Hulp Oost Europa, Budapest 1995. 7. Bár az idézett szövegben három-négyezer könyvről olvasunk, a 16. század viszonyait ismerve ez a szám igencsak nagyinak tűnik.

³⁴ Gaál Botond: Kálvin élete és szellemi öröksége. In: Gaál Botond: *Kálvin ébresztése*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont - DRHE, Debrecen 2010. 188.

³⁵ Péter Miklós: *A keresztyén egyház története*. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2004. 100.

Sőt, az által, hogy házigazdáját elkezdte görögül tanítani,³⁶ miközben magánúton tökéletesítette görög nyelvtudását, ő maga is hozzájárult házigazdája humanista műveltségének gyarapításához. Feltételezhetjük, hogy du Tillet könyvtárában Kálvin megtalálhatta mind a klasszikus görög irodalom remekeit, mind pedig a görögül író egyházatyák fontosabb műveit. Gánóczy azt is feltételezi, hogy Kálvin olvasmányai kiválogatása során du Tillet-től is jelentős segítséget kapott.³⁷ Arra a kérdésre pedig, hogy mit is olvashatott Kálvin du Tillet otthonában, akkor kaphatnánk választ, ha előkerülne egy, a családi könyvtár 1533-34-es állapotát tükröző könyvjegyzék.

5. Az egyházatyák műveinek XVI. századi humanista kiadásai

Irena Backus állítása szerint azonosítani tudjuk azon ógyházi munkák reformációkori kiadásainak jelentős részét, amelyeket Kálvin valamikor használt, vagy éppenséggel meg is vásárolt.³⁸ W. N. Todd és A. Zillenbiller kutatásai szerint jogosan állíthatjuk, hogy Genf reformátora a kortárs patrisztikus forráskiadások szövegeit, mindenekelőtt az Erasmus által gondozottakat, felhasználta alkotó munkája során.³⁹ Backus a 2009-es Kálvin emlékévre kiadott jubileumi kötetben megjelent tanulmányában, a már idézett helyen példaként felsorol néhány ilyen kiadványt:⁴⁰

- Pszeudo-Kelemen *Recognitiones* című művének 1526-os bázeli kiadása
- Tertullianus munkáinak 1528-as bázeli kiadása
- Irenaeus munkáinak 1528-as bázeli kiadása
- Alexandriai Kőrilloosz munkáinak 1528-as bázeli kiadása
- Augustinus munkáinak 1527-28-as bázeli kiadása (vagy ennek valamelyik későbbi párizsi revíziója 1531-32 vagy 1541)
- Khrüszosztomosz munkáinak 1536-os párizsi kiadása

Zillenbiller pedig jelzi, hogy az *Institutio* Ferenc királynak címzett ajánlólevele széljegyzeteiből nyilvánvaló módon kiderül: Kálvin ismerte és használta Cyprianus műveinek 1520-as bázeli kiadását, ugyanis a Kálvin által használt

³⁶ Gánóczy, Alexandre: *The Young Calvin*. The Westminster Press, Philadelphia 1987. 84.

³⁷ Gánóczy, Alexandre: *The Young Calvin*. The Westminster Press, Philadelphia 1987. 84.

³⁸ Backus, Irena: Theological Relations – Calvin and the Church Fathers. In: Selderhuis, Herman J. (ed.): *The Calvin Handbook*. Eerdmans, Grand Rapids 2009. 126.

³⁹ Zillenbiller, Anette: *Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1993. 68.

⁴⁰ Backus, Irena: Theological Relations – Calvin and the Church Fathers. In: Selderhuis, Herman J. (ed.): *The Calvin Handbook*. Eerdmans, Grand Rapids 2009. 126.

szövegtagolás megegyezik a szóban forgó, Erasmus által gondozott szöveg tagolásával.⁴¹

A Kálvin által felhasznált szövegkiadásokat vizsgálva, Backus két fontos következtetésre jut: egyfelől arra, hogy Kálvin a többi forráskiadással szemben előnyben részesítette az Erasmus által gondozott bázeli kiadásokat, másfelől pedig kimutatható, hogy magas szintű görög nyelvismerete ellenére a görög atyák írásait szinte kizárólag latin fordításban olvasta.⁴² Ugyanezt a következtetést fogalmazta meg Anthony Lane is, a Kálvin és az egyházatyák teológiai kapcsolatát elemző munkájában: Kálvin egyfelől a megbízhatónak tartott *Opera omnia* kiadásait részesítette előnyben, másrészt pedig a görög atyák írásait főként latin fordításban olvasta és idézte.⁴³ Jóllehet, Irena Backus és Anthony Lane következtetése számos esetben igazolható (Khrüszosztomosz esetében mindenképpen igaz), jószerével találhatunk arra utaló nyomokat is, hogy Kálvin görög nyelven is olvashatta az egyházatyák írásait. Jeannette Kreijkjes, a Groningeni Protestáns Teológiai Egyetem PhD-hallgatója, a XI. Nemzetközi Kálvin-kutató Konferencián (11th International Congress on Calvin Research) elhangozott előadásában rámutatott, hogy Kálvin a Sodalitas Basiliensis révén (elvileg) hozzáférhetett görög patrisztikus (többek között Khrüszosztomosz műveit tartalmazó) kéziratokhoz.⁴⁴ Továbbá, a bázeli kiadói tevékenységnek köszönhetően bizonyos művek görög nyelvű kiadásai (Szalamiszi Epiphanosz, Nazianzoszi Gergely) elvileg elérhetőek voltak Kálvin számára. Anthony Lane jelzi, hogy Kálvin az Institutio I 13,17-ben kivételes módon görögül idézi Nazianzoszi Gegelyt, azonban megjegyzi, hogy azért, mert valószínűleg, nem állt rendelkezésére latin fordítás, csak a görög kiadás szövege.⁴⁵ Továbbá, a Kálvinnal folytatott vita során Szervét a börtönben sajnálattal közölte, hogy „Kálvinnak könnyű érvelni, és fejből görögül idézni az egyházatyákat, miközben ő csak latinul tudja őket olvasni”.⁴⁶ Szervét eme kijelentése utalás lehet arra, hogy Kálvin akár a Sodalitas Basiliensis révén, akár pedig

⁴¹ Zillenbiller, Anette: *Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1993. 68.

⁴² Backus, Irena: *Theological Relations – Calvin and the Church Fathers*. In: Selderhuis, Herman J. (ed.): *The Calvin Handbook*. Eerdmans, Grand Rapids 2009. 127.

⁴³ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 13.

⁴⁴ Kreijkjes, Jeannette: *The Prefatio in Chrysostomi Homilias as an indication that Calvin Read Chrysostom in Greek*. In: Huijgen, Arnold – Selderhuis, Herman: *Calvinus Pastor Ecclesiae*. Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 2016. 347-354. A tanulmány eredetileg előadasként hangzott el a 2014. augusztus 24-18. között Zürichben tartott 11. Nemzetközi Kálvin-kutató konferencián (11th International Congress on Calvin Research).

⁴⁵ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 13.

⁴⁶ Ld: Peres Imre: *Papp György disszertációjának bírálata*. Debrecen, 2015. június 8. kézirat. 1.; Továbbá: Tweedie, W. K.: *Calvin and Servetus: the Reformer's Share in the Trial of Michael Servetus. Historically Ascertained*. John Johnstone, Edinburgh 1846. 125-25.

saját könyvtárában hozzáférhetett bizonyos görög egyházatyák írásainak görög nyelvű szövegéhez.

Ehelyütt legalább egy bekezdés erejéig méltatnunk kell Erasmus szerkesztői-kiadói munkásságát, amely az Újszövetség és az egyházatyák írásainak publikálása révén hozzájárult a reformáció elterjedéséhez. Szövegkiadásai ugyanis legtöbb esetben *Opera omnia* kiadások voltak, amelyek nem a kontextusból kiragadva közvetítették az atyák gondolatait, mint sokszor a korabeli *florilegiumok*, hanem teljes műveket közöltek,⁴⁷ és így szövegkörnyezetükbe ágyazva ismerhette meg a XVI. századi olvasó az ógyház teológusainak ember- és társadalomformáló gondolatait, tanítását. Méltatásként álljanak itt Pásztori-Kupán István teológiai tanár magánlevélben közölt gondolatai, amelyek szónoki emelkedettséggel hangsúlyozzák Erasmus kiadói munkásságának jelentőségét Kálvin (és általában a reformáció) számára:

Külön és talán hangsúlyozottan kiemelendő, hogy Erasmus alapvetően humanista (és egy kicsit reneszánsz, azaz „vissza a régi-ekhez”) beállítottságú érdeklődésének és munkásságának köszönhető, hogy a XVI. század nyugati teológusai viszonylag jobb rálátást nyerhettek az atyák munkásságára. Kálvin esetében tehát az ő „patrisztikai” ismereteinek gyarapításához (és így reformátorrá válásához) közvetett módon Erasmus legalább olyan mértékben járult hozzá, mint szinte az összes kollégium, ahol a fiatal reformátor megfordult. Úgy is mondhatni: Erasmus nélkül minimum felére csökken a reformátorok muníciója, sőt nélküle szinte nincs is reformáció.

6. Bucer *Florilegium Patristicum*

Kálvin teológiai-filozófiai fejlődésében meghatározó szerepe volt az 1538-41 közötti időszaknak, amikor strasbourgi „száműzetése” idején közelebbi kapcsolatba került Strasbourg reformátorával, Martin Bucerral. E hozzávetőlegesen három év eseményeit vizsgálva Zillenbiller megállapítja, hogy Bucer jelentős segítséget nyújtott Kálvinnak az egyházatyák iratainak még alaposabb megismerésében.⁴⁸ Bucer ugyanis 1530-38 között saját maga számára összegyűjtötte és mintegy *Florilegium patristicum*-ként írásban is rögzítette,

⁴⁷ Ld.: Baán István: Khrisztoszatosz-idézetek Kálvin Intitutiójában. In: F. Romhányi Beatrix és Kendeffy Gábor (szerk.): *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest 2009. 70.

⁴⁸ Zillenbiller, Anette: *Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1993. 82.

sőt tematikusan rendezte az általa fontosnak tartott ógyházi íróktól származó idézeteket. Kéziratában Bucer elsősorban ekléziológiai tárgyú idézeteket, zsinati végzéseket jegyzett le, amelyek főként az egyház természetével, működésével és szerkezetével foglalkoztak. A Matthew Parker anglikán püspök és Bucer jó barátja hagyatékából származó, 634 oldalas 418-as jelzetű kéziratot⁴⁹ a BRILL kiadó 1988-ban jelentette meg Pierre Fraenkel gondozásában.⁵⁰

Ily módon Kálvin a franciaajkú strasbourgi gyülekezet lelkiismeretes gondozójaként nem csupán gyakorlati tapasztalatokkal gazdagodhatott, hanem az egyházatyák szövegeinek intenzív és mondhatni céltudatos tanulmányozására is elegendő időt fordíthatott.⁵¹ Zillenbiller megállapítását követően konkrét szövegek összehasonlításán és elemzésén keresztül igazolja, hogy Bucer az egyházatyák szövegeinek felhasználása terén is jelentős mértékben hatott Kálvinra, bár több esetben megfigyelhető, hogy Kálvin nem mindig követte szolgálai módon Bucer módszerét, hanem szabadon döntött arról, hogy milyen kontextusban használja fel a *Florilegium Patristicum*ból átvett szövegeket.⁵²

7. Kálvin saját „*Florilegium Patristicum*”

Figyelembe véve azt a nyilvánvaló tényt, hogy Kálvin rengeteget olvasott, folyamatosan képezte magát, és az egyházatyákra vonatkozó ismereteit is állandóan gyarapította, önként adódik a kérdés, készített-e saját maga számára a Buceréhez hasonló *Florilegium Patristicum*ot? Zillenbiller szerint ez a jelenkori Kálvin-kutatás egyik legelhanyagoltabb kérdése.⁵³ Jóllehet Luchesius Smits, François Wendel, Jan Remko Mooi és Gánóczy Sándor kutatásai abból indultak ki, hogy nem létezett egy Kálvin által készített patrisztikus szöveggyűjtemény, William N. Todd és Anette Zillenbiller feltételezése szerint Kálvin munkája megkönnyítése végett már első bázeli tartózkodása idején (1535

⁴⁹ A kézirat digitális formátumban is elérhető, illetve használható a http://parkerweb.stanford.edu/parker/actions/page_turner.do?ms_no=418 címen (megnyitva 2012. augusztus 14.). A nem regisztrált felhasználók csupán közepes minőségű képeket tekinthetnek meg, míg a regisztrált és előfizető felhasználók (ld. http://www.harrassowitz.de/Parker_Library_on_the_Web/Parker_on_the_Web_Order_Form.html megnyitva 2012. augusztus 14.) számára az adatbázis teljes mértékben kutatható.

⁵⁰ Bucer, Martin – Parker, Matthew: *Florilegium Patristicum*. BRILL, Leiden – New York – København – Köln 1988.

⁵¹ Zillenbiller, Anette: *Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cypranrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1993. 82.

⁵² Ld. Zillenbiller, Anette: *Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cypranrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1993. 87-93.

⁵³ Ld. Zillenbiller, Anette: *Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cypranrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1993. 94.

körül) elkezdhetett összeállítani egy hasonló gyűjteményt.⁵⁴ Kálvin patrisztikus szöveggyűjteményének esetleges létezését tárgyaló néhány oldal zárógondolataként Zillenbiller hangsúlyozza, hogy az ezzel kapcsolatos kutatások eredményeként nem lehet kategorikusan és végérvényesen tagadni egy ilyen szöveggyűjtemény létét, bár az egyértelmű bizonyításig még rengeteg kutatómunkára van szükség.⁵⁵ Egy ilyen gyűjtemény megléte ellen szól az az érv, hogy amikor Kálvin könyvtára leégett, vagy szegénység, illetve költözés miatt kénytelen volt könyveinek egy részét eladni, panaszkodott, hogy ezek neki nagyon hiányoznak.⁵⁶ Peres Imre véleménye szerint kézenfekvőbb azt feltételezni, hogy Kálvin alapos patrisztikus szerző-, téma- és tárgyjegyzéket készíthetett, amelyet folyamatosan bővíthetett.⁵⁷ Meggyőző bizonyítékok előkerüléséig a legjobb nyitva hagynunk a kérdést, és csupán annyit feltételezhetünk, hogy Kálvin valamilyen módon gondoskodott arról, hogy a szükséges információk (vagy legalább a róluk szóló adatok) valamilyen formában elérhetőek legyenek.

* * * * *

Kutatásunk e fejezetének összegzésekképpen elmondhatjuk, hogy Kálvin egész életében szorgalmasan tanulmányozta az egyházatyák írásait, és ily módon folyamatosan bővülő, hatalmas ismeretanyagra tett szert. Bár ezt az ismeretanyagot valószínűleg soha nem adta ki nyomtatott formában, önálló *Florilegium Patristicum*ként, nyomtatásban megjelent munkáiból mégis egyértelműen kiderül, hogy kamatoztatta, és a reformáció ügyének előmozdítására felhasználta ezt a hosszú évek munkája rendjén megszerzett ismeretet.

⁵⁴ Ld. Zillenbiller, Anette: *Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1993. 94.

⁵⁵ Ld. Zillenbiller, Anette: *Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1993. 100.

⁵⁶ Ld: Peres Imre: *Papp György disszertációjának bírálata*. Debrecen, 2015. június 8. kézirat. 1.

⁵⁷ Ld: Peres Imre: *Papp György disszertációjának bírálata*. Debrecen, 2015. június 8. kézirat. 1.



Kálvin olvasás / tanulás közben.

A kép elérhetősége: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=1566001001&objectId=3590364&partId=1 (megnyitva: 2016. szeptember 15.)

II. KHRÜSZOSZTOMOSZ TEOLÓGIÁJÁNAK MEGJELENÉSE AZ INSTITUTIÓBAN

1. Az Institutióban található óegyházi utalások általános ismertetése

Felbecsülhetetlen segítséget jelent a Kálvin-kutatók számára, hogy a Kálvin által felhasznált óegyházi forrásokról viszonylag részletes statisztikák készültek, amelyek ha nem is tartalmazzak minden részletet, mégis betekintést nyújtanak Kálvin teológiai műhelyébe, és lényeges dolgokat árulnak el munkamódszeréről. Kutatásunk soron következő lépéseként három ilyen statisztika adatait összesítjük, értékeljük, illetve – ahol szükséges – kiegészítjük és pontosítjuk. E három statisztika lelőhelye:

- Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. Wageningen 1965. 384-391.
- Lane, Anthony N. S.: *John Calvin: Student of the Church Fathers*. T&T Clark Ltd. Edinburgh 1999. 54-61.
- *Az Institutio* 1559-es kiadásának tárgymutatói, indexei.

Mooi említett statisztikái azt tartalmazzák, hogy az *Institutio* utolsó kiadásában melyik ó- és középkori szerzőtől hány idézet illetve utalás található. Tony Lane pedig cím szerint említi az ó- és középkori szerzők műveit és jelzi, hogy melyik műből hány utalás található az *Institutió*ban, míg a különböző *Institutio*-fordítások függeléke az esetek jelentős részében az idézetek pontos előfordulási helyét is jelzi. Meg kell továbbá jegyeznünk, hogy e statisztikák ó- és középkori szerzőkre egyaránt hivatkoznak, mi azonban témánknak megfelelően csupán az óegyházi szerzőkre vonatkozó adatokkal foglalkozunk. Áttekintésképpen álljon előttünk Mooi említett művéből az a statisztika, amely tartalmazza az *Institutio* 1559-es kiadásában idézett egyházatyák jegyzékét, illetve az idézetek számát:⁵⁸

⁵⁸ Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. Wageningen 1965. 384-85. Míg Mooi időrendi sorrendben közli az idézett egyházi írók névsorát, mi idézettségük szerint közöljük, és kifejezetten csak a VI. század közepéig terjedő időszakra szorítkozunk.

Egyházi író	Utalás forrásmeg- jelöléssel	forrásmeg- jelölés nél- küli utalás	Név em- lítése	Összesen	Arány
Augustinus	326	54	9	389	54,1029 %
Gergely, I. (pápa)	61	6	5	72	9,9861 %
Khrüszosztomosz	24	12	1	37	5,1317 %
Küpriánosz (Cyprianus)	23	7	1	31	4,2995 %
Ambrosius	16	6	7	29	4,0221 %
Hieronymus	16	11	2	29	4,0221 %
Leó, I. (pápa)	10		7	17	2,3578 %
Tertullianus	6	6		12	1,6643 %
Kassziodórosz	9			9	1,2482 %
Ps. Ambrosius	7	2		9	1,2482 %
Ps. Augustinus	7	2		9	1,2482 %
Ps. Khrüszosztomosz	8	1		9	1,2482 %
Hilarius	4	3		7	0,9708 %
Órigenész	3	4		7	0,9708 %
Irenaeus	1	5		6	0,8321 %
Kürillosz, Alexand- riai	2	2	2	6	0,8321 %
Theodorétosz	5			5	0,6934 %
Athanasziosz			4	4	0,5547 %
Baszileiosz		3	1	4	0,5547 %
Epiphániosz	2	2		4	0,5547 %
Szókratész	4			4	0,5547 %
Euszebiosz	1	2		3	0,4160 %
Gergely, Nazianzoszi	2	1		3	0,4160 %

Fulgentius	2			2	0,2773 %
Jusztinosz	1	1		2	0,2773 %
Lactantius		2		2	0,2773 %
Ps. Kúpriánosz	2			2	0,2773 %
Eukheriosz, Lyoni		1		1	0,1386 %
Gelasius		1		1	0,1386 %
Izidór, Szevillai	1			1	0,1386 %
Ps. Dionüszosz	1			1	0,1386 %
Ps. Ignatius		1		1	0,1386 %
Szodzómenosz	1			1	0,1386 %
ÖSSZESEN	545	135	39	719	100 %

Ha alaposan szemügyre vesszük a Mooi által közölt adatokat, és ellenőrizzük a számolási műveleteket, néhány esetben észlelhetünk apróbb matematikai pontatlanságokat, ám ezek a „hibák” nem olyan jelentősek, hogy hitelenné tennék a statisztikák adatait. Ennek alapján bevezetőnkben nyugodt lelkiismerettel építhetünk ezekre az adatokra. Továbbá az is kiderül, hogy e lista nem tartalmazza azokat az eretneknek minősített szerzőket, akikre Kálvin egyébként nem egyszer utal az *Institutió*ban. E teológusok: Markión, Valentinusz, Szabelliosz, Donatus, Tyconius, Novatianus, Arius, Apollinarisz, Makedoniosz, Nesztoriosz, Dioszkorosz, Eutükhész és Pelagius. Róluk önálló tanulmányban értekeztünk, melynek első része – az Isten munkáival illetve személyének egységével foglalkozó eretnekekről – a *Studia Doctorum Theologiae Protestantis* 2013-as évfolyamában jelent meg,⁵⁹ második része pedig – az egyházzól és a kijelentésről szóló tanítást kikezdő eretnekekről – a *Református Szemle* 2013/6. számában.⁶⁰

Még mielőtt részletesebb számolgatásokba bocsátkoznánk, ki kell emelnünk azt a szemmel látható tény, hogy a 719 utalásból és idézetből 389, azaz 54,10 % egyetlen személyre, a nyugati egyház legjelentősebbnek tartott tanítójára, a Hippo Regiusban püspökként szolgáló Aurelius Augustinusra vonatkozik. E tényből sok mindenre lehet következtetni, többek között arra, amit némelyek – véleményünk szerint – kissé túlhangsúlyoznak, hogy *Augustinus*

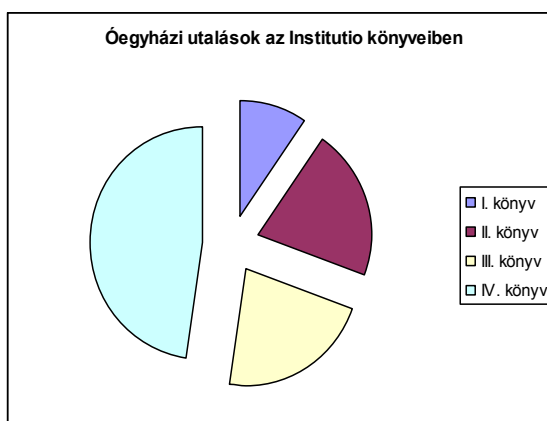
⁵⁹ Papp György: Eretneknek minősített ógyházi teológusok az *Institutió*ban. In: Adorjáni Zoltán (szerk.): *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*. Kolozsvár 2013. 167-85.

⁶⁰ Papp György: Gnosztikusok és az egyháztant vitató ógyházi teológusok az *Institutió*ban. In: *Református Szemle*, 2013/6, 649-661.

totus noster est,⁶¹ azaz Augustinus teljesen a mienk. Ezen azt érti Kálvin, illetve az őt idéző kutatók, hogy Hippo Regius püspökének teológiai munkássága teljes mértékben alátámasztja a reformáció ügyét. Azt azonban világosan kell látnunk, hogy bár Kálvin valóban nagyra értékelte Augustinus személyét és tanítását, csak az idézetek száma alapján még nem szabad levonnunk meszszenő következtetéseket: a sok idézet és hivatkozás között találunk olyanokat is, amelyekben a reformátor negatív kritikával illeti Augustinus tanítását, és félreérthetetlenül jelzi, hogy véleményével nem kell mindig egyetérteni. Annyit azonban megemlíthetünk, hogy a reá való utalások gyakorisága és a többi ógyházi szerzőhöz viszonyított aránya egyértelműen jelzi: tanítása, teológiai látásmódja fontos volt Kálvin számára, talán azért is, mert jobban lehetett a nyugati egyház kontextusára alkalmazni, mint például a keleti atyák tanítását.

Egy kis számolással az is kiderül, hogy a listában felsorolt 33 személy között, hozzávetőlegesen azonos arányban találunk görögül, illetve latinul író teológusokat, bár már említettük, hogy Irena Backus és mások kutatásai szerint Kálvin a görög nyelven írt műveket szinte kizárólag latin fordításban olvasta. Fontos továbbá megjegyeznünk, hogy az idézett szerzők számarányából nem lehet egy-egy egyházatya jelentőségére következtetni, ugyanis ennek megállapításakor oda kell figyelnünk az egyes atyáktól származó idézetek mennyiségére, és mindenekelőtt a kontextusból adódó jelentőségére.

Mooi statisztikái között olyanokat is találunk, amelyek az *Institutio* könyveire leosztva közlik az idézetek számát. Ha megfigyeljük az egyes könyvekben előforduló ógyházi idézetek mennyiségét, azt láthatjuk, hogy nem arányosan oszlanak el. Míg az első könyvben 71 idézetet vagy utalást találunk, a másodikban 149-et, a harmadikban 157-et, a negyedikben pedig 342-t. Az imént bemutatott arány a mellékelt ábrán szemlélhető. A diagramból kitűnik, hogy az utalások és idézetek 47%-a, azaz közel fele a negyedik könyvben található,



⁶¹ Ld. Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 38.

a második és harmadik könyvben szinte azonos mennyiségű ógyházi hivatkozást találunk, a teljes mennyiség 21 illetve 22%-át, míg az első könyvben van a legkevesebb, mindössze 10%.

Ha alaposan megfigyeljük a mellékelt diagramot, és emellett számba vesszük azokat a statisztikákat, amelyek az egyes könyveken belül fejezetekre bontva közlik az egyes egyházatyákra vonatkozó idézetek és utalások számát, arra következtethetünk, hogy Kálvin főként a reformáció korában vita tárgyát képező témakörök kifejtésekor vette fokozottan igénybe az ógyház teológiai tanítását. Így például magas az ógyházi hivatkozások száma az Isten egyetlen lényegéről, az ember szabad akaratáról, a bűnbánatról és megtérésről vagy az erkölcsi törvény magyarázatáról szóló fejezetekben, de a legtöbb idézet az ekkleziológiai tárgyú részekben található. Így például a pápaság legitimitását cáfoló fejezetben 111 ógyházi hivatkozást találhatunk, az úrvacsoráról szóló fejezetben 46-ot, és az egyházi szolgák feladatát és tisztségét tárgyaló részben 31-et. E példák szinte önmagukban is elegendő alapot szolgáltatnak arra, hogy igaznak fogadjuk el Anthony Lane álláspontját, mely szerint Kálvin főként polemikus és apologetikus céllal használta fel az egyházatyák teológiai örökségét.⁶²

Ha megvizsgáljuk azokat a listákat is, amelyek – bár nem teljeseek, de mégis – cím szerint sorolják fel a Kálvin által felhasznált ógyházi teológiai műveket, nyugodt lelkiismerettel kijelenthetjük: Kálvin kortársaihoz képest igen széles körű ismeretre tett szert a patrisztikus irodalomban. Láttuk ugyanis, hogy nem elégedett meg a különféle idézet-gyűjtemények és *florilegiumok* használatával, hanem arra törekedett, hogy lehetőleg *Opera omnia* kiadásokból, de mindenképpen eredeti kontextusukban ismerje meg az egyházatyák tanítását. Ez azonban még távolról sem jelenti azt, hogy a szó mai értelmében vett patrisztikus tudós lett volna,⁶³ ugyanis Kálvin korának nyugati „patrisztika-tudománya” egyáltalán nem a mai értelemben vett elmélyülést jelentette az atyák (különösen a keletiek) írásaiban.

Lombardus és mások hasonló florilégiumai sokkal inkább arra engednek következtetni, hogy az efféle középkori kompilációk célja éppen a teljes művek olvasásának „megtakarítása” volt az átlag-hallgató számára – amely nemcsak hézagos és töredezett ismeretet, de akár a szöveggörnyezetből kiragadott idézetek alapján kialakult torz véleményformálás(oka)t is eredményezhetett. Részben azért volt ez így, mert megbízható szövegkiadások sem

⁶² Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 28-29.

⁶³ Backus, Irena: *Theological Relations – Calvin and the Church Fathers*. in: Selderhuis, Herman J. (ed.): *The Calvin Handbook*. Eerdmans, Grand Rapids 2009. 136.

igen álltak rendelkezésre. Kelet és Nyugat egyházának egymástól való elszakadása a korábbi időkhöz képest még súlyosabb (természetesen kölcsönös) teológiai elszigeteltséget is eredményezett, így Kálvin korában az, aki jól ismerte Augustinust, már „jó patrisztikusnak” számított, még akkor is, ha a görög irodalmat akár hírből is alig ismerte.⁶⁴

Véleményünk szerint a felhasznált patrisztikus írások sokszínűsége mindenek előtt arra utal, hogy Kálvin képes volt megszerezni, és céljának elérése érdekében gondosan kiválogatni a legmegfelelőbb idézeteket.

2. Khrüszosztomoszra történő hivatkozások az Institutióban

Az *Institutio* első, 1536-os kiadását olvasva láthatjuk, hogy Kálvin már „teológiai” pályafutása kezdetén is hivatkozott Khrüszosztomoszra. Ha gyorsan átolvassuk a Mooi által közölt statisztikákat, egyfelől megállapíthatjuk, hogyan változott az *Institutio* különböző kiadásaiban a Khrüszosztomosz-hivatkozások, illetve idézetek száma, másfelől pedig arra is fény derül, hogy Kálvin egy-egy alkotói korszakában melyek voltak azok a teológiai témák, ahol szükségesnek ítélte megemlíteni Konstantinápoly pátriárkáját, vagy éppen idézni egy-egy tőle származó gondolatot:

Institutio 1536 – 2 hivatkozás⁶⁵

Institutio 1543 – 9 hivatkozás⁶⁷

Institutio 1539 – 31 hivatkozás⁶⁶

Institutio 1559 – 37/38 hivatkozás⁶⁸

A fentebb közölt adatokból nyilvánvaló, hogy Kálvin már első alkotói korszakában megismerkedett Khrüszosztomosz munkásságával, a korábban meg-

⁶⁴ Pásztori-Kupán István teológiai tanár magánlevélben közölt gondolatai, amelyeket a szerző szíves engedelmével teszünk nyilvánossá.

⁶⁵ Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. 366.

⁶⁶ Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. 369-70.

⁶⁷ Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. 372-73.

⁶⁸ Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. 384.

szerzett ismeretek elmélyítésére azonban a strasbourgi tartózkodás idején került sor az által, hogy hozzájutott Khrüszosztomosz műveinek 1536-os párizsi kiadásához.⁶⁹

Mooi statisztikája szerint az *Institutio* 1559-es kiadásában Kálvin 37 alkalommal említi Khrüszosztomoszt: 24 alkalommal forrásmegjelöléssel utal rá, 12 alkalommal forrásmegjelölés nélkül, míg egy alkalommal csupán a nevét említi.⁷⁰ Ha azonban részletesebben utánaszámolunk, és az összesített statisztika mellett megfigyeljük a négy könyvre lebontott statisztika adatait, feltűnik, hogy itt nem 37, hanem 38 hivatkozást találunk. E 38 hivatkozás megoszlása a következő:⁷¹

- Az első könyvben csupán egyetlen alkalommal említi a 13. fejezetben.
- A második könyvben 12 alkalommal: hatszor a 2. fejezetben, kétszer a 3., háromszor az 5., egyszer pedig a 8. fejezetben.
- A harmadik könyvben ugyancsak 12 alkalommal: hétszer a 4., egyszer az 5., egyszer a 14., egyszer a 15., egyszer a 16. és egyszer a 24. fejezetben.
- A negyedik könyvben 13 hivatkozást találunk: egyet a 4. fejezetben, hármat a 12-ben, egyet a 13-ban, kettőt a 14-ben, egyet a 15-ben, négyet a 17-ben, egyet a 18-ban.

Mooi összesített statisztikája megnevezi a hivatkozások előfordulási helyét is, mégpedig a *Corpus Reformatorum* második kötetének hasábeosztása szerint: CR II. 107k, 188, 193k, 216, 220, 230k, 232, 306, 456, 460, 463, 487, 489k, 498, 574, 580, 588, 723, 792, 907, 911, 924, 930, 943, 956, 965k, 1006, 1047, 1050, 1059.⁷²

Ehelyütt igyekszünk megjegyezni, hogy világosan meg kell különböztetnünk a *patrisztikus hivatkozás* és a *patrisztikus idézet* fogalmakat. Hivatkozáson azt értjük, hogy Kálvin hányszor említi egy-egy egyházatya nevét, míg idézetten azt, hogy hány beazonosítható vagy éppen beazonosíthatatlan forrásból származó gondolattal találkozunk az *Institutió*ban. Ily módon egy-egy hivatkozásban akár több idézet is lehet (amint erre van is jó néhány példa), vagy éppen egy sem. Khrüszosztomosz esetében a 38 hivatkozás közül egy pusztán

⁶⁹ Cf. Gilmont, Jean-François: *John Calvin and the Printed Book*. Truman State University Press, Kirksville, Missouri 2005. 161.

⁷⁰ Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. 384.

⁷¹ Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. 385-91.

⁷² Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. 385.

irodalomtörténeti utalás a hamisítványokra, míg a maradék 37 hivatkozásban 45 idézettel van dolgunk.

Ha megfigyeljük az *Institutio modern* nyelvű, tudományos igénnyel szerkesztett kiadásainak név- és tárgymutatóit, rögtön az elején világossá válik, hogy a különböző kiadások eltérő mennyiségű idézetet jelölnek meg. Baán István, a legigényesebb angol fordítás mutatója alapján 48 Khrüszosztomosz-idézetéről beszél, amelyek közül 34-et hitelesnek tekint, 14-et pedig pszeudonímnak.⁷³ Ha ezt összevetjük a Mooi-féle statisztikában szereplő 37/38 hitelesnek tekintett és a 9 Pszeudo-Khrüszosztomosznak tulajdonított hivatkozással, a 46/47 hivatkozás megközelíti az McNeil által szerkesztett kiadásban megjelölt hivatkozások számát. Baán István azonban megjegyzi, hogy a magyar fordítás mutatója csak 29 hivatkozást (idézetet) jelez, ami „tetemes eltérést jelent, és egyúttal félrevezető is”.⁷⁴ E sorok írójának véleménye szerint az eltérések oka egyrészt technikai, másfelől pedig – figyelembe véve, hogy az 1559-es kiadás sok esetben nem jelöli meg az idézet vagy hivatkozás forrását – szinte lehetetlen a rengeteg idézetet hiba nélkül beazonosítani. Ily módon, a különböző kiadások mutatóiban található eltérő adatok azt a benyomást keltik, hogy az *Institutio* egy-egy kiadásában beazonosított idézetek és hivatkozások száma függ a szöveggondozók és szerkesztők patrisztikai ismeretanyagának mennyiségétől is.

E számadatok akkor válnak igazán jelentőssé, ha arra is odafigyelünk, hogy a 722 hivatkozásból 389 Hippo Regius nagy tekintélyű püspökére, Augustinusra vonatkozik, míg Aranyszájú János I. Gergely pápát követve (akire 72 alkalommal hivatkozott Kálvin), a harmadik helyen található, és így a leggyakrabban idézett görög nyelvű szerző. Mooi statisztikái arra is rávilágítanak, hogy Kálvin teljes életművében Augustinus és ez uttal Hieronymus után Konstantinápoly pátriárkája ugyancsak a harmadik leggyakrabban idézett ógyházi szerző.⁷⁵ Ily módon Konstantinápoly nagy hatású püspöke mind az *Institutióban*, mind pedig Kálvin teljes munkásságában a leggyakrabban idézett görög egyházatya.

⁷³ Baán István: Khrüszosztomosz-idézetek Kálvin *Institutiójában*. In: F. Romhányi Beatrix és Kendeffy Gábor (szerk.): *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest 2009. 71.; Calvin, John (auth.) – McNeill, John (ed.) – Battles, Ford Lewis (transl.): *Institutes of the Christian Religion*. Volume II. Westminster Press, Louisville 1960 (reissued 2006). 1607.

⁷⁴ Baán István: Khrüszosztomosz-idézetek Kálvin *Institutiójában*. In: F. Romhányi Beatrix és Kendeffy Gábor (szerk.): *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest 2009. 71.

⁷⁵ Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. 396-97.

Tony Lane statisztikája szerint Kálvin Khrüszosztomosz következő műveire hivatkozik az *Institutió*ban:⁷⁶

Adversus oppugnatores vitae monasticae	1
De compunctione cordis	1
Epistolae	1
Homiliae	14
Homiliae in Novum Testamentum	11
Homiliae in Vetus Testamentum	9

Első ránézésre szembeötlik, hogy a Tony Lane által közölt címek nagy része összefoglaló jellegű. Például az ó- és újszövetségi könyvekről mondott homíliákat a bibliai könyvek szerint szokták megnevezi, míg a *Homiliae* cím alatt sok kisebb önálló homília található. A témánk szempontjából releváns homíliák címét a megfelelő fejezetben részletesen felsoroljuk.

Ha egy gyors pillantást vetünk az *Institutio* tartalomjegyzékére, rögtön megállapíthatjuk, hogy milyen teológiai kérdések kapcsán hivatkozott Kálvin Khrüszosztomoszra: szentháromságtan, a szabad akarat kérdése, az „erkölcsi törvény”, azaz a Tízparancsolat magyarázata, a bűnbánat és bűnbocsánat kérdésköre, megigazulás és érdemek, Isten örök kiválasztása, a pápaság kialakulása előtti egyházkormányzás, egyházfegyelem, fogadalmak, sákramentumok.⁷⁷

Gánóczy Sándor katolikus teológiai tanár és világhírű Kálvin-kutató felfedezte, hogy Kálvin személyes könyvtárában megvolt Khrüszosztomosz műveinek 1536-os párizsi latin nyelvű *Opera omnia* típusú kiadása, amelyben a reformátor bizonyos részeket aláhúzott, míg más részekhez különböző megjegyzéseket fűzött.⁷⁸ Gilmont szerint valószínű, hogy Kálvin strasbourggi tartózkodása idején ismerkedett meg alaposabban Khrüszosztomosz tanításával,

⁷⁶ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 57.

⁷⁷ Cf.: Baán István: Khrüszosztomosz-idézetek Kálvin *Institutió*jában. In: F. Romhányi Beatrix és Kendeffy Gábor (szerk.): *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest 2009. 71-72.

⁷⁸ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. 48.; uő. 168.

Backus, Irena: *Theological Relations – Calvin and the Church Fathers*. in: Selderhuis, Herman J. (ed.): *The Calvin Handbook*. Eerdmans, Grand Rapids 2009. 126.

A kiadásnak, illetve Kálvin jegyzeteinek részletes ismertetését ld. Ganoczy, Alexandre – Müller, Klaus: *Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus*. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1991.

és talán az öt kötetes kiadást is ekkor vásárolhatta meg.⁷⁹ A Kálvin által birtokolt és használt példány ma a Genfi Egyetemi Könyvtár tulajdona. Az említett kiadás teljes címe:⁸⁰

Divi Ioannis Chrysostomi archiepiscopi Constantinopolitani opera: quatenus in hunc diem latio donata noscuntur, omnia, cum ad collationem Latinorum codicu[m] mirae antiquitatis, tum ad Graecorum exemplarium fidem innumeris pene locis nativae integritati restituta, vix ulli aestimandis laboribus virorum linguae utrinusque insigniter callentium: quae in quinq[ui]bus digessimus tomos, quorum primus ea complectitur, quae ad explicationem faciunt veteris instrumenti. Secundus habet, quae pertinent ad elucidationem Matthaei, Marci & Lucae. Tertius enarrationes continet in Ioannem, Acto Apostolorum, & alia aliquot. Quartus omnes Pauli epistolas aureo Chrysostomi ore explicat. Quintus σύμμικτος est, quod miscellaneam contineat argumentorum varietatem. Quae nunc primum in lucem exeunt, nec usquam habentur in antehac Latine aedites exemplaribus, contiguae paginae elenchus te docebit. [...] Lutetiae Parisiorum: Apud Claudium Chevallonium **chalcographum**, 1536.

A kor szokásához híven igen részletes címből kiderül, hogy a mű öt kötetből áll, melyek közül az első ószövetségi homíliákat tartalmaz, a második a szinoptikus evangéliumok magyarázatát, a harmadik János evangéliuma és az Apostolok cselekedetei alapján mondott prédikációkat, a negyedik Pál leveleiről mondott homíliákat, míg az ötödik vegyes írásokat tartalmaz.

Az öt kötetben található 210 aláhúzás és 15 kéziratos megjegyzés arra enged következtetni, hogy Kálvin nagyon is intenzíven foglalkozott Khrüszosztomosz teológiai tanításával.⁸¹ Kálvin bejegyzései azonban azokra a teológiai kérdésekre is fényt derítenek, amelyek különösen érdekelhették Genf reformátorát, és amelyekben akár pozitív, akár negatív példaként érdekelte Konstantinápoly pátriárkájának álláspontja. Gánóczy azt is közli, hogy az öt

⁷⁹ Gilmont, Jean-François: *John Calvin and the Printed Book*. Truman State University Press, Kirksville, Missouri 2005. 161.

⁸⁰ Ganoczy, Alexandre – Müller, Klaus: *Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus*. 4.

⁸¹ Ganoczy, Alexandre – Müller, Klaus: *Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus*. 13.

kötet mindenikében találkozunk Kálvin kéziratossal jegyzeteivel, a következő elosztás szerint:⁸²

I. kötet:	90 aláhúzás	2 kéziratossal megjegyzés
II. kötet:	5 aláhúzás	
III. kötet:	38 aláhúzás	2 kéziratossal megjegyzés
IV. kötet:	41 aláhúzás	3 kéziratossal megjegyzés
V. kötet:	36 aláhúzás	8 kéziratossal megjegyzés

Mind Kálvin műveiből, mind pedig a kutatások eredményeiből nyilvánvaló, hogy Kálvin elismeréssel tekintett Khrüszosztomosz munkásságára, és perdöntő kérdésekben gyakran hivatkozott rá – akár pozitív, akár negatív példaként. Az is kiderül, hogy kortársaihoz képest az átlagnál jobban ismerte Konstantinápoly pátriárkájának teológiai tanítását, és a leglényegesebb teológiai kérdésekben tudott hivatkozni rá. Tony Lane megjegyzi, hogy főként az újszövetségi textusok magyarázatánál még Augustinusszal szemben is előnyben részesítette.⁸³ Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy Kálvin Augustinus véleményére inkább dogmatikai kérdésekben támaszkodott, míg írásmagyarázati kérdések kapcsán gyakran szembeszegült vele. Khrüszosztomosz esetében épp ellenkezőleg járt el: az írásmagyarázat terén tekinti követendő példaképnek, és inkább dogmatikai kérdésekben marasztalja el.⁸⁴ Az pedig, hogy az *Institutió*ban található idézetek közül mindössze néhány szerepel az öt kötetben aláhúzott, vagy széljegyzettel ellátott szakaszok között, arra utal, hogy Kálvin nem csak egy alkalommal és válogatva olvasta el Khrüszosztomosz írásait, hanem rendszeresen olvasta Khrüszosztomosz összes [elérhető] művét.⁸⁵

Hogyan idézi Kálvin Khrüszosztomoszt, és egyáltalán az egyházatyákat? Véleményünk szerint akkor járunk el igazán helyesen, ha elsősorban Kálvin saját szavaira figyelünk. Amikor 1542-ben Pighius⁸⁶ azzal vádolta, hogy

⁸² Ganoczy, Alexandre – Müller, Klaus: *Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus*. 13.

⁸³ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 41.

⁸⁴ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 39.

⁸⁵ Gilmont, Jean-François: *John Calvin and the Printed Book*. Truman State University Press, Kirksville, Missouri 2005. 161-62.

⁸⁶ A MTA Filozófiai Kutatóintézetének (ld.: <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/pigghe.htm>; megnyitva 2013. szept 15.) honlapjának szerzői a következőképpen mutatják be Pighius életét és munkásságát (szemelvényes idézet):

Pigghe, Albert /Pighius/ (1490, Kampen – 1542, Utrecht): humanista műveltségű németalföldi katolikus teológus, filozófus, matematikus és csillagász, egyházmegyei pap, *Leuwen* egyetemén *Hadriaan de Utrecht*, a későbbi VI. *Adrián* pápa tanítványa. *Kölnben* és *Párizsban* folytatott tanulmányok és tanári működés után VI. *Adrián* magával vitte Rómába, ahol diplomáciai tanácsadóként és a későbbi III. *Pál* pápa matematikusaként tevékenykedett. 1531-ben tért vissza Utrechtbe,

„megcsonkítja” Khrüszosztomosz szavait, *Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humanae arbitrii adversus calumnias Alberti Pighii Campensis* című művében a következőképpen vall:

Mellőzöm azokat az állításait, melyekkel, mint keserű cseppekkel futólag behinti szavaimat: hogy én megcsonkítom Chrysostomus állítását, – pedig szóról-szóra úgy idézem azt, amint nála olvasható; [...]. Mert mindezeket a dolgokat nem is méltó másért felemlíteni, legfeljebb annak kimutatására, hogy Pighius mily nagy tudatlanságban és n szenved, amit különben a józan elméjű olvasó figyelmeztetés nélkül is eléggé észrevesz.⁸⁷

Kálvin tehát, saját vallomása szerint, az *Institutio* 1539-es kiadásában – ugyanis erre a kiadásra reagált Pighius 1542-ben kiadott értekezésében⁸⁸ – szó szerint idézi Khrüszosztomosz gondolatait, ami ugyancsak megerősíti azt a feltevést, hogy az általa használt és széljegyzetekkel, illetve aláhúzásokkal ellátott 1536-os Khrüszosztomosz-kiadást strasbourgi tartózkodása idején szerezte meg. Ha azonban megvizsgáljuk az *Institutio*ban található Khrüszosztomosz-idézeteket, nyilvánvalóvá válik, hogy a „szóról-szóra” idézés mást jelentett Kálvin számára, mint amit a 21. századi olvasó számára jelent. Nem arról van szó ugyanis, hogy Kálvin egy-egy hosszabb szakaszt idéz betűről-betűre, hanem időnként stílusbeli változtatásokat hajt végre, vagy éppen „ollózva idéz”, és kihagy számára feleslegesnek tűnő részeket. Így tehát, a „szóról-szóra” kifejezés minden valószínűség szerint azt jelenti, hogy Kálvin – saját belátása szerint – nem változtatta meg Khrüszosztomosz eredeti gondolatait. Az azonban, hogy ez mennyire sikerült, a szövegek elemzése során fog kiderülni.

ahol ismét tanított az egyetemen és számos hitvitában, így az 1541-es regensburgi vitán is a katolikus álláspontot képviselte. [...] Élete utolsó évében megjelent, a szabad akaratról értekező művében Pighius olyan kettős megigazulástani elgondolást terjesztett elő, amely szerint az üdvre jutásnak két feltétele van, a hit és a keresztség által biztosított emberi készség és az isteni akarat által számunkra biztosított hatékony kegyelem, e két mozzanat együttműködésében azonban a szuverén isteni szándék és ingyenes kegyelmi adomány az alapvető.

⁸⁷ Kálvin János: *Válasza Pighius Albertnek a szabad akaratról*. Pápa 1909. 36.

⁸⁸ Ld. Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, 1999. 154.

III. ESZME- ÉS TEOLÓGIATÖRTÉNETI PILLANATKÉPEK

Az egyházi tanfejlődés során az emberi akarat szabadságáról több vita is lezajlott, melyek közül témánk szempontjából a legfontosabbak az V. és a XVI. században: Augustinus és Pelagius, illetve Luther és Erasmus, majd Kálvin és Pighius között. Jóllehet a keresztyén teológiában először az V. században merült fel igazán intenzíven az emberi akarat szabadságának kérdése, a klasszikus ókori gondolkodás terén már hosszú múltra tekinthetett vissza: szinte minden jelentős filozófus kifejtette ebbéli véleményét. Az ugyanis, hogy *létezik-e szabad akarat*: azaz hatalmunkban áll-e cselekedeteink, gondolataink irányítása, vagy egy külső erő determinál minket cselekvésre, a filozófiának örökzöld kérdése. A legáltalánosabb meghatározás szerint a szabad akarat nem azt jelenti, hogy az ember bármit megtehet, amihez kedve van, hanem azt, hogy egy személynek *megvan rá a lehetősége*, hogy egy adott helyzetben szabadon választhat két vagy több különböző lehetőség közül. A következőkben a szabad akarat eszme- és teológiatörténetének témánk szempontjából jelentősebb momentumairól nyújtunk vázlatos áttekintést.

1. A Szentírás tanítása a szabad akaratról

Mivel keresztyén hitünk alapidokumentuma a Szentírás, helyénvaló, hogy filozófia- és teológiatörténeti vizsgálódásunkat ezzel kezdjük: mit tanít a Biblia a szabad akaratról. A teológiatörténetben megfigyelhetjük, hogy a szabad akaratról alkotott igencsak különböző felfogások mindegyike bizonyos bibliai helyek magyarázatára épül. Azonban azt is nagyon világosan kell látnunk, hogy a Szentírásban nincs a szabad akaratról szóló rendszerezett tanítás. A Szentírás ugyanis nem tanok gyűjteménye, hanem Isten írott kijelentése, amelynek elemei különböző korokhoz, személyekhez, földrajzi helyekhez, és természetesen különböző kontextusokhoz köthetők. Ezért a későbbiekben fölmerült az igény, hogy a kijelentés alapján rendszerezett formában megfogalmazzák a szabad akaratról szóló tanítást. A teológiatörténet folyamán széleskörű tanítások sokasága látott napvilágot. A következő oldalakon ezek közül ismertetjük a legfontosabbakat.⁸⁹

⁸⁹ Gaál Botond: Az ember genetikai meghatározottsága és az eleve elrendelés. In: Gaál Botond: *Kálvin ébresztése*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2010. 136.

Fontos továbbá – amint a későbbiekben még hivatkozni fogunk rá –, hogy maga a Szentírásnak a tanítása is több irányba terelheti a gondolkodókat. Vannak ugyanis olyan szövegrészek, amelyek a kérdést

Isten „nézőpontjából” tárják elénk, vannak olyanok, amelyek az ember szempontjából fogalmazzák meg, és van harmadik féle előadásmód is, amikor egyszerre mindkettőt összekapcsolva találjuk.⁹⁰

Ezért – a kiegyensúlyozottság és a hitelesség érdekében – a bibliai tanítás feltérképezésekor a kutatónak mindenképpen figyelembe kell vennie a bibliai szövegek nézőpontját. A következőkben vázlatosan áttekintjük azokat a Szentírásbeli helyeket, amelyeket a teológiatörténet folyamán fontos szerepet kaptak a szabad akaratról alkotott felfogás megfogalmazásában, illetve amelyeket fel lehet használni a szabad akaratról alkotott felfogás megfogalmazásában.

Az első olyan igehely, amelyet a keresztyén teológiában a legkorábbi időktől kezdve felhasználtak a szabad akaratról szóló tanítás rendszerezett megfogalmazásában, az ember teremtésének és bűnbe esésének leírása (1Móz 1,26 – 3,15). Az ember teremtésének leírásából leginkább azt a mozzanatot szokták kiemelni, hogy Isten az embert tulajon képmására (1Móz 1,26-27), és ennél fogva tökéletes szabad akarattal teremtette (pl. Kálvin, Inst I 15,8). A bűneset leírásából pedig az válik hangsúlyossá a teológiatörténet folyamán (de különösen a reformáció teológiájában), hogy az ember szabad akarata folytán (azaz a Sátán ösztönzésére, de szándékos engedetlenséggel) fordult szembe Istennel és szegte meg a kapott parancsot – ez által pedig mind magát, mind utódait megrabolta a teremtésben kapott isteni ajándékoktól (Heidelbergi Káté 7 és 9). Az értelmezéstörténetet vizsgálva azonban az is kiderül, hogy a keresztyénség különböző irányzatai eltérően vélekedtek (vélekednek) arról, hogy a bűneset után milyen mértékben maradt meg az ember szabad akarata.

Két ószövetségi igehely, amelyet a szabad akarat védelmében szoktak felhozni, 5Móz 30,19-20 és Józsué 24,15. Mózes, illetve Józsué által, Isten mindkét esetben választás elé állítja Isten népét. A népnek el kell döntenie, kinek akar szolgálni: Istennek-e vagy a kánaáni térség népeinek idegen isteneit. Hasonló értelemben olvashatóak a próféták megtérésre hívó buzdításai és figyelmeztetései, amelyekben az válik hangsúlyossá, hogy Isten népének választania kell.

Ugyanakkor azonban már az Ószövetségben találhatunk olyan igehelyeket, amelyek vagy azt hangsúlyozzák, hogy a bűneset után az emberi akarat

⁹⁰ Gaál Botond: Az ember genetikai meghatározottsága és az eleve elrendelés. In: Gaál Botond: *Kálvin ébresztése*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2010. 136.

teljes mértékben megromlott, vagy pedig azt, hogy Isten munkája viszi véghez a jó cselekvésének akarását, azaz az ember megtérését. Az előbbi gondolatkört hangsúlyozza többek között Isten megállapítása a vízözön után, tudniillik, hogy gonosz „*az ember szívének gondolatja az ő ifjúságától fogva*” (1Móz 8,21). Isten megújító munkájáról az Ószövetség több könyvében is olvashatunk, ehelyütt azonban csak az Ezékiel könyvében található próféciára hivatkozunk, amely hangsúlyozza: a megtérés mindenekelőtt Isten kezdeményező munkájának az eredménye: Isten ugyanis az, aki az emberből eltávolítja a kőszívet, és helyette hús-szívet ad (Ez 11,19; Ez 36,25-27). Tágabb értelemben azonban ugyanide sorolható Jeremiás könyörgése is, „*gyógyíts meg, Uram, akkor meggyógyulok, szabadíts meg, akkor megszabadulok, csak téged dicsérlek*” (Jer 17,14).

Bár könnyen az lehet az első benyomásunk, hogy Újszövetségben többnyire olyan igehelyek találhatók, amelyek a szabad akarat ellen szólnak. Elég csupán Pál apostol néhány kijelentésére gondolnunk, mint: „*Nem azé, aki akarja, sem nem azé, aki fut, hanem egyedül a könyörülő Istené*” (Róma 9,16). Vagy: „*ezért tehát, szeretteim, [...] félelemmel és rettegéssel munkáljátok üdvösségeteket, mert Isten az, aki munkálja bennetek mind az akarást, mind a cselekvést az ő tetszésének megfelelően*” (Fil 2,12-13). Hasonlóképpen hangsúlyozza az ember jóra való képtelenségét Jézus példája a szőlőtőről: „*Maradjatok énbennem, és én tibennetek. Ahogyan a szőlővessző nem teremhet gyümölcsöt magától, ha nem marad a szőlőtőn, úgy ti sem, ha nem maradtok énbennem. Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők: aki énbennem marad, és én őbenne, az terem sok gyümölcsöt, mert nélkülem semmit sem tudtok cselekedni*” (Jn 15,4-5).

Azokban jószerével találunk olyan szakaszokat is, amelyek az emberi döntés fontosságát, és ez által az ember felelősségét hangsúlyozzák. Ilyenek például azok a szakaszok az evangéliumokból és az apostoli levelekből, amelyek arról szólnak, hogy Isten a földi élet után mindenkit cselekedetei alapján ítél meg. Ehelyütt gondolhatunk akár a Máté evangéliumában olvasható példázatra, amely szerint a Bíró a „legkisebbekhez” való viszonyulás alapján ítéli meg az embereket (Mt 25,31-46), vagy Pál kijelentésére: „*te azonban kemény szívvel és megtérés nélkül gyűjtesz magadnak haragot a harag napjára, amikor az Isten nyilvánvalóvá teszi, hogy igazságosan ítél. Mert mindenkinek cselekedetei szerint fog megfizetni*” (Róma 2,5-6).

E néhány példa elegendő ahhoz, hogy láthassuk: a Szentírásban legalább kétféle nézőpont érvényesül, amikor az szentírók a szabad akarat témakörének egyik vagy másik vetületével foglalkoznak. És bár a Szentírásban nem találkozzunk a „szabad akarat” kifejezéssel, az egymástól igencsak eltérő kontex-

tusban keletkezett bibliai könyvekből meglehetősen összetett kép körvonalázódik az emberi akarat szabadságát illetően. Mivel hermeneutikai alapállásunk az, hogy a Szentírás világához, mint felfelé végtelenül nyitott világhoz kell közelítenünk, értelemszerűen el kell utasítanunk azt a közhelyet, hogy a fentebb bemutatott példákkal szemléltetett kétféle nézőpont egymás ellentéte volna. A vallásos köztudatban (de olykor akadémiai körökben is) találkozhatunk azzal a megközelítéssel, hogy a szabad akarat és az eleve elrendelés szükségképpen egymás ellentétei, és mint ilyen, kizárják egymást. E szerint az elképzelés szerint vagy az igaz, hogy az ember szabad akaratával rendelkezik, és eldöntheti, ha Istennek akar-e engedelmesskedni vagy pedig a másik lehetőség, tudniillik, hogy Isten eleve eldöntötte kiket üdvözít és kiket vet kárhozatra, és mindenki az isteni eleve elrendelésnek megfelelő életutat járja végig. A kérdés azonban megközelíthető úgy is, hogy a kétféle nézőpont egyidejűleg érvényes. Eszerint a Szentírás felfelé végtelenül nyitott világában száz százalékban igaz az, amit a Szentírás Isten eleve elrendeléséről tanít, és ugyancsak száz százaléban igaz az, amit az emberi akarat szabadságáról olvasunk. Ehhez azonban szükséges, hogy mind az eleve elrendelésre, mind pedig a szabad akarat kérdésére nyitott rendszerként tekintsünk.

2. Filozófiatörténeti vázlat

Mivel az ókori filozófiai gondolkodás egyfelől mind Khrüszosztomosznak, mind pedig Kálvinnak közös öröksége volt, másfelől pedig Kálvin azt vetette az egyházatyák (és közöttük Khrüszosztomosz) szemére, hogy a filozófusok eszmefuttatásaihoz igazítja a bibliai tanítást, helyénvaló, hogy a következőkben ezzel folytassuk az eszmetörténeti áttekintést.

2a) Az *ἀνάγκη*-hittől a felelősségig

Az ókori görög irodalomban, Homérosztól kezdve Platón és Arisztotelész munkásságát megelőzően nem igazán találkozunk azzal a gondolattal, hogy az emberek szabad akaratúak legyenek.⁹¹ Ha megfigyeljük a mítoszok elbeszéléseit, az élénk táru emberkép sokkal inkább megköttözöttségről árulkodik, mint szabadságról: az embernek azt kell tennie, ami megegyezik az istenek (olykor belső ellentmondásokkal tele) akaratának, az egyes istenségek

⁹¹ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 2.

jósdáiban tevékenykedő papok vagy papnők ezt az akaratot közvetítették. Ha valaki ellenszegült ennek az akaratnak, azért súlyos büntetés járt, és törekednie kellett arra, hogy kiengesztelje a megsértett istensége(ke)t. Ez a felfogás nyomon követhető az *Iliászban* és az *Odüsszeában* is, de Szophoklész (aki egyébként Szókratész idősebb kortársa) *Oidipusz királyában* is megjelenik: Oidipusz egész életében küzd a reá vonatkozó jóslat (ἀνάγκη) beteljesedése ellen, de hiába. A végzet, vagy ἀνάγκη lényege, hogy az istenek határozzák meg az ember számára, és könyörtelenül beteljesedik; lehet ellene harcolni, de mindig az ἀνάγκη győz.

Ehelyütt kell röviden utalnunk Euripidész Bakkhánsnők című drámájára, amelyben a Pentheusz börtönéből kiszabadult, ám önazonosságát fel nem fedő Dionüszosz Thébai gőgös királyát inti, hogy ne tiltsa be a bor, mámor és színjátszás nagyhatalmú istenének tiszteletét:

Pentheusz, szavamra nem hallgatsz te semmiképp;
de bár rosszat szenvedtem tőled, intelek:
ne fogj az isten ellen fegyvert, csöndesedj:
mert Bromiosz el nem tűri, hogy dallal-zajos
hegyoldaláról szerteúzd bakkhánsait.⁹²

Pentheusz fennhéjázó válaszára, amelyben újból bebörtönzéssel fenyegeti a fel nem ismert istent, a drámaíró egy olyan közmondást ad Dionüszosz szájába, amely egyrészt világosan tükrözi a korabeli ἀνάγκη-hitet, másfelől pedig szóhasználatára révén a keresztyén teológia számára is fontos:

θύοιμ' ἄν αὐτῷ μᾶλλον ἢ θυμούμενος
πρὸς κέντρα λακτίζοιμι θνητὸς ὢν θεῶ.⁹³

Áldoznék inkább néki, semmint ellene,
én, földi ember, rugdalózzam ily vadul.⁹⁴

Jóllehet, a művészi magyar fordítás nem adja vissza pontosan a görög szöveg képi jelentését, a közmondás értelme világos: Dionüszosz arra figyelmezteti Pentheuszt, hogy az istenek, (vagy általánosabb értelemben véve: a sors) kifejezett akarata ellenére való cselekvés olyan, mint amikor az igába fogott állat a gazda ösztökéje ellen rugódozik: előbb vagy utóbb úgyis arra kell mennie, amerre a gazda akarja. Ugyancsak a πρὸς κέντρα λακτίζειν kifejezés

⁹² Euripidész: Bakkhánsnők. 787-91. sor. (Fordította: Devecseri Gábor). In: *Euripidész összes drámái*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1984. 863.

⁹³ Euripides: Bacchae. 794-95. In: *Euripidis fabulae*. Vol. 3. Clarendon Press, Oxford 1902. 263.

⁹⁴ Euripidész: Bakkhánsnők. 794-95. sor.; In: i.m. 863. A görög szöveg szó szerinti fordítása a következőképpen hangzana: „áldoznék inkább neki, semmint megvadulva az ösztöke ellen rugdalózzam, [én] halandó, az Isten [ellen]”. (saját fordítás).

jelenik meg Aiszkhülosz Agamemnón című drámájában, a karvezető és az Aigiszthosz közötti párbeszédben. A két kontextus közötti különbség azonban az, hogy míg Euripidésznél a természetfeletti hatalmak akarata elleni rugódozásról van szó, Aiszkhülosz drámájában a gögös Aigiszthosz önnön akarátát igazolandó válaszol az őt gyilkosságának jogos következményeire figyelmeztető karvezetőnek a következő szavakkal:

σὺ ταῦτα φωνεῖς νεπτέρα προσήμενος
κώπη, κρατούντων τῶν ἐπὶ ζυγῷ δορός;
γνώση γέρων ὦν ὡς διδάσκεσθαι βαρῶ
τῷ τηλικούτῳ, σωφρονεῖν εἰρημένον.
δεσμοὶ δὲ καὶ τὸ γῆρας αἱ τε νήστιδες
δύαι διδάσκειν ἐξοχώταται φρενῶν
ἰατρομάντις, οὐχ ὄραξ ὄρων τάδε;
πρὸς κέντρα μὴ λάκτιζε, μὴ παίσας μογιῆς.⁹⁵

Emelnéd hangod, lent az evezőpadon
ülő, miránk, kik fönt kormányosok vagyunk?
Majd megtanulod, bármi vén vagy, mily nehéz
ilyen korban tanulnod bölcsen szólani:
bilincs meg éhség még a vénembernek is,
hogy észrehozzák, oly kiváló és csodás
meggyógyítói. Látsz tehát, s nem látod ezt?
Ne rúgj az ostor ellen, meg ne üsselek.⁹⁶

Az „ösztokéhez”, illetve a gazda irányításához való viszonyulás motívuma, más szavakkal ugyan, de a sztoikus filozófiában is megjelenik. Ezzel kapcsolatosan majd a megfelelő helyen fogunk utalni Khrüszipposz híres „kutyahasonlatára”, illetve Kleantész egyik versére. Most néhány sor erejéig, mint azt fentebb említettük, a szóhasználat miatt szükséges Pál apostol Agrippa király előtt elmondott védőbeszédére figyelni, amelyben elmeséli megtérése történetét (ApCsel 26,1-24). Amikor felidézi a damaszkuszi úton történeteket, egyrészt hangsúlyozza, hogy a mennyei szózat héber nyelven szólt hozzá, másrészt pedig közvetlenül Jézus kérdése után (t. i. „Saul, Saul, miért üldözöl engem?”), szinte szó szerint utal az Euripidész által használt kifejezésre. Eszerint Jézus ezt mondta Saulnak: σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν (ApCsel 26,14). Jóllehet a szóhasználat, az igeformáktól eltekintve, teljesen azonos, a szavak értelme, kontextusuknak köszönhetően alapvetően más jelentésárnyalatot kap. Euripidésznél egyértelműen az *ἀνάγκη*-hit körülírására

⁹⁵ Aeschylus: Agamemno. 1617-24. In: Murray, G. (ed.): *Aeschyli tragoediae*. Clarendon Press, Oxford 1955. 269.

⁹⁶ Aiszkhülosz: Agamemnón. 1617-24. sor. (Fordította: Devecseri Gábor). In: *Aiszkhülosz drámái*. Európa Könyvkiadó, Budapest 1996. 249.

szolgál: ha Dionüszosz azt akarja, hogy Thébai városában tiszteljék őt, Pentheusz küzdhet ellene, úgyszólván Dionüszosz akarata, mint az ἀνάγκη megtestesítője, győz. Aiszkhülosz drámájában Aigiszthosz saját akaratát tekinti mérvadósnak (nagyon óvatosan talán azt is lehetne mondani, hogy az ἀνάγκη megtestesítőjének), aki pedig ellene fordul, kemény megtorlásra számíthat. Saul/Pál apostol esetében pedig, valószínű, hogy akkor járunk a leghelyesebb úton, ha a kifejezést az eleve elrendelés kontextusában értelmezzük: Isten kiválasztotta Sault, és elrendelte, hogy a pogányok apostola legyen. Amíg Saul nem ismeri fel ezt a feladatot, és nem ennek megfelelően cselekszik, tulajdonképpen „az ösztöke ellen rugódozik”. Ezért tehát – akárcsak a sztoikus felfogásban – Saulnak jobb, ha enged „az ösztökét tartó gazda irányításának”, és ennek megfelelően rendezi át életét.

Hasonló értelemben, de a mitológiától elszakítva, és inkább a világmindenség „újonnan” felfedezett törvényszerűségeinek kontextusába ágyazva beszéltek az emberi életet is meghatározó szükségszerűségekről az atomista filozófusok. Ezt az ἀνάγκη-hitet szépen szemlélteti Leukipposz híressé vált tétele: οὐδὲν χρῆμα μᾶτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ’ ἀνάγκης⁹⁷ (semmi sem történik véletlenül, hanem minden okkal és szükségszerűség által).

A szabad akaratról szóló tanítás először Platónnál és Arisztotelésznél jelentkezik, bár meg kell jegyeznünk, hogy egyikük sem használta ezt a kifejezést (ἀπεξούσιον), hiszen ez a sztoikus filozófusok által alkotott „műszó”. Kettejük tanítása között azonban lényeges különbség van: Platón a lélekvándorlás mítoszának⁹⁸ keretébe ágyazza a szabad akaratról szóló elképzelést, és így meglehetősen elvonttá teszi, míg Arisztotelész inkább a társadalmi életrendre vonatkozó kérdések között foglalkozik vele. A fentebb vázolt ἀνάγκη-hit kontextusában különösen Arisztotelész gondolatai jelentettek újdonságot, ugyanis azt hangsúlyozta, hogy az ember felelős a saját akaratából (βούλησις) fakadó tetteiért, és sem istenekre, sem pedig emberekre nem háríthatja a felelősséget. Ily módon Arisztotelész volt az első olyan jelentős gondolkodó, aki megpróbált megfogalmazni egyfajta indeterminista elképzelést.

Mivel Arisztotelész szerint mindennek mértéke az erény és a becületes ember, előre kell bocsátanunk, hogy a *Nikomakhoszi Etikában* három féle lelki jelenségről beszél: az érzelmekről (szenvedélyekről), a képességekről és a lelki

⁹⁷ Diels, Hermann – Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. 2. Weidmann, Berlin 1952. 81.

⁹⁸ A mítosz szerint a lélek első megtestesülését még kilenc megtestesülés követi. Az első megtestesülés mindenki számára egyforma. A második megtestesülés előtt azonban megnyílik a szabad karakter-választás lehetősége (cf. *Politeia* 617 d).

alkatról; ez utóbbiról pedig úgy, mint amely egyfelől meghatározza az érzelmekhez való helyes, illetve helytelen viszonyulásunkat,⁹⁹ másfelől pedig mint amely jelenség hatáskörébe az erények is tartoznak. Mivel az erények megvalósításában kiemelt szerepe van a cselekvésnek, azt is világosan kell látnunk, hogy Arisztotelész megkülönbözteti az emberi akaratától független, illetve az akaratból származó cselekvést:¹⁰⁰

Minthogy az erény az érzelmek és a cselekvések terén nyilvánul meg, s minthogy azzal szemben, amit saját akaratunk diktál: dicséretnek, illetve megrovásnak, azzal szemben pedig, ami akaratunk ellenére történik: megbocsátásnak s néha szánalomnak van helye, feltehetően szükséges az erény természetét vizsgáló emberek számára, hogy megkülönböztessék a saját akaratunkból következő történést attól, ami akaratunk ellenére történik, de hasznos ez a megkülönböztetés a törvényhozók számára is, a kitüntetések és a fenyítések kiszabása szempontjából. [...]

Akaratunk ellenére történik nyilván az, ami kényszer vagy tudatlanság következtében megy végbe. Kényszerű történet pedig az, amelynek a mozgató elve kívülről való, oly értelemben, hogy ahhoz a cselekvő vagy a szenvedő személy semmivel sem járul hozzá; például, ha valakit szélvész hajt valahová, vagy olyan emberek hurcolnak el, akiknek erre hatalmuk van. Ha ellenben valamit csupán egy nagyobb bajtól való félelmünkben, vagy valami nemes indítóokból teszünk, [...] ez esetben vitatni lehet, hogy itt akaratunk ellenére történő, vagy saját akaratunkból fakadó tettről van-e szó.[...]

A tudatlanságból elkövetett cselekmény sohasem az ember önszántából ered ugyan, viszont akaratunk ellenére valónak is csak akkor mondható, ha legalábbis utólag fájdalmat okoz, és az illető megbánja; mert ha valaki tudatlanságból követ el valamit, de tette miatt utólag semmi rossz érzése nincs, arról először is nem mondhatjuk, hogy önszántából cselekedett így, mert hiszen azt sem tudta, hogy mit tesz; de másfelől azt sem mondhatjuk róla, hogy akarata ellenére tette, ha ez neki fájdalmat nem okozott. [...]

Minthogy tehát akaratunk ellenére történő cselekvésnek azt nevezzük, ami erőszak vagy tudatlanság folytán történik, nyilvánvaló, hogy saját akaratunkból folyó tettnek viszont azt kell tartanunk,

⁹⁹ Pásztori-Kupán István: *Ókori görög gondolkodók*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 139.

¹⁰⁰ Arisztotelész: *Nihomakhoszi Etika*. III,1-4.

aminek mozgató elve magában a cselekvő személyben van, s aminek egyedi körülményeit, melyek közt a cselekvés végbemegy, a cselekvő személy ismeri.

A fenti idézet már első olvasásra elárulja, hogy a szerző itt elsősorban nem azt vizsgálja, hogy van-e szabad akarat, vagy nincs, hiszen tényként tesz különbséget az akaratból származó és az akaraton kívüli cselekedetek között, hanem sokkal inkább a cselekvő szerepét és felelősségét vizsgálja. Elismeri, hogy vannak esetek, amikor az ember kényszerűségből engedelmeskedik az övénél erősebb hatalom akaratának, vannak esetek, amikor nem lehet egyértelműen megállapítani, hogy egy-egy cselekedet mennyire szándékos, vagy mennyire akarat ellenére való, illetve vannak esetek, amikor egészen nyilvánvaló, hogy az ember akarata teljes szabadságával cselekszik.

Ezt követően azt kell megvizsgáljunk, hogyan értékeli Arisztotelész az akarat irányításának, illetve felhasználásának különböző lehetőségeit. A becsületes emberekről, akik akaratukat jó irányba terelik és az (egyetemes) jó cselekvésére törekednek, a következőképpen ír:

A becsületes ember mindig egyensúlyban van önmagával, s egész lelkével mindig ugyanarra törekszik. Ezért is akarja magának a jót, vagy legalábbis azt, ami jónak látszik, s cselekszi is azt: a becsületes ember a jót mindenáron meg akarja valósítani; és pedig mindent a maga kedvéért teszi, azaz a lélek értelmes részének a kedvéért, amit minden ember lényegének tartunk.¹⁰¹

Az erkölcsileg fogyatékos embert pedig úgy mutatja be, hogy az olvasó rögtön érzi: aki nem tereli akaratát a jó irányába, olyan helyzetbe kerül, amely egyetlen ember számára sem kívánatos. Az idézet végén látni fogjuk, mi is a szerző célja ezzel az elemzéssel. Nevezetesen az, hogy minden ember, teljes erejét megfeszítve törekedjen akaratát a jóra irányítani, az erkölcsöket gyakorolni, hogy így erkölcsös és becsületes emberré válhasson:

[A rossz emberek] állandóan önmagukkal való meghasonlásban élnek, azaz másra irányul az érzéki kívánságuk, s másra az erkölcsi akaratuk, akárcsak a fegyelmezetlen emberé: ahelyett, amit maguk is jónak tartanak, mindig a kellemest választják, még ha ártalmas is; mások meg gyávaságból vagy lustaságból vonakodnak azt cselekedni, amit magukra nézve a legjobbnak tartanak; ismét másokat, mivel sok szörnyű dolgot vittek már végbe, gonoszságuk miatt gyűlölnék az emberek, s ezek aztán menekülnek az élet elől, és eleméztik magukat. S különben is, a gonosz ember mindig a más

¹⁰¹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika. 1166a.* Idézi: Pásztori-Kupán István: *Ókori görög gondolkodók.* Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 144-45.

társaságát keresi, önmagától pedig menekül; mert ha egyedül van, sok rossz emlék elevenedik meg benne, s a jövőben is csak ilyeneket remélhet, míg mások társaságában ezekről legalább elfeledkeznek. S minthogy semmi szeretetreméltóság sincs benne, baráti érzést sem tapasztalhat önmagával szemben. [...]

Tehát úgy tűnik, hogy az erkölcsileg fogyatékos ember még önmagával szemben sem viselkedik barátságos érzelmekkel, mert nincs benne semmi szeretetreméltóság. S mivel ez a helyzet nagyon szánalomra méltó, minden erőnk megfeszítésével kerülnünk kell a gonoszsgot, s arra kell törekednünk, hogy becsületesek legyünk, mert így nemcsak önmagunkkal szemben viselkedhetünk baráti érzülettel, hanem másnak is barátjává lehetünk.¹⁰²

A fenti idézetekből egyértelműen kiderül, hogy Arisztotelész számára itt nem az a kérdés, hogy képes-e az ember tulajdon akaratát a jó szolgálatába állítani, vagy az erények megvalósítására irányítani, hanem az, hogy lehetőleg minden ember elkezdje gyakorolni az erényeket, és akaratát az erények szolgálatába állítva elinduljon a becsületes (erényes) emberré válás útján. A jó ügyét szolgáló akaratról elismeri, hogy nincs meg mindenkiben, azonban egyértelműen érezteti, hogy senki számára sem elérhetetlen. Végül pedig azt szükséges nagyon világosan látnunk, hogy Arisztotelész nem teológiai, hanem etikai szempontból beszél az emberi akarat kérdéséről, és a premisszaként kezelt akarati szabadságot is ugyanebbe a kontextusba helyezi. Számára ugyanis – amint azt a *Nikomakhoszi etikában* is megfogalmazza – nem az a kérdés, hogy mi a jó, vagy mi az erény, hanem az, hogy miképpen válhatunk erényes emberekké. Ennek érdekében megpróbálta az emberi akaratot kiszabadítani a mítoszok és az *ἀνάγκη*-hit fogságából, helyére pedig a felelősségteljes habitust állította. Arisztotelészhez hasonlóan a cinikus irányzathoz tartozó Szókratész-tanítvány, Antiszthenész is arról ír, hogy „a nevelés nem történhet pusztán a dialektika intellektuális útján: ehhez elsősorban az akarterő és annak edzése szükséges”.¹⁰³

¹⁰² Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1166b. Idézi: Pásztori-Kupán István: *Ókori görög gondolkodók*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 145-46.

¹⁰³ Pásztori-Kupán István: *Ókori görög gondolkodók*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 154.

2b) Az epikureus, a sztoikus és a szkeptikus akaratkép

Epikurosz számára Démokritosz atomtana szolgált alapul a szabad akarat és az emberi felelősség tanának kidolgozásához. Démokritosz alaptételét, amely szerint minden oszthatatlan részecskékből, azaz atomokból áll, azzal módosította, hogy bevezette az elhajlás motívumát. Az űrben mozgó atomok elhajolhatnak az egyenes vonalú mozgástól, új okozati láncokat hozva létre. Az elhajlás következtében ütköznek, s így jönnek létre a dolgok és jelenségek. Az atomoknak ez az ütközőképessége teszi lehetővé a szabad akaratot is, ugyanis a lélek és a test atomjainak ütközése, és az ily módon létrejött rezgések szolgáltatják az emberi cselekedetek eredőjét.¹⁰⁴ Ily módon Epikurosz az emberi lélekben lévő atomok elhajlását olyan esetek magyarázatára használta, amikor az emberek tudatában vannak annak, hogy azt teszik, amit tenni akarnak.¹⁰⁵ Arisztotelészt követve Epikurosz tanította, hogy az ember képes felülkerekedni a szükségszerűségeken és a véletleneken. Szerinte ugyanis vannak dolgok, amelyek szükségszerűen történnek, mások véletlenszerűen, és ismét mások tulajdon hozzájárulásunkkal. A szükségszerűség nélküli a felelősséget, a véletlenszerűség kiszámíthatatlan, míg saját cselekedeteink [ezektől] függetlenek, és természetszerűen hozzájuk tapad a dicséret vagy a megrovás.¹⁰⁶ A szabad akarat meglétéről alkotott ilyen jellegű felfogás fő oka minden bizonynyal az, hogy Epikurosz szerint a világban jelenlévő tökéletlenségek nyilvánvaló módon igazolják: az istenek nem kormányozzák a világot,¹⁰⁷ és ezért az embernek kell minden szinten felelősségteljes magatartást tanúsítania. Ehhez pedig elengedhetetlenül szükséges a szabad akarat.

A *sztoicizmus* visszautasította a platóni és arisztotelészi dichotóm, vagy inkább trichotóm lélekfelfogást, mivel szerintük a racionális és irracionális részekre osztott lélek gyengíti az ember felelősségtudatát.¹⁰⁸ Hangsúlyozta az erkölcsi komolyságot és az erkölcsi értékek fontosságát. Azt tanították ugyanis, hogy az ember olyan értelemmel felruházott lény, akit az istenek az erkölcsös életvitel megvalósításra választottak ki. A sztoikus etika világosan megkülönbözteti az erkölcsi szempontból jó, rossz, illetve közömbös dolgokat.

¹⁰⁴ Adamik Tamás: *A szabadság értelmezése az ókortól Rudolf Steinerig*. Ld. <http://www.krater.hu/krater.php?do=3&action=a&pp=1005&PRINTING=1> (beolvasva 2014. február 13.)

¹⁰⁵ Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest 1998. 85.

¹⁰⁶ Epikurosz gondolatainak forrása: <http://www.informationphilosopher.com/freedom/history> (beolvasva: 2014. február 13.)

¹⁰⁷ Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest 1998. 133.

¹⁰⁸ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 32-33.

Elfogadhatatlannak tartották a szabad akaratról alkotott epikureista felfogást. Cicero szerint Khrüszipposz (Kr.e. 281-208) a következőképpen érvel az atomelhajlással magyarázott akaratszabadság ellen:

Ha létezik ok nélküli mozgás, akkor nem minden kijelentés – amit a dialektikusok ἀξίωμα-nak neveznek – igaz vagy hamis; aminek ugyanis nincs hatóoka, az nem igaz, és nem is hamis. De minden kijelentés vagy igaz, vagy hamis; tehát nem létezik mozgás ok nélkül. Ha pedig ez így van, akkor minden, ami történik, előzetes okok által történik. S ha ez így van, akkor minden a fátum által történik. Tehát minden, ami történik, a fátum által történik.¹⁰⁹

Bár a sztoikus felfogás szerint minden a fátum, vagyis a végzet által történik, az emberi akaratnak mégis van szabad mozgástere. Minden cselekvésben ugyanis meg kell különböztetni a külső okot és az elme választát: a külső okok a fátum megnyilvánulásai, ám ezek nem elegendőek ahhoz, hogy kényszerítően hassanak a cselekedetekre.¹¹⁰

Annak érdekében, hogy a szabad akarattal kapcsolatos felfogásukat összeegyeztessék a sztoikus etika szenvedélymentességet (az ἀπάθεια, illetve a szinonimaként használt ἐλευθερία kifejezések jelölik ezt az állapotot) ajánló szabadságeszméjével, megalkották a belső szabadság fogalmát, amely elsősorban nem arról ismerhető meg, hogy az embernek esetleg hatalma van másképp cselekedni, hanem arról, hogy az ember szándékosan cselekszi¹¹¹ azt, amiről értelmével belátta, hogy jó. Ahhoz, hogy e belső szabadság megvalósuljon, tisztában kell lennünk azzal, hogy mi az, ami tőlünk függ (ἐφ' ἡμῖν), és mi az, ami nem, s kizárólag a tőlünk függő dolgokra szabad törekednünk.¹¹² Ezt az elképzelést plasztikus hasonlattal szemléltette a korai sztoa egyik jellegzetes képviselője: Khrüszipposz híressé vált „kutya-hasonlatával” ír az emberi szabadságról. Eszerint az okos kutya elégedetten és vidáman poroszkál az után a kocsi után, amelyhez gazdája hozzáláncolta, mivel értelmileg belátta, hogy ez jó és szükséges, az ostoba kutya viszont szűkölve vonszolatja magát.¹¹³ Vagy a Seneca által Cicero fordításában idézett Kleanthész-vers szavaival szólva:¹¹⁴

¹⁰⁹ Idézi: Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest 1998. 134-35.

¹¹⁰ Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest 1998. 214.

¹¹¹ Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest 1998. 215.

¹¹² Bene László: *Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz*. In: *Világosság*. 2003/9-10. 111. A szerző megjegyzi, hogy az ókori görög filozófiában az ἐφ' ἡμῖν kifejezés gyakorlatilag az ember belső világát jelöli.

¹¹³ Adamik Tamás: *A szabadság értelmezése az ókortól Rudolf Steinerig*. Ld. <http://www.krater.hu/krater.php?do=3&action=a&pp=1005&PRINTING=1> (beolvasva 2014. február 13.)

¹¹⁴ Sárosi Gyula (ford.): *Seneca Leveleiből*. Officina Nyomda és Kiadóvállalat, Budapest 1943. 100.

Duc, o parens celsique dominator poli,
quocumque placuit. Nulla parendi mora est.
Adsum impiger. Fac nolle: comitabor gemens
malusque patiar facere, quod licuit bono.
Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.¹¹⁵

Vezess Atyám, magas menny-ég ura,
Hova akarsz, készséggel engedek.
Im itt vagyok. Különben sírva kell
gonoszként túrnöm azt, mit jóként tűrheték.
Önként menőt vezet, mást meg hurcol a sors.

A fentebb leírtak világosan érzékeltetik, hogy az akaratszabadságról alkotott sztoikus elképzelés szoros kapcsolatban áll a bölcsességgel:¹¹⁶ eredendően minden emberben megvan a szabad akarat lehetősége, némelyek viszont erőszakosságuk révén elvesztették azt. Eszerint a megközelítés szerint kizárólag a bölcs és mértékletes emberek rendelkeznek szabad akarattal, akik megszabadították önmagukat a helytelen kívánságoktól, míg az ostoba emberek önmagukat döntik rabszolgaságba.

Annak érzékeltetésére, hogy a sztoikus filozófia mennyire az emberi felelősség kontextusában beszél az akarat belső szabadságáról, álljon előttünk egy idézet Epiktétosz *Kézikönyvecskéjéből*:

Emlékezz erre: ha a természetüknél fogva függő dolgokat függetleneknek tartod és a más dolgait sajátjaidnak tekinted, akkor minduntalan akadályokba ütközöl, bánkódni és háborogni fogsz, káromolod az isteneket és az embereket, de ha csak azt tartod a tiednek, ami valóban a tied, a más tulajdonát pedig a helyzetnek megfelelően a másénak tartod, akkor sohasem leszel a kényszer hatalmában, senki sem fog utadba állni, nem fogsz senkit szidalmazni és vádolni, és semmit sem kell majd akarated ellenére végrehajtanod;

¹¹⁵ A latin szöveg forrása: Marcovich, M.: *On the Origin of Seneca's "Ducunt Volentem Fata, Nolentem Trahunt"*. In: *Classical Philology* 54/2 (1959). 119-121. A tanulmány szerzője közli a vers Kleanthésznek tulajdonított görög szövegét is, és egyúttal jelzi, hogy a latin fordításhoz, vagy inkább parafrázishoz képest több eltérést is tartalmaz. Mivel ennek részletes elemzése nem tartozik szorosan vizsgálatunk tárgyához, ehelyütt csupán az összehasonlítás kedvéért idézzük a görög szöveget:

Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύγ', ἡ Πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,
ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος· ἦν δὲ μὴ θέλω,
κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἤττον ἔψομαι.

¹¹⁶ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 77.

senki sem árt neked, és nem lesz ellenséged sem, mert nem történik veled semmi baj.¹¹⁷

Érdeemes megfigyelnünk azt is, ahogyan a *szkeptikus* filozófia gondolkodott a szabad akaratról. Karneadész például, a sztoikusokkal ellentétben amellett érvelt, hogy az ember értelmes mivolta távolról sem tekinthető az isteni gondviselés bizonyítékának, hiszen az értelem csak akkor jó, ha alapvetően jóra használják; az ész felhasználásának mikéntje azonban teljes mértékben az embertől függ.¹¹⁸ A szabad akarat mértékéről szóló érvelésében mind a sztoikusok, mind pedig az epikureusok felfogásával vitatkozik, és azt állítja, hogy az egyén szabad akarata mindössze bizonyos dolgokra korlátozódik.¹¹⁹

2c) Neoplatonizmus

Görög földön a Kr.u. második századdal kezdődően a sztoicizmus egyre inkább háttérbe szorul, ugyanis a filozófusok „újra felfedezik” Platón és Arisztotelész tanítását, és erre építve dolgozzák ki sajátjukat. Frede megfigyelése szerint a szabad akarat kérdését illetően fontos látnunk, hogy Platón és Arisztotelész késői követői sok mindent elfogadtak a sztoikus filozófiai rendszerből (például az akaratról és a szabadságról alkotott fogalmakat), azonban saját igényeik szerint újragondolták ezeket, kiiktatva azokat a tényezőket, amelyeket elfogadhatatlannak tartottak (például a fátum-hit és a mindenre kiterjedő isteni gondviselés, vagy az univerzális determinizmus gondolatát).¹²⁰ E sokszínű filozófiai korszak egyik fő irányvonala a *neoplatonizmus*, amely gyakorlatilag a pogány ókor utolsó erőfeszítése arra, hogy egy olyan mindent magába foglaló filozófiai rendszert alkosson meg, amely kielégíti az ember minden szellemi igényét: átfogó és logikailag koherens képet ad a világról és az ember benne elfoglalt helyéről. Bár korántsem beszélhetünk egységes filozófiai irányzatról, mégis elmondható, hogy a neoplatonizmus filozófiai rendszerének legjellegzetesebb formája Plótinosz tanításában áll előttünk.

Plótinosz nem csupán követte, hanem tovább is fejlesztette Platón tanítását. A platóni-arisztotelészi hagyománynak megfelelően megkülönbözteti a lélek irracionális rétegeit az értelmes lélekrésztől. Eszerint az elképzelés szerint az irracionális lélekrészek harcban állnak az értelemmel, és az ember va-

¹¹⁷ Epiktétosz: *Kézikönyvecske*. Idézi: Idézi: Pásztori-Kupán István: *Ókori görög gondolkodók*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 178-79.

¹¹⁸ Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest 1998. 134.

¹¹⁹ Long, A. A.: *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest 1998. 137.

¹²⁰ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 89-90.

lódi énjét csak az utóbbi alkotja, az előbbieknél nem mi vagyunk urai. Az akarat szabadságról alkotott elképzelését olyan kontextusba ágyazza, amelyben a fő antropológiai kérdés: miként őrizhetjük meg valódi, racionális énünk függetlenségét a külső tényezőkkel és természetünk alacsonyabb rendű összetevőivel szemben?¹²¹

Világszemléletében, főként a rossz eredetét illetően a determinizmus jelei mutatkoznak, és a pusztán erkölcsfilozófiai kontextusból kiemelve egyfajta teológiai összefüggésben mutatja be az akarat szabadságáról alkotott véleményét. Ennek szemléltetésére álljon előttünk egy idézet:

Nem kell azt gondolni, hogy mi magunk volnánk a bajok forrása, mintha bizony magunktól volnánk rosszak és gonoszak, hanem a rossz már minket megelőzően megvan, és ami rossz az embereket hatalmában tartja, akaratuk ellenére tartja őket hatalmában.¹²²

Ezt az alávetett állapotot azzal magyarázza, hogy „a lelkek megfélemltek Istenatyjukról, és jóllehet Annak a világnak a részei és egészen őhozzá tartoznak, sem önmagukat, sem őt nem ismerik többé”.¹²³ Plótinosz véleménye szerint a vakmerőség jelentette számukra a rossz kezdetét, nevezetesen az, hogy visszaéltek függetlenségükkel, kiszakadtak az Egy közösségéből, és elfelejtették, hogy ott az ő hazájuk. A zsidó-keresztény hagyománnyal sok szempontból rokonságot mutató történet nagyon plasztikus képpel szemlélteti, amely az Isten és ember közötti kapcsolatot a szülő-gyermek kapcsolatán keresztül mutatja be:

Mint amikor a gyermeket közvetlenül születése után elszakítják az atyjától, majd hosszú időn át tőle távol nevelkedik, és nem is tudja, ki az apja, sem azt, hogy kicsoda ő maga. A lelkek tehát, miután sem az Istent, sem önmagukat nem látták többé, önmagukat semmibe vették, hiszen fogalmuk sem volt a származásukról, a többi dolgot kezdték tisztelni, és minden egyebet inkább csodáltak, mint saját magukat. Azoktól jöttek elragadtatásba, azokat szerették és azokon csüggték, miáltal a lehető legnagyobb mértékben elszakadtak mindattól, amitől tiszteletlenül elfordultak. Így tehát az itteni¹²⁴

¹²¹ Bene László: *Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz*. In: Világosság. 2003/9-10. 113.

¹²² Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Idézi: Pásztori-Kupán István: *Ókori görög gondolkodók*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 226-27.

¹²³ Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Idézi: Störig, Hans Joachim: *A filozófia világtörténete*. Helikon Kiadó 2008. 158.

¹²⁴ Értsd: földi, anyagi dolgok [Papp György megjegyzése].

dolgok nagyra becsülése és önmaguk semmibe vevése volt az oka annak, hogy az Istenségről teljesen megfélemedtek.¹²⁵

3. A szabad akaratról szóló tanítás a keresztyén teológiában: az apologétáktól Órigenészig

Michael Frede megállapítása szerint a platonizmus, de főként a sztoicizmus fogalmai és felfogása átgyűrűztek a keresztyén teológiába is, és jelentős mértékben meghatározták a tanfejlődést.¹²⁶ Sőt mi több, a szabad akarat kérdésköre éppen a keresztyén teológiának köszönhetően vált a későbbi filozófia egyik kulcsfontosságú kérdésévé.¹²⁷ Azt azonban meg kell jegyeznünk, hogy egészen az ötödik századig a keresztyén teológiában nincs egységes álláspont az ember akaratszabadságát illetően, illetve minden részletre kiterjedő elemzéssel sem igazán találkozhatunk. Az, hogy ki milyen álláspontot képviselt, elsősorban a teológiai célkitűzéstől függött: másképp érvel ugyanis, aki eretnekeket vagy pogány gondolkodókat akart megcáfolni, és szintén másképp, aki a kegyesség gyakorlására buzdította hallgatóit.

Jusztinosz vértanú (meghalt Kr.u. 165 körül) például, aki keresztyénné létele előtt platonista filozófus volt,¹²⁸ az emberi szabadság körülírására ismételtelen használja az αὐτεξούσιον kifejezést.¹²⁹ Egyfelől a sztoikus filozófia radikálisabb irányzatainak fátum-hitével szemben, másfelől pedig a gnosztikus determinizmus ellenében hangsúlyozza, hogy az ember rendelkezik a jó és a gonosz közötti szabad és akadálytalan választás képességével.¹³⁰ Szerinte

¹²⁵ Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*. Idézi: Störig, Hans Joachim: *A filozófia világtörténete*. Helikon Kiadó 2008. 158.

¹²⁶ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 103.

¹²⁷ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 89.

¹²⁸ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 104.

¹²⁹ *A Második apológiában, és a Párbeszéd a zsidó Trifónnal* című írásában fordul elő e szó.

¹³⁰ Vanyó László: *Az ókeresztény egyház irodalma. I. Kötet*. JEL Kiadó, Budapest 2000. 216.; Roberts, Robert: *The Theology of Tertullian*. Epworth Press 1924. Online elérhető: http://www.tertullian.org/articles/roberts_theology/roberts_03.htm (beolvasva: 2014. február 17.). A sztoikus fátum-hitéről már írtunk egyebütt, azonban szükségesnek éreztük, hogy néhány szóval megemlítsük a gnosztikusok determinista felfogását is. Míg a sztoikus megközelítésben az emberi akarat „megkötözöttsége” egy felsőbb hatalom erejének/döntésének következménye, a gnosztikusok esetében ez a meghatározottság inkább az anyag „eleve rossz voltára” vezethető vissza. Szerintük ugyanis ami anyagból van (így az emberi test is), az eleve gonosz,

ugyanis az a tény, hogy valaki rosszból jóvá, vagy éppen jóból rosszá válthat, egyértelműen bizonyítja, hogy az embernek van szabad akarata.¹³¹ A kérdést az Isten előtti felelősség kontextusába helyezve idézi Platón szavait: „a bűn azé, aki választotta, Istent azonban nem lehet vádolni”.¹³² A *Második apológiában* pedig arról ír, hogy minden teremtmény mind a jó, mind pedig a rossz irányába képes megváltozni, és mivel ennek megfelelően Isten az embert szabad akarattal teremtette, „elkövetett gonosztetteikért méltán veti őket büntetésül az örökké tartó tűzre”.¹³³ Ugyanez a motívum megjelenik a *Párbeszéd a zsidó Trifónnal* című munkájában is, ott azonban azt is sejteti, hogy a bűn aktív tényezőként befolyásolja az ember akaratszabadságát. A kérdést krisztológiai-szótériológiai kontextusba helyezve hangsúlyozza, hogy Jézust az emberi nemért feszítették keresztre,

amely Ádámtól fogva a kígyó okozta halálba és tévedésbe bukott, és akaratlanul is minden ember gonosszá lett. Az Isten ugyanis azt akarta, hogy ők szabadon döntsenek, legyen szabadakaratum, mind az angyaloknak, mind az embereknek, hogy mindegyik tehesse azt, amit akar, ha a jócselekedetet választja, akkor halhatatlan lesz, és a büntetést elkerüli; de ha gonoszságot művelnek, megbünteti mindegyiküket úgy, ahogyan ő akarja.¹³⁴

Ugyanennek a munkának egy későbbi szakasza már azt sejteti, hogy a bűneset után más szemszögből kell kezelni a szabad akarat kérdését. Itt azt is világosan megfogalmazza, miért alkotta Isten szabad akarattal rendelkező lénynek az embert:

az igazságosság gyakorlására szabadakarátúaknak alkotta meg az angyalokat és embereket, s annyi időhatárt szabott nekik, amennyit jónak látott, hogy azalatt szabad döntési lehetőségük legyen. És

az embernek pedig arra kell törekednie, hogy az isteni eredetű lélek felülkerekedhessen a „test börtönén” és megszabaduljon az anyag fogságából.

¹³¹ Jusztiinosz: *I. Apológia*. 44.; uő.: *II Apológia* 7; Vanyó László: *Az ókeresztény egyház irodalma. I. Kötet*. JEL Kiadó, Budapest 2000. 216.

¹³² Jusztiinosz: *I. Apológia*. 44. In: Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*. Ókeresztény Írók, VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1984. 98. Jusztiinosz ehelyütt szó szerint idézi Platón *Állam* (Platon: *Res publica*. X 617e.) című írásának egy mondatát: ὄστε καὶ Πλάτων εἰπὼν Αἰτία ἐλομένου, θεὸς δ' ἀνάιτιος. Az idézett szöveg egyik kiadása: James Adam (ed.) *The Republic of Plato*. Volume 2. Cambridge University Press, Cambridge 1902 (reprint 2009). 455.

¹³³ Jusztiinosz: *II. Apológia*. VII,5-6. In: Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*. Ókeresztény Írók, VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1984. 126.

¹³⁴ Jusztiinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*. LXXXVIII,4-5. In: Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*. Ókeresztény Írók, VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1984. 249.

mert erről is elismerte, hogy jó, egyetemes és részleges ítéletet teremtett, de fenntartotta a döntési szabadságot.¹³⁵

Mivel Jusztinosz nem részletezi, milyen hatással volt a bűneset az ember szabad akaratára, meg kell elégednünk annyival, hogy megjegyezzük: Jusztinosz szerint az ember rendelkezik szabad akarral – ez főleg az Isten előtti felelősség kontextusában fontos –, ám folyamatosan számolni kell azzal, hogy Ádám bűnesete óta minden ember gonosszá lett. Talán nem túlzás, ha azt is kijelentjük, hogy a fentebbiek fényében Jézus megváltó szenvedésének és halálának egyik haszna az ember sérült akaratszabadságának meggyógyítása.

Jusztinosz követője, a korábban ugyancsak platonista filozófiát művelő¹³⁶ **Tatianosz** az ἐλευθερία τῆς προαιρέσεως kifejezést használva beszél az ember szabad akaratáról.¹³⁷ Jusztinoszhoz hasonlóan ő is tud arról, hogy Isten mind az angyalokat, mind pedig az embereket szabad akarral rendelkező lényeknek teremtette, és a *Beszéd a görögök ellen* című írásában azt állítja, hogy ez utóbbi éppen szabad választásra való képességét használva szakadt el Istentől.¹³⁸ Hangsúlyozza, hogy bár sem az angyalok, sem pedig az ember nem birtokolja természeténél fogva a jót – hiszen ezt egyedül Istenről lehet elmondani –, ha azonban az emberek helyesen élnek döntési szabadságukkal, el lehet érni,

hogy a hitványt igazságosan lehessen büntetni és silánysága miatt váljon gonosszá, az igaz pedig jóra való képességéért méltán nyerjen dicséretet szabadságának megfelelően, mert nem hágja át Isten akaratát.¹³⁹

Mivel Tatianosz sem részletezi a szabad akarról szóló tanítást, ez esetben is meg kell elégednünk annyival, amennyi írásaiból közvetlenül kiolvasható: egyfelől azért beszél az emberi akarat szabadságáról, hogy rámutasson: nem Isten a felelős az ember gonoszságáért, másfelől pedig azért, hogy felelősségteljes életvitelre és hitben járásra buzdítsa hallgatóit (olvasóit).

Adversus haereses című írásában **Irenaeus** (meghalt Kr.u. 202. körül) amellet érvel, hogy Isten azért ruházta fel szabad akarral az embert, hogy az

¹³⁵ Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*. CII,4. In: Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Ókeresztény Írók, VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1984. 264.

¹³⁶ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 104.

¹³⁷ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 102.

¹³⁸ Tatianosz: *Beszéd a görögök ellen*. VII,1-6. In: Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Ókeresztény Írók, VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1984. 321.

¹³⁹ Tatianosz: *Beszéd a görögök ellen*. VII,3. In: Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Ókeresztény Írók, VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1984. 321.

önként, ne pedig kényszer hatására engedelmeskedjen neki.¹⁴⁰ Az a – későbbiekben főként a keleti teológia hagyományanyagában domináns – motívum, hogy Isten senkit sem kényszerít a neki való engedelmességre, Khrüszosztomosznál is megjelenik. Ezt részletesebben a megfelelő fejezetben fogjuk tárgyalni, amikor az Institutio szabad akaratról szóló fejezeteiben található Khrüszosztomosz-idézeteket elemezzük, egyelőre csak annyit mondunk el, hogy ezen állítás indoklása mind Irenaeusnál, mind Khrüszosztomosznál azonos: Isten semmihez sem hasonlítható emberszeretetével magyarázzák, amelynek közvetlen következménye, hogy Isten természetéből fakadóan jóindulattal közelít az emberhez.

Irenaeus művében a szabad akarat körülírására használt egyik jellegzetes kifejezés a választás képessége/hatalma (*potestas electionis*). Arra a kérdésre, hogy miért ruházta föl Isten szabad akaratúval az embert, *Az apostoli üzenet bemutatása* (Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος) című traktátusában találjuk meg a választ. Eszerint Isten azért teremtette szabaddá és önállóvá az embert, hogy az minden földi teremtményen uralkodhasson, és betölthesse Isten erre vonatkozó parancsát.¹⁴¹

Ennek megfelelően a világban lévő bűn és romlottság egyfelől, mint a jó elutasítása (*abicientes igitur bonum et quasi respuentes*), másfelől pedig, mint a jóra való törekedésben tanúsított hanyagság (*ipsi non custodierunt diligenter*), az ember szabad akaratának következménye.¹⁴² Bár Irenaeus nem beszél arról, hogy az ember engedetlensége milyen hatással volt a szabad akaratra, gondolatmenete azt sejteti, hogy véleménye szerint a bűneset után is megmaradt az ember szabad akaratú. Szerinte ugyanis erre vonatkoznak Jézus szavai, amelyekben arra buzdítja a mindenkori tanítványokat, hogy jó cselekedeteik világosságként tündököljenek az emberek előtt, az emberek pedig ennek következtében dicsérjék Istent.¹⁴³ Ugyancsak ebben a kontextusban kell értelmezni Jézus azon szavat is, amelyben arra ösztönzi tanítványait, hogy derekuk legyen felövezve, lámpásuk pedig meggyújtva. Kijelenti, hogy mindezek a szakaszok egyértelműen igazolják az ember szabad akaratát, és ugyanakkor

¹⁴⁰ Irenaeus: *Adversus haereses*. IV,37,1. In: Irenäus von Lyon: *Gegen die Häresien. Band IV*. Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997. 318-19. (A továbbiakban: Irenäus von Lyon: *Gegen die Häresien*. Kötetszám, évszám, oldalszám.)

¹⁴¹ Irenäus von Lyon: *Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Band I*. 1993. 40.

¹⁴² *Adversus haereses*. IV,37,1. In: Irenäus von Lyon: *Gegen die Häresien. Band IV*. 1997. 320-21.

¹⁴³ *Adversus haereses*. IV,37,3. In: Irenäus von Lyon: *Gegen die Häresien. Band IV*. 1997. 320-21.

kinyilvánítják Isten emberekhez intézett tanácsát is, amelyben arra int mindenkit, hogy önként engedelmeskedjen neki, és bátorít mindenkit, hogy őrizkedjen a hitetlenség bűnétől – anélkül azonban, hogy bárkit is kényszerítene.¹⁴⁴

Jusztinoszhoz és Irenaeushoz hasonlóan *Antiókhiai Theophilosz* is arról beszél, hogy Isten szabadnak teremtette az embert, azonban az emberi akarat szabadságának kérdéskörét a lélek halhatatlansága és az Isten-ember közötti kapcsolatrendszer kontextusába ágyazza. Eszerint Isten az embert olyannak teremtette, hogy szabadon választhatott az engedelmesség és az engedetlenség, illetve az ezzel járó halhatatlanság és halandóság között.¹⁴⁵ Mivel Theophilosz írásai meglehetősen töredékesen maradtak fent, nem tudhatjuk, hogy egyéb teológiai kérdések kontextusában is tárgyalta-e az emberi szabadság kérdését.

A kutatók megjegyzik, hogy a latin nyelvű keresztyén teológiában először *Tertullianus* (Kr.u. 160?-225?) használta a szabad akarat (*liberum arbitrium*) kifejezést.¹⁴⁶ Az ember szabad akaratánál fogva tud engedelmeskedni Teremtőjének, viszont ugyanezen képességénél fogva el is szakadhat tőle:¹⁴⁷ eszerint az ember a szabad akarat által vétkezett, amelyet „Isten ugyan ésszerűen adott, de az ember arra fordíthatta, amire akarta”.¹⁴⁸ Mivel tehát az ember szabad akarral rendelkezik, és ennél fogva sem Istent sem pedig az ördögöt nem vádolhatja döntéseinek következményeiért,¹⁴⁹ – amint azt az alábbi idézet is szemlélteti:

Azért még nem kell keménységet fogni Krisztusra bárkinek a szabad akarat alapon elkövetett vétkéért, mert így szól: „*íme eléd tettem a jót és a rosszat*” (MTörv 30,15 Sirák 15,18), válaszdd, ami a jó, ha nem tudod, mert nem akarsz – megmutatja, lehetséges volna számodra, ha akarnád, ugyanis döntésed elé tárta mindkettőt –, el kell állnod tőle, mert nem teszed akaratát.¹⁵⁰

¹⁴⁴ *Adversus haereses*. IV,37,3. In: Irenäus von Lyon: *Gegen die Häresien. Band IV*. 1997. 320-21.

¹⁴⁵ Quasten, Johannes: *Patrology*. Volume I., Christian Classics, Allen (Texas) 1983. 240-41.

¹⁴⁶ McGrath, Alistair: *Bevezetés a keresztény teológiába*. Osiris Kiadó, Budapest 1995. 329.

¹⁴⁷ Roberts, Robert: *The Theology of Tertullian*. Epworth Press 1924. Online elérhető: http://www.tertullian.org/articles/roberts_theology/roberts_08.htm (beolvasva: 2014. február 17.)

¹⁴⁸ Tertullianus: *Markion ellen*. II,9. In: Vanyó László (szerk.): *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók, XII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1986. 536.

¹⁴⁹ Dunn, Geoffrey: *Tertullian*. Routledge, London 2004. 26.

¹⁵⁰ Tertullianus: *Az egyszeri házasságról*. 14,9. In: Vanyó László (szerk.): *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók, XII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1986. 900.

A Tertullianus által fölvezetett megközelítés gyökerei mindenekelőtt a teremtestánszhoz nyúlnak vissza, és összekapcsolják az ember szabad akaratának etikai értelmezését az istenképűség kérdésével:

Úgy találom, hogy az embert Isten szabadnak, felelősnek, saját urának alkotta. Isten képét és hasonlatosságát benne semmi másban nem szemlélem inkább, mint e formájában és állapotában. Nem arra, hogy teste körvonalai szerint fejezi ki egységesen az Isten mását, hisz oly eltérő az emberi nem, hanem abban az állagában, amit magától az Istentől nyert, lélek szerint hordja Isten formája jelét, mint aki jót áll magáért, és megvan a szabad akarat, uralma. Ezt az állapotot rögzítette maga az akkor Isten-adta törvény is. Nem állított volna törvényt elébe, ha nem lett volna a törvénynek kijáró engedelmisség a saját hatalmában. Továbbá nem fenyegetné halál a törvénszegést, ha a törvény megvetését nem írná az ember szabad akaratára számlájára. Így a Teremtő későbbi törvényeiben is azt találod, hogy az ember elé tárják a jót és a rosszat, az életet és a halált, de az egész rendet a fegyelem terén parancsok szerint rendezve nem másként adja a hívó Isten, fenyegetve és buzdítva, mint az ember szempontjából szabad és akaratától függő tárgyat az engedelmisségre vagy visszautasításra.¹⁵¹

Jóllehet Tertullianus sem részletezi, milyen hatása volt a bűnesetnek a szabad akaratra, azt azonban egyértelműen érzékelteti, hogy a szabad akarat és a vele járó felelősség a bűneset után is fennmaradtak:

Isten teret engedett ugyanis a küzdesnek, hogy mint az ember ugyanezen szabad akaratával vesse ki az ellenségét, amivel a nyomába lépett, bizonyítva a saját – s nem az Isten – bűnét, és így az üdvöt méltóan, a győzelem által szerezze meg, a Sátán pedig annál keserűbben bünhődjék miatta, akit előzőleg kijátszott, és így őt legyőzve Isten annál jobbnak bizonyuljon, eltűrve, hogy az ember élőként dicsőségesebben térjen vissza a paradicsomba, hogy szakíthasson az élet fájából, mint élő.¹⁵²

Az a mód, ahogyan a kérdés etikai vetületét összekapcsolta az *imago Dei* kérdésével, érezteti: Tertullianus célja egyfelől vitán felül állóvá tenni Isten szentiségének, jóságának és tökéletes mindenhatóságának a kérdését, másfelől pedig a lehető legfokozottabban hangsúlyozni az ember Isten előtti felelősségét.

¹⁵¹ Tertullianus: *Markion ellen*. II,5. In: Vanyó László (szerk.): *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók, XII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1986. 530.

¹⁵² Tertullianus: *Markion ellen*. II,10. In: Vanyó László (szerk.): *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók, XII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1986. 538.

Quasten megjegyzi, hogy Tertullianus mindenek előtt a valentiniánusok antropológiájával szemben hangsúlyozta az ember szabad akaratát, rámutatva, hogy éppen a szabad akarat révén nem változhatatlan az emberi természet, ahogyan azt a valentiniánusok elképzelték.¹⁵³

Kálvin Pighius elleni vitairatában megemlíti, hogy Tertullianus foglalkozott a szabad akarat kérdésével, azt azonban megkérdőjelezi, hogy ezen állítások az ember bűneset utáni állapotára vonatkoznak-e. Bár a felvetett kérdésre nem ad konkrét választ, mégis érezteti, hogy véleménye szerint Tertullianus az ember „első állapotáról” beszél, illetve figyelmezteti címzettjét és olvasóit, hogy Tertullianus kijelentéseinek értékelése rendjén oda kell figyelni arra a kontextusra is, amelyben megfogalmazta ezeket, nevezetesen, hogy idézett művében éppen a markioniták eretnekségét cáfolja.¹⁵⁴ Azt azonban már nem említi, hogy ugyanabban a műben van olyan szakasz is, amely arról szól – amint azt már fentebb láttuk –, hogy a bűneset után is megmaradt a szabad akarat. Kálvinnak ez a megjegyzése a későbbiekben fontossá válik témánk szempontjából, ugyanis rávilágít Kálvin egyházatyákhoz való viszonyának nagyon is személyhez kötött oldalára.

Michael Frede filozófiatörténész megállapítása szerint **Órigenész** (Kr.u. 185-253) volt az első keresztyén teológus, aki rendszerezetten írt a szabad akarat kérdéséről.¹⁵⁵ Ő feltehetően Ammonius Saccas tanítványa volt, aki egyébként Plótinoszt is tanította. *A principiumokról* írott könyvében, amelyet kissé anakronisztikusan akár egy III. századi dogmatikának vagy rendszeres teológiai szakmunkának is lehet tekinteni, külön fejezetet szentel a szabad akarat (τὸ αὐτεξούσιον) kérdésének, sőt részletesen tárgyalja az angyalok és a sátán szabad akaratának kérdését is, mivel úgy véli, hogy ez egyike a legfontosabb kérdéseknek.¹⁵⁶ Valószínű, Órigenészt elsősorban az asztrális determinizmus és a sokféle gnosztikus irányzat elleni küzdelem motiválta, hogy ennyire részletesen foglalkozzon a szabad akarat kérdésével.¹⁵⁷ Csupán egy gondolat erejéig említjük meg, hogy Órigenész teológiájának egyik vitatott eleme, t.i. a Sátán üdvözülésének kérdése is a szabad akarat kérdéséhez kapcsolódik. A közvéleménnyel ellentétben Órigenész nem azt állította, hogy a Sátán üdvözülni

¹⁵³ Quasten, Johannes: *Patrology*. Volume II., Christian Classics, Allen (Texas) 1983. 287.

¹⁵⁴ Kálvin János: *Válasza Pighius Albertnek a szabad akaratról*. Pápa 1909. 76.

Kelly, John N. D.: *Early Christian Doctrines* (5th ed.). Continuum, London – New York 2000. 175.

¹⁵⁵ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 105.

¹⁵⁶ Órigenész: *A principiumokról*. III. 1,1.; II. Kötet. Szerk. Somos Róbert. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest 2003. 5. (Az idézés módja a továbbiakban: Órigenész: *A principiumokról*. Könyv, fejezet, szakasz. Kötet, oldalszám.)

¹⁵⁷ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 113.

fog, hanem azt, hogy üdvözülhet, mivel nem valamiféle „teremtési hiba” következtében lett gonosszá, hanem szabad akaratából bukott el,¹⁵⁸ következésképpen ugyancsak szabad akaratából meg is térhet – azonban nem akar.¹⁵⁹

Mi, mivel ez tartozik szorosan a témánkhoz, Órigenésznek csak az ember szabad akaratára vonatkozó gondolatait ismertetjük. Már az első könyv előszavában hangoztatja, hogy az ember szabad akaratával rendelkezik, és ennél fogva képes etikai szempontból nem semleges cselekedetek végrehajtására. Az a gondolat, hogy az ember Isten előtti felelőssége feltételezi a szabad akaratot,¹⁶⁰ nem új, már Órigenész kora előtt is találkozhatunk vele, például Tatianosznál vagy Aphrodisziázi Alexandrosznál.¹⁶¹ Véleménye szerint

a lélek saját valósággal és étellel bír, s midőn e világból eltávozik, érdeme szerint nyer viszonzást, s vagy az örök élet és boldogság lesz öröksége, ha cselekedetei folytán arra érdemessé válik, vagy pedig örök tűzre és büntetésre jut, ha átkos bűnei odataszítják. [...] egyértelmű az egyházi tanításban, hogy minden lélek értelmes, szabad választással és szabad akaratával rendelkezik, harcban áll a sáttánnal, az ő angyalaival és az ellenséges hatalmakkal, s ezek bűnökkel iparkodnak őt agyonnyomni, mi pedig helyesen és körültekintően élve, megkísérelhetjük megóvni magunkat az ilyen fajta bukástól.¹⁶²

Az idézet folytatásában, a fentebbi állítást magyarázva arról ír,¹⁶³ hogy az ember nincs alávetve a szükségyszerűségnek, és ennek megfelelően nem kényyszerül akarata ellenére jót vagy rosszat cselekedni. Hangsúlyozza, hogy a szabad akaratú lelkű ember (értsd: embert) egyes hatalmak ösztönözhetik ugyan a bűn megtételére, más hatalmak pedig üdvösségszerző cselekedetek

¹⁵⁸ Holliday, Lisa: Will Satan Be Saved? Reconsidering Origen's Theory of Volition in *Peri Archon*. In: *Vigiliae Christianae*. 63 (2009.). 2-3.

¹⁵⁹ Holliday, Lisa: Will Satan Be Saved? Reconsidering Origen's Theory of Volition in *Peri Archon*. In: *Vigiliae Christianae*. 63 (2009.). 5.

¹⁶⁰ Ld.: Quasten, Johannes: *Patrology*. Volume II., Christian Classics, Allen (Texas) 1983. 60.

¹⁶¹ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 107.

¹⁶² Órigenész: *A principiumokról*. I. Előszó,5.; I. Kötet, 34-35. Az idézet fennmaradt latin fordításának szövege: *Post haec jam quod anima substantiam vitamque habens propriam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae* [kiemelés a szerzőtől] *ac beatitudinis haereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint; sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit. [...] Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis; esse quoque ei certamen adversus diabolum et angelos ejus, contrariasque virtutes, ex eo quod illi peccatue eam onerare contendat, nos vero si recte consulteque vivamus, ab hujusmodi onere nos exuere conemur.* Origenes: *De principiis*. In Migne PG 11,118.

¹⁶³ Órigenész: *A principiumokról*. I. Előszó,5.; I. Kötet, 35.

véghezvitelére, az ember azonban semmiképpen sem kényszerül szükségszerűség folytán jól vagy rosszul cselekedni. Az imádságról írt művében (*De oratione, περὶ εὐχῆς*) éppen az ember szabad akaratával indokolja az imádkozás szükségességét¹⁶⁴ és cáfolja azokat, akik szerint nem szükséges imádkozni, mert úgymond Isten előre tudja, mire van szükségünk, vagy, mert Isten eleve elrendelte, mi történjen minden emberrel. Órigenész szerint tehát szabad akarat (τὸ αὐτεξούσιον) tehát az ember Istentől kapott képessége (ereje), amely azonban – amint Lisa Holliday értelmezi – ugyanakkor Isten erejének tökéletlen tükröződése.¹⁶⁵ Órigenész szerint az ember mind jó, mind pedig rossz cselekedetek véghezvitelére fordíthatja ezt a képességét, és természetszerűen az ember által véghezvitt cselekedetekért nem Isten, hanem maga az ember felelős.

Órigenész szerint számtalan (μυρία) szentírásbeli lókus egyértelműen tanúskodik az ember szabad akaratáról.¹⁶⁶ Az általa felsorolt igehelyeket (Mik 6,8; 5Móz 30,19; Ézs 1,19; Mt 5,22.28.39; Mt 7,24-26; Mt 25,34.41; Róma 2,4-10) olyan fényben tünteti fel, mint amelyek azt igazolják, hogy a szabad akaratot nem csupán az emberi felelősség kontextusában kell értelmeznünk, hanem egyúttal aktív teológiai tényezőként kell kezelnünk. Ez által azt sejteti, hogy a bűneset miatt Istentől eltávolodott ember a szabad akaratának hasznosítása révén képes visszatérni Istenhez. Mintha csak ezt mondaná: miután az emberiség már olyan messze eltávolodott Istentől a bűnbeesésével, már csakis a szabad akaratával képes visszatérni hozzá akár jelenlegi életében, vagy egy következőben, egy másik testben. Az Órigenész-kutatók hangsúlyozzák, hogy a szabad akatról alkotott ilyen elképzelése nem zárja ki, vagy nem semmisíti meg Isten kegyelmét: a Róma 9,16 magyarázatában Órigenész úgy beszél a szabad akatról és az isteni kegyelemről, mint amelyek kölcsönösen kiegészítik egymást, Isten kegyelmének mértéke azonban egyfelől messze felülmúlja az ember szabad akaratát,¹⁶⁷ másfelől pedig a kegyelmes Isten tiszteletben tartja azt (t.i. az ember szabad akaratát).¹⁶⁸ A szabad akatról alkotott felfogásával Órigenész elsősorban azt az elképzelést akarja megcáfolni és kizárni, hogy az ember üdvözülését (vagy éppen elkárhozását) alapvetően természete határozza meg, nem pedig cselekedetei.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Ld.: Quasten, Johannes: *Patrology*. Volume II., Christian Classics, Allen (Texas) 1983. 66.

¹⁶⁵ Holliday, Lisa: Will Satan Be Saved? Reconsidering Origen's Theory of Volition in *Peri Archon*. In: *Vigiliae Christianae*. 63 (2009.). 13.; Órigenész: *A principiumokról*. III. 1,20.; II. Kötet, 30-31.

¹⁶⁶ Órigenész: *A principiumokról*. III. 1,6.; II. Kötet, 9-10.

¹⁶⁷ Trigg, Joseph: *Origen*. Routledge, London 1998. 29.

¹⁶⁸ Trigg, Joseph: *Origen*. Routledge, London 1998. 63.

¹⁶⁹ Holliday, Lisa: Will Satan Be Saved? Reconsidering Origen's Theory of Volition in *Peri Archon*. In: *Vigiliae Christianae*. 63 (2009.). 12.

Mivel Órigenész szerint az ember szabad akarata és ebből fakadó cselekedetei az üdvösség elnyerésének mintegy aktív teológiai tényezői, fontos röviden megemlítenünk, hogyan gondolkodott Órigenész az eredendő bűn kérdéséről. Legelőször azt kell tisztáznunk, hogy Órigenész számára az eredendő bűn, illetve a „mert Ádámban mindnyájan vétkeztünk” (Róma 5,12) bibliai kijelentés nem ugyanazt jelentette, mint másfél-két évszázaddal később Augustinus számára.¹⁷⁰ Míg Augustinus számára a bűn átörökítését jelenti, Órigenész számára egyszerűen a bűn egyetemességét, az emberi nem közös, nagy veszteségét¹⁷¹ körülíró fogalomként jelenik meg. Ádámot az tette a szenvedélyek és vágyak rabszolgájává, hogy tekintetét a mennyei dolgok feletti elmélkedésről a földi dolgokra fordította. Ezáltal az Isten képére teremtett emberből a test bölcsessége szerint élő földi ember lett,¹⁷² azonban akaratának szabadsága nem szűnt meg. Laporte azonban hangsúlyozza, hogy Órigenész szerint ezt a veszteséget ellensúlyozza az Ige kezdettől fogva állandó jelenléte a világban, a Törvény ajándéka, és nem utolsó sorban a próféták, majd pedig Krisztus küldetése.¹⁷³

Órigenész híres teológiai ellenfele **Methodiosz**¹⁷⁴ is foglalkozott a szabad akarat kérdésével, művei között pedig egy értekezést is találunk ebben a témakörben (περὶ τοῦ ἀντεξουσίου), amely nagyrészt görög töredékekben maradt ránk, illetve ismeretes egy majdnem teljes szlavón verziója is. Ebben a szerző azt kívánja bizonyítani, hogy egyedül az ember szabad akarata felelős a világban jelenlévő gonoszért, mivel az nem származhat Istentől, és ezért nem is lehet örökkévaló.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Laporte Jean: Models from Philo in Origen's teaching on original sin. In: *Laval théologique et philosophique*, 44/2 (1988), 191.

¹⁷¹ Laporte Jean: Models from Philo in Origen's teaching on original sin. In: *Laval théologique et philosophique*, 44/2 (1988), 202.

¹⁷² Laporte Jean: Models from Philo in Origen's teaching on original sin. In: *Laval théologique et philosophique*, 44/2 (1988), 197-98.

¹⁷³ Laporte Jean: Models from Philo in Origen's teaching on original sin. In: *Laval théologique et philosophique*, 44/2 (1988), 202.

¹⁷⁴ Mivel Euszebiosz egyháztörténete nem említi, életéről meglehetősen keveset tudunk. Valószínű, hogy a rendkívül nagy műveltségű férfi a makedóniai Filippi püspöke volt, és Kr.u. 311-ben halt mártírhalt.

¹⁷⁵ Quasten, Johannes: *Patrology*. Volume II., Christian Classics, Allen (Texas) 1983. 133.

4. A szabad akaratról szóló tanítás a keleti teológiában, különös tekintettel Khrüszosztomoszra

Az óegyházi tanítást összefoglaló művében Kelly hangsúlyozza: a keleti egyházatyák (itt főként a kappadókiai atyákra és Khrüszosztomoszra gondol) egybehangzóan tanítják, hogy a bűneset előtt az embernek tökéletes szabadságban volt része, és hogy nem szükségszerűen bukott el, hanem a szabad akarral való visszaélés miatt.¹⁷⁶ Ennek eredménye lett a halandóság, a tudatlanság, a fájdalomnak és betegségeknek való alávetettség, illetve az akarat gyengesége és a kívánságnak való alávetettsége. Műveikből az is kiderül, folytatja Kelly a gondolatsort, hogy a bűneset után is megmaradt szabad akarat minden cselekedeti bűn gyökere, és ez által az ember felelős cselekedeteiért. A kutatók úgy vélik: többek között Nazianzoszi Gergely és Khrüszosztomosz művei arra engednek következtetni, hogy mind az isteni kegyelem, mind pedig az ember szabad akarata aktív teológiai tényező az üdvösség elérését illetően.¹⁷⁷ A jó cselekedetek véghezviteléhez ugyanis szükség van Isten segítségére, nélküle az ember képtelen jót cselekedni; s jóllehet Isten kegyelme vezeti az embert a jó cselekvésére, mégsem kapcsolja ki az ember szabad akaratát, hanem inkább együttműködik (συνπράττει) vele az üdvösség elérése érdekében.

Emesza püspöke, *Nemesziosz*, *Az ember természetéről* írt hosszú értekezésében külön fejezetet szentel a szabad akarat kérdéskörének. Érvrendszerében kiemelt szerepet kapnak a pogány filozófusok állításai, amelyeket tényként kezel, és amelyeket felhasználva igyekeznek megtalálni a filozófia és a Szentírás közötti összhangot. Ily módon a kontextus is, amelyben a kérdést tárgyalja, elsősorban filozófiai, bár kétségtelenül megvannak a maga teológiai vonásai is. Alapállítása, hogy bizonyos dolgok cselekvésének megfontolása az ember hatalmában áll. Erről a következőképpen vélekedik:

Azoknak a dolgoknak, amelyeknek működése hatalmunkban van, a cselekvése is hatalmunkban van, a hatalmunkban lévő működéseknek megfelelően. Hatalmunkban van az erényeknek megfelelő működés, tehát az erények is hatalmunkban vannak. Az, hogy az erényeknek megfelelő működés rajtunk áll, kiviláglik abból, amit Arisztotelész találóan mond az erkölcsi erényekről: amit cselekvéssel tanulunk, megtanulva cselekedjük. Ha megtanulunk ural-

¹⁷⁶ Kelly, John N. D.: *Early Christian Doctrines* (5th ed.). Continuum, London – New York 2000. 349.

¹⁷⁷ Kelly, John N. D.: *Early Christian Doctrines* (5th ed.). Continuum, London – New York 2000. 349.

codni az élvezetek fölött, akkor mértékletessé válunk, mértékletessé válva pedig uralkodunk az élvezeteken. Így is lehet mondani: mindenki egyetért abban, hogy a gyakorlás és a szorgalom rajtunk múlik. [...]

Ha pedig a gyakorlás a készség alapja, és a gyakorlás hatalmunkban áll, akkor a készség is hatalmunkban van. Annak viszont, aminek a készsége a birtokunkban van, a megtevése is, a készségnek megfelelően, rajtunk múlik, mert a cselekedetek megfelelnek a készségeknek. Annak, aki készséges az igazságosságra, a tettei is igazságosak lesznek, az igazságtalannak pedig a tettei is igazságtalanok lesznek. Rajtunk áll tehát, hogy igazságosak vagy igazságtalanok vagyunk. [...]

Továbbá, ha semmi sincs hatalmunkban, fölöslegese a törvények, márpedig minden nép természetszerűleg bizonyos törvényekkel él, tudván, hogy hatalmában áll megtenni azt, amit törvénybe foglal. [...] A hatalmunkban álló cselekedetekről való tudás természettől fogva megvan tehát mindegyikünkben.¹⁷⁸

Arról, hogy mely dolgok állnak az ember hatalmában, azaz hol van a szabad akarat határa, a következőket állítja:

Hátra van még, hogy megmondjuk, mely dolgok vannak hatalmunkban. Általánosságban azt mondhatjuk tehát, mindaz, amit önként viszünk végbe, hatalmunkban van. Nem beszélhetnénk önkéntes cselekedetről, ha az nem állna hatalmunkban. Egyszerűen az, amit dicséret vagy elmarasztalás követ, s amire intelem és törvény van, rajtunk múlik, amint már fentebb kimutattuk. Sajátosan hatalmunkban vannak a lélek dolgai mind, s azok, amelyeket megfontolunk. [...] Hatalmunkban vannak tehát a mesterségeknek megfelelő tevékenységek, az erények, és minden olyan cselekvés, mely a lélekre és az értelemre tartozik.¹⁷⁹

Nemesziosz szerint a szabad akarat közvetlenül együtt jár az értelmességgel,¹⁸⁰ márpedig – írja Nemesziosz – Isten értelmes lénynek alkotta meg az embert. Érvelésének egyértelmű célja – mint azt már az I-III. századok között élt íróknál is láttuk, az ember Isten előtti felelősségének hangsúlyozása. Annak

¹⁷⁸ Nemesziosz: Az ember természetéről. 39. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről*. II. kötet. Atlantisz Kiadó, Budapest. 113-14.

¹⁷⁹ Nemesziosz: *Az ember természetéről*. 40. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről*. II. kötet. Atlantisz Kiadó, Budapest. 114-15.

¹⁸⁰ Nemesziosz: *Az ember természetéről*. 41. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről*. II. kötet. Atlantisz Kiadó, Budapest. 117.

oka, hogy az ember igazságtalanná válhat, vagy hogy megvetheti az erényeket, nem Istenben keresendő, sem az ember képességeiben, hanem a készségekben.¹⁸¹ Nemesziosz szerint ugyanis egy és ugyanaz a képesség választ az igazmondás és a hazugság között, vagy a mértéktelenség és a józan élet között. A különbség mindössze annyi, hogy kinek mire van készsége, illetve ki mit gyakorolt inkább. Ily módon a rossz oka a rossz neveltetés és az ezzel szerzett rosszra való készség.

Jóllehet Kálvin egyszer sem idézi Nemesziosz írásait, azért mutattuk be ennyire részletesen a szabad akaratról alkotott felfogását, mert gondolatainak megfogalmazása közben odafigyelt az elvi kérdésekre is, és az általa leírtakat majd Khrüszosztomosz esetében is nyugodt lelkiismerettel tekinthetjük a tanítás ideológiai hátterének.

Nüsszai Gergely *Az ember teremtéséről* írt értekezésében hangsúlyozza, hogy az erény önkéntes és szabad elhatározáson alapul, kényszerűség és erőszak eredménye erény nem lehet (τὸ δὲ κατηναγκασμένον καὶ βεβιασμένον ἀρετὴ εἶναι οὐ δύναται).¹⁸² Ez a gondolat különösen azért fontos, mert az Institutió elemzett fejezeteiben fellelhető Khrüszosztomosz-idézetek között is megtalálható, és betekintést enged abba a sajátosan keleti lelkiségbe, illetve kegyességi hagyományba, amelyből kiszakítva nem értelmezhetjük helyesen gondolataikat. A szabad akarat és a rossz eredete kérdéskörének kapcsolatát illetően Nüsszai Gergelynél is – akárcsak Nemesziosznál – kiemelt szerephez jutnak a készségek (vonzalmak). Isten ugyanis előre tudta, hogy az ember szabad akarata és önrendelkezése révén milyen irányba fog vonzódni.¹⁸³

Khrüszosztomosz szabad akaratról alkotott felfogása tökéletesen illeszkedik a keleti teológiai hagyományba. Írásainak túlnyomó többsége homília, illetve gyakorlati bibliamagyarázat, amelyekben elsősorban nem a teológiai tantételek részletes kifejtése, hanem inkább gyakorlati, vagy – kissé anakronisztikusan fogalmazva – gyülekezetépítési szempontok hangsúlyosak. Ennek megfelelően a szabad akaratról is úgy beszél, hogy közben az élet megszentelésére és Isten akaratának cselekvésére ösztönzi hallgatóit. Khrüszosztomosz munkásságának kutatói hangsúlyozzák, hogy a császárváros pátriárkája az órigenészi (olykor túlzott) allegorizálástól mentes exegetikai munkásságra építve állította: a bűneset után nem gyengült meg az ember szabad akarata; ez

¹⁸¹ Nemesziosz: *Az ember természetéről*. 41. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről*. II. kötet. Atlantisz Kiadó, Budapest. 119.

¹⁸² Nüsszai Gergely: *Az ember teremtéséről*. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről*. I. kötet. Atlantisz Kiadó, Budapest. 212.; Migne PG 44,184.

¹⁸³ Nüsszai Gergely: *Az ember teremtéséről*. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről*. I. kötet. Atlantisz Kiadó, Budapest. 212.

azonban semmiképpen sem azt jelenti, sértetlen maradt volna, hanem minde- nek előtt arra utal, hogy az ember képes szabadon eldönteni: elfogadja-e az Isten által felkínált kegyelmet, vagy sem.¹⁸⁴

Khrüszosztomosz homíliáiban megfigyelhetjük, hogy véleménye szerint Isten és ember sajátos módon együttműködik az üdvösség eléréséért, azt a pon- tot azonban, ahol véget ér az emberi hozzájárulás és elkezdődik az Istené, ne- héz meghatározni.¹⁸⁵ Ezt a sajátos kapcsolatot egyértelműen mutatja be az alábbi idézet:¹⁸⁶

Πάντα μὲν ἐπὶ τῷ Θεῷ· ἀλλ’ οὐχ οὕτως, ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν βλάπτεσθαι. Εἰ τοίνυν ἐπὶ τῷ Θεῷ, φησὶ, τί ἡμᾶς αἰτιᾶται; Διὰ τοῦτο εἶπον, Οὐχ οὕτως, ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν βλάπτεσθαι. Ἐφ’ ἡμῖν ἐστι τοίνυν, καὶ ἐπ’ αὐτῷ· δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἐλέσθαι τὰ ἀγαθὰ, καὶ ὅτε ἐλώμεθα ἡμεῖς, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ’ ἑαυτοῦ εἰσάγει.

Οὐ προφθάνει τὰς ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμήνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν· ὅταν δὲ ἡμεῖς ἐλώμεθα, τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν ἡμῖν.

Egyrészt minden Istenen [múlik], de nem úgy, hogy kárt szenvedjen függet- lenségünk. De mondhatja valaki: ha Is- tenen [múlik], miért vádol minket? Ezért mondtam: nem úgy, hogy kárt szenvedjen függetlenségünk. Rajtunk múlik tehát, ám ugyanakkor Istenen is: nekünk kell ugyanis először a jót vá- lasztanunk, és mihelyt választottunk, Ő is megteszi, ami rajta múlik.

Nem vág elébe a mi akaratunknak, ne- hogy megkárosítsa függetlenségünket, mihelyt azonban választottunk, sok se- gítségét nyújt nekünk.

Pál apostol kijelentését pedig, mely szerint „nem azé, aki akarja, sem nem azé, aki fut, ha nem a könyörülő Istené” a kutatók szerint egyszerűen szó- noki fordulatként értelmezi,¹⁸⁷ amellyel az, aki a munka nagyobb részét elvé- gezte, a teljes munkát önmagának tulajdonítja. Arról ír ugyanis az imént idézett homíliában, hogy ezzel a kijelentéssel Pál egyszerűen alázatra inti olvasóit, és megóvni akarja őket az elbizkodottságotól, ugyanis ha Isten nem segítette volna őket, hiába akarták a jót, hiába küzdöttek a nemes célért.¹⁸⁸ David Bradshaw

¹⁸⁴ Eppling, Christopher: *A Study of the Patristic Doctrine of Free Will*. ProQuest, 2009. 117.

¹⁸⁵ Ld. David Bradshaw 2007-ben tartott előadását: Bradshaw, David: *St John Chrysostom on Grace and Free Will*. Forrás: http://www.russianorthodox-stl.org/grace_freewill.html (beol- vasva: 2014. április 29.)

¹⁸⁶ Ioannes Chrysostomus: *In epistulam ad Hebraeos. Homilia XII*. In: Migne PG 63,99.

¹⁸⁷ Bradshaw, David: *St John Chrysostom on Grace and Free Will*. Forrás: http://www.russianorthodox-stl.org/grace_freewill.html (beolvasva: 2014. április 29.)

¹⁸⁸ Ioannes Chrysostomus: *In epistulam ad Hebraeos. Homilia XII*. In: Migne PG 63,100.

megfigyelése szerint a történelem során némelyek – közöttük Kálvin is – szemére vetették Khrüszosztomosznak, hogy túlzott jelentőséget tulajdonít az emberi választásnak, és keveset az isteni kegyelemnek. Bradshaw figyelmeztet, hogy ha tisztán akarunk látni, a maga összetettségében kell vizsgálnunk az emberi választás kérdését,¹⁸⁹ és ennek megfelelően óvakodnunk kell az elhamarkodott ítélethozataltól. Véleményünk szerint, ha a maga összetettségében vizsgáljuk az isteni kegyelem és az emberi akarat egymáshoz való viszonyának kérdését, nem releváns az a problémafelvetés, hogy melyik előzi meg a másikat, illetve melyik hangsúlyosabb a másiknál. Khrüszosztomosz célkitűzése ugyanis az volt, hogy az ember választási szabadságának és felelősségének hangsúlyozásával elhárítson minden olyan szorongást és félelmet, amely megakadályozhatja hallgatóit a jó cselekvésében és az Isten akaratához igazodó életforma megvalósításában.

5. Augustinus és a pelagiánusok vitája

A szabad akaratról szóló tanítás egységesítése iránti igény az V. században vált igazán aktuálissá, az úgynevezett pelagiánus eretnekséggel szemben. Jóllehet az egyháztörténet Augustinus és Pelagius közötti vitáról beszél, rögtön az elején pontosítanunk kell, hogy Hippo Regius püspöke tulajdonképpen nem Pelagiusszal vitázott, hanem a neki tulajdonított tanítással, illetve a Pelagius nézeteit továbbgondoló tanítványokkal (Coelestius, Eclanumi Julianus, stb.).

5a) Ki volt Pelagius?

Pelagius életéről keveset tudunk.¹⁹⁰ 350/354 körül született, ír származású volt, és a brit szigetekről érkezett/menekült Rómába 384 körül, ahol a sok reformszellemű aszketikus közösség egyikének vezetője lett. Fő szándéka az volt, hogy megújítsa a laza erkölcsű, pusztán vallásosságban kimerülő római

¹⁸⁹ Bradshaw, David: *St John Chrysostom on Grace and Free Will*. Forrás: http://www.russianorthodox-stl.org/grace_freewill.html (beolvasva: 2014. április 29.)

¹⁹⁰ Pelagius életrajzi adatairól magyar nyelven elsősorban Vanyó László (Vanyó László: *Ókeresztény írók lexikona*. Szent István Társulat, Budapest 2004. 394-395) illetve a Pásztori-Kupán István (Pásztori-Kupán István: *Életpasztorlati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában*. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 351-369.) tanulmányaiban olvashatunk.

életet, és az volt, hogy az embereknek megtanítsa az Istentől kapott kegyelemmel és a döntés felelősségével való helyes éleést. Átlátta ugyanis, hogy elkerülhetetlenül erkölcsi romláshoz vezet, ha az emberek a tettekért való felelősséget az emberi gyarlóságra hárítják és túlságosan nagy hangsúlyt fektetnek az isteni kegyelemre. Római tartózkodása idején szigorú aszketikus élete, hiteles kegyessége nagy tekintélyt szerzett neki, olyannyira, hogy későbbi „ellenfele”, Augustinus is nagy elismeréssel ír róla, és szent férfiúnak nevezi, akinek nem kevés előmenetele van a keresztyén életben.¹⁹¹ 411 körül Afrikába utazott, ahol Augustinusszal szeretett volna találkozni, ám a püspök épp nem volt otthon. Pelagius nem várta meg Augustinus hazaérkezését, hanem tovább hajózott a Szentföld felé.

Vanyó László megjegyzi, hogy Pelagius gondolkodásmódjának alakulására elsősorban az Ambrosiaster néven ismert iratcsoport hatott. Feltételezése szerint mivel Pelagius nem ismerte jól a görög nyelvet, (Vanyó) vitatkozik azokkal a kutatókkal, akik szerint Pelagius Alexandriai Kelemen, Mopszvesztiai Theodórosz és Khrüszosztomosz írásainak tanulmányozása révén alakította ki felfogását.¹⁹² Ezzel szemben Pásztori-Kupán István más forrásokra hivatkozva arról ír, hogy Pelagius éppen Augustinusszal ellentétben görögül is folyékonyan beszélt.¹⁹³ Így nem kizárt, hogy bizonyos mértékben ismerhette a görög szerzők írásait is. Felfogását azonban minden bizonnyal nem csupán olvasmányai határozták meg, hanem mindenekelőtt az otthonról hozott ír-kelta háttérű életfelfogás és kegyességi modell, amelynek szerves része volt a személyes léletszentség megkövetelése, illetve az egyén és Isten egymástól elválaszthatatlan kapcsolatának magától értetődő feltételezése.¹⁹⁴ Antropológiája ugyanis – Augustinusszal ellentétben –

nem annyira Isten és az ember áthidalhatatlan különbözőségére, hanem inkább kettejük közösségére épült: az ember éppen azért nem gondolkozhat Istentől elszakítottan önmaga felől, mivel tőle kapta azt a szabad akaratát, amellyel Teremtőjéhez fordulhat. Pelagius szerint ez az odafordulás nem valamiféle Istentől független megvalósítást vagy külön érdemet jelent [...], hanem azt, hogy

¹⁹¹ Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 357.; Augustinus: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 3,1. In: Migne PL 44,185.

¹⁹² Vanyó László: *Ókeresztény írók lexikona*. Szent István Társulat, Budapest 2004. 395.

¹⁹³ Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 357.

¹⁹⁴ Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk*. Napoca Star Kiadó és Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 85-86.

az ember valóban felelős a döntéséért, önmeghatározásáért és a tökéletességre való tudatos törekvéséért.¹⁹⁵

Pásztori-Kupán István megemlíti, hogy ez a kegyességi modell egyfelől sok szempontból különbözött a nyugati hagyománytól és gyakorlattól, másfelől pedig közel állt a keleti görög, szír, szkíta, stb. felfogáshoz.¹⁹⁶ Ezt a feltételezést támasztja alá, hogy a kelta eredetű népek hagyományában nagyon elevenen él a szkítákkal való kapcsolat. Példaként megemlíthető, hogy az 1320. április 6-án keltezett Skót¹⁹⁷ Függetlenségi Nyilatkozatban (Declaration of Arbroath) a következő mondat olvasható:¹⁹⁸

<p>Scimus, Sanctissime Pater et Domine, et ex antiquorum gestis et libris Colligimus quod inter Ceteras naciones egregias nostra scilicet Scottorum nacio multis preconijs fuerit insignita, que de Maiori Schithia per Mare tirenum et Columpnas Herculis transiens et in Hispania inter ferocissimas gentes per multa temporum curricula Residens a nullis quantumcumque barbaricis poterat allicubi gentibus subiugari.</p>	<p>Most Holy Father, we know and from the chronicles and books of the ancients we find that among other famous nations our own, the Scots, has been graced with widespread renown. It journeyed from Greater Scythia by way of the Tyrrhenian Sea and the Pillars of Hercules, and dwelt for a long course of time in Spain among the most savage peoples, but nowhere could it be subdued by any people, however barbarous.</p>	<p>Urunk és Szentatyánk, tudjuk és ismerjük a régiek krónikáiból és könyveiből, hogy a mi skót nemzetünk, más jeles nemzetekhez hasonlóan sok kiváló jellemvonással bír. Nagyobb Szkíthiából elindulva, a Tyrrhén tengeren és Hercules Oszlopián túljutva, hosszú ideig lakott Hispaniában a legkegyetlenebb népek között, azonban egyetlen, bármennyire is barbár nép sem tudta leigázni .</p>
--	--	---

Mivel a nyugati hagyomány emlőin nevelkedett teológusok képtelenek voltak bármit is kezdeni a sajátjuktól gyökeresen különböző kegyességi modell

¹⁹⁵ Ld.: Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 364-65.

¹⁹⁶ Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 356.

¹⁹⁷ Azért idézzük ehelyütt a Skót Függetlenségi Nyilatkozatot, mert a késő ókorban mind a skótok, mind pedig az írek őseit a scotus megnevezéssel jelölték.

¹⁹⁸ A Nyilatkozat latin szövege és angol fordítása megtalálható és elérhető a Skót Nemzeti Levéltár honlapján: <http://www.nas.gov.uk/about/090401.asp> (beolvasva: 2014. március 18.)

által felvetett kérdésekkel, ebből szinte természetszerűen következett, hogy Pelagius és tanítványai előbb-utóbb eretnokség gyanújába keveredtek. Sőt mi több, azt sem zárhatjuk ki (ez csupán e sorok írójának feltételezése), hogy itt is, akár csak sok más esetben, az eretneknek nyilvánítás folyamatát nem annyira teológiai, mint inkább egyházipolitikai tényezők határozták meg.

5b) *Chronicarum testimonium*

A teológiai közvélemény, Paulinus milánói diakónus nyomán általában a következő vádpontokat írja (Pelagius és) a pelagianizmus rovására:¹⁹⁹

1. A halandónak teremtett Ádám akár bünt követett volna el, akár nem, meghalt volna.
2. Ádám bűne csak öneki ártott, nem az egész emberi nemnek.
3. Az újszülöttek ugyanabban az állapotban vannak, mint amelyben Ádám volt a bűneset előtt.
4. Nem az egész emberi faj hal meg Ádám halála vagy bűnbeesése miatt; mint ahogyan nem az egész emberi faj támad fel Krisztus feltámadása által.
5. A törvény éppen úgy a mennyek országába vezet, mint az evangélium.
6. Már az Úr jövedele előtt is voltak büntelen, azaz bűn nélküli emberek.

Pelagius tanítványának és barátjának, Coelestiusnak a 411-es vagy 412-es Karthágói zsinaton ezek ellen vádpontok ellen kellett védekeznie. A nem minden esetben szavahihető Marius Mercator *Feljegyzések Aeclanumi Julianus írásaihoz* című művében felsorolja ugyanezeket a vádpontokat, és egy egészen új elemmel bővíti, mely szerint az újszülötteknek akkor is örök életük van, ha nem keresztelik meg őket.²⁰⁰

E vádpontokból szinte természetszerűen következik, hogy az erkölcsi rossz legyőzésében fontos szerepe van az emberi akaratnak, amely (mint aktív

¹⁹⁹ Idézi: Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 359.

Ld. a 411-12-es karthágói zsinatról fennmaradt dokumentumokat: Concilium Carthaginense contra Pelagianos I. Marii Mercatoris Servi Christi Commonitorium. In: Mansi, Johannes Dominicus: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima colectio*. Tomus quartus. Florentiae 1760. 293.

²⁰⁰ Idézi: Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 360.

Marius Mercator: *Liber subnotationum in verba Juliani*. Migne PL 48,114-16.

teológiai tényező) szabadon fordulhat a jó vagy a rossz felé. Az ember természetében ugyanis megvan a jóra való képesség, az akarat pedig önmagában elég erős a döntéshez, s jutalmát is ezért a döntésért kapja. Ennek megfelelően a bűn szabad akaratú, megfontolt cselekedet, amely nem örökölhető a természettel. Következésképpen tudatos, személyes hozzájárulás nélkül nem lehet bűnről beszélni. Ily módon Ádám bűnének semmi egyéb következménye nem lett az emberiség számára, mint az, hogy végzetes példává vált.

A történészek egybehangzó állítása szerint Augustinus hamar felfedezte a tan veszélyességét, és megkezdte irodalmi téren Pelagius nézeteinek megcáfolását. Az egyháztörténetírás e teológiai „vita” legfontosabb eseményeiként a következőket tartja számon: 412-ben részben Augustinusnak köszönhetően egy karthágói zsinaton kivizsgálták és elítélték Pelagiust, tanítványait és tanítását, és ezt követően több észak-afrikai zsinaton született kárhóztató ítélet velük szemben. Pelagius hírneve a karthágói ítélet ellenére sem csökkent, továbbra is úgy tartották számon, mint az egyik legerkölsőbb tanítót. Annak ellenére, hogy Augustinus 413-ig még mindig tisztelettel beszélt róla, írásaiiban egyre keményebb hangon válaszolt Pelagius „támadásaira”. Miután Hieronymus ösztönzésére Orosius hispaniai pap Pelagius ellen hangolta a levantei térség keresztyén egyházainak közvéleményét, és nyilvánosságra hozta, hogy Pelagiust és Coelestiust az afrikai zsinatok eretnokség miatt elítélték, a palesztinai püspökök 415-ben Dioszpolisban zsinatot tartottak, ahol megtárgyalták Pelagius ügyét. Vanyó László szerint Pelagius ekkor elhatárolta magát Coelestiustól, a zsinati atyákat pedig meggyőzte arról, hogy véleménye szerint az isteni kegyelem szükséges a jó cselekedetekhez, és az ember feltétlen felelősséggel tartozik szabad akaratú cselekedeteiért. Augustinus ekkor ravasznak és tisztességtelennek bélyegezte Pelagiust, mivel nem fejtette ki világosan, hogy mit ért az isteni kegyelmen.²⁰¹ Az afrikai püspökök annak érdekében, hogy a helyi zsinatok határozatának nagyobb érvényt szerezzenek, Ince pápához (402-417) terjesztették az ügyet, aki a jegyzőkönyv elolvasása után kiközösítette a pelagianusokat.

417-ben meghalt I. Ince, helyét Zosimus (417-418) foglalta el. Coelestius Rómába utazott, és személyesen tárta ügyét a pápa elé, Pelagius pedig Jeruzsálemből küldte el újabb értekezését a szabad akaratról. Zosimus Coelestius hitvallásának és a Pelagius értekezéséből sugárzó nemes erkölcsiség hatására ortodoxnak nyilvánította Pelagiust és Coelestiust, majd tudatta az afrikai püspökökkel, hogy a pelagianizmus kérdésében hozott határozatuk nem megalapozott. Az afrikai püspökök nemtetszéssel fogadták Zosimus döntését. Sérelmeztek, hogy a pápa beleszól az afrikai egyház belső ügyeibe, holott az független a római püspökségtől. A pápa habozását kihasználva Augustinus és pártja a

²⁰¹ Vanyó László: *Ókeresztény írók lexikona*. Szent István Társulat, Budapest 2004. 80.

császárhoz fellebbezett. 418-ban egy császári rendelet kitiltotta a pelágiánusokat Rómából, azzal az indoklással, hogy azok veszélyeztetik a békét. 419-ben Zosimus pápa véglegesen vereséget szenvedett, egy egyházpolitikai esemény kapcsán, és rákényszerült Pelagius és Caelestius kárhóztatására. Pelagius és követői erre az alexandriai és a konstantinápolyi pátriárkákhöz fellebbeztek, majd 431-ben, az efézusi zsinaton, a pápai legátusok megérkezése után, Alexandriai Kírilloz elnöklete alatt született meg ellenük a végleges kárhóztató ítélet.

5c) Augustinus tanítása a szabad akaratról

A teológiai közvélemény szerint Augustinus Pelagius tanításával szemben megfogalmazta azt a tanítást, amelyet a későbbiekben sokan vitattak ugyan, ám amely – még ha bizonyos mértékig át is alakult az idők során – mégis meghatározta a középkori dogmafejlődést. Másfelől látnunk kell, hogy Augustinus tanítása rendkívül összetett, és alkotói korszakaitól függően változnak a hangsúlyok, illetve esetenként bizonyos részletei teljesen újrafogalmazva jelennek meg.

A szabad akarat kérdésének augustinusi megközelítését a jól ismert négyes kategória-rendszerben szokták összefoglalni, amely megkülönbözteti az ember bűneset előtti, bűneset utáni, megváltás utáni és megdicsőülés utáni állapotát. Eszerint:

- Ante lapsum Adam potuit peccare et non peccare (= a bűneset előtt Ádám tudott vétkezni és nem vétkezni);
- Post lapsum non possit non peccare (= a bűneset után az ember nem tud nem vétkezni);
- Post regenerationem possit non peccare (= a megváltás után tud nem vétkezni);
- Post glorificationem non possit peccare (= a megdicsőülés után nem tud vétkezni).

Általánosságban elmondható,²⁰² hogy Augustinus szerint Ádám bűne az egész emberiségre kiterjedt, és ezt a bűnt a nemzésnél jelen levő ösztönös testi vágyakozás közvetíti. Ilyenként Ádám bukása az egész emberi nem bukását jelenti. Augustinus is elfogadta azt az általános tanítást, miszerint a bűn összefügg az ember akaratával, és ahhoz, hogy az ember választani tudjon a jó ér a

²⁰² A teológiai közvéleményben „élő” augustinusi felfogást főként Vanyó László és Jos Colijn munkái alapján mutatjuk be. Mivel nagyrészt általános jellegű információkról van szó, a felhasznált forrásműveket csak ehelyütt nevezzük meg.

Vanyó László: *Ókeresztény írók lexikona*. Szent István Társulat, Budapest 2004. 81-83.;
Colijn, Jos: *Egyetemes egyháztörténet*. Iránytű Alapítvány 2001. 66-69.

rossz között, szabad akarattal kell rendelkeznie. Amikor azonban a Római levéllel kezdett foglalkozni, felismerte, hogy az ember mindig a rosszat választja. Ádám a bűneset előtt szabad akarattal rendelkezett, s tudott nem vétkezni. A bűneset után azonban ez a boldog állapot elveszett, s ennek következtében az ember nem tud nem vétkezni. Mivel az utódok az ösztönös testi vágyakozás révén örökölték Ádám bűnét,²⁰³ ők is képtelenek a jóra. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy az ember képtelen szeretni Istent és felebarátját.

Az eredendő bűn mértékét illetően kijelenti: az emberi természet annyira megromlott, hogy képtelen önerejéből jót tenni; amit pedig az ember képtelen véghezvinni, azt a kegyelemnek kell elvégeznie, amely megelőz minden emberi érdemet. Az isteni kegyelem birtoklásáért az ember semmit sem tehet, azt Isten adja, az ő kiválasztásától függ. Így tehát Augustinusnak ez a tanítása szorosán összefonódik az eleve elrendelés tételével, mely szerint Isten előre tudja az egyes ember üdvösségre, vagy kárhozatra rendelését, és ez az előre tudás az ember jövőbeli szabad akarati tetteire is kiterjed. Eszerint az, hogy egyesek hisznek, mások pedig nem, nem az ember szabad akarati választásától függ, hanem Isten örök végzésében van a titka. Isten öröktől fogva elvégezte, hogy egyeseket üdvözít, másokat kárhozatban hagy. Istennek ez a tette azért nem igazságtalan, mert az eredendő bűn következtében minden ember halálra méltó, halált érdemelne. Isten gondoskodik arról, hogy a kiválasztottak engedelmesen hallgassák az Igét, és hogy megmaradhassanak a hitben. Ha mégis eltévednének, Isten megfenyíti, majd a helyes útra vezeti őket.

A keresztség eltörli ugyan az eredendő bűnt, de a rosszra való hajlamot nem semmisíti meg. Az érzéki vágyak csak a bűnös jellegét törli el, de maga a vágy mindvégig megmarad. Az a megkeresztelt kisgyermek, akiben még nem támadt fel az érzéki vágy és meghal, üdvözülni. A keresztség nélkül meghalt kisgyermek örök kárhozatra jutnak, azonban enyhébb büntetésben részesülnek.

A fentebbi ismertetésben nem különböztettük meg Augustinus alkotói korszakait – ezt ugyanis szinte lehetetlen vállalkozás ezek között a keretek között megtenni, hanem arra törekedtünk, hogy egy általános képet nyújtsunk arról a megközelítésről, amelyet a teológiai közvélemény neki tulajdonít, és amely a maga rendjén nagymértékben befolyásolta és alakította a reformátorok

²⁰³ Órigenész felfogásának bemutatása rendjén utaltunk Jean Laporte megfigyelését, amelyben Órigenész és Augustinus eredendő bűnről alkotott felfogását szembeállítva hangsúlyozza, hogy az „Ádámiban mindnyájan vétkeztünk” bibliai kijelentés Órigenész számára a bűn egyetemeségét, Augustinus számára a bűn átörökítését jelenti. Laporte Jean: *Models from Philo in Origen's teaching on original sin*. In: *Laval théologique et philosophique*, 44/2 (1988). 202-203.

szabad akaratról alkotott felfogását. Augustinus felfogásának a reformáció korabeli fogadtatásával kapcsolatban világosan kell látnunk, hogy Luther, és őt követve Kálvin is, egyértelműen megkülönböztették alkotói korszakait, hangsúlyozva, hogy az érett Augustinus jobb, mint a teológiai pályája elején álló, ifjabb Augustinus.²⁰⁴

5d) Hieronymus felfogása a szabad akaratról

A Vulgata fordítójaként ismert *Hieronymus* (Jeromos) mind az isteni kegyelmet, mind az emberi akaratszabadságot nélkülözhetetlennek tartotta az üdvösség eléréshez. Vanyó László megjegyzi, hogy a kegyelem és a szabad akarat egymáshoz való viszonyának tárgyalása rendjén nem mindig azonos aspektusokat hangsúlyoz: olykor úgy tűnik, mintha mellőzné az előzetes kegyelem szükségességét, és az emberi akaratnak tulajdonítja a kezdeményezést, máskor azonban arról ír, hogy az emberi elhatározás már eleve Isten segítségére támaszkodik, az ember még a bűnbánatra sem képes önmagától, ha Isten nem fordítja maga felé.²⁰⁵ Szemléltetésképpen Vanyó néhány Jeromostól származó gondolatot idéz: „a miénk a kezdeményezés, Istené a végrehajtás”, „a mi dolgunk az akarás és nem akarás, de Isten irgalma nélkül még az sem a miénk, ami a miénk”. Más szerzők is hivatkoznak hasonló tartalmú állításaira, amelyekben helye van az antagonista szemléletnek: „saját akaratunk eredményeképpen térünk vissza Istenhez, ha azonban Isten nem erősíti meg és nem védelmezi elhatározásunkat, semmiképpen nem menekülünk meg”.²⁰⁶ Nem feltétlenül kell következtetésnek minősítenünk, hogy nem hangsúlyozza mindig egyformán a kegyelmet és a szabad akaratot, hanem inkább arról van szó, hogy a kontextus és a szerzői célkitűzés döntötte el, mikor mit hangsúlyozott.

Jeromos Augustinus oldalán aktívan részt vett a Pelagius elleni teológiai harcban, és jobb filológiai felkészültsége révén Augustinus olykor egyfajta teológiai tanácsadónak is tekintette. Vanyó szerint Pelagiusszal szemben Jeromos bizonygatta, hogy az ember még Isten segítségével is csak ideig-óráig lehet mentes a bűnök elkövetésétől, majd Pelagius ellenvetésére, hogy mi értelme van Isten parancsainak, ha az ember túl gyenge azok teljesítéséhez, módosította álláspontját, és azt hangsúlyozta, hogy Isten valóban olyat kíván az embertől, ami lehetséges, de az, ami általában lehetséges, nem minden ember

²⁰⁴ Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 89.

²⁰⁵ Vanyó László: *Ókeresztény írók lexikona*. Szent István Társulat, Budapest 2004. 266.

²⁰⁶ Rousseau, Philip: *Jerome on Jeremiah: Exegesis and Recovery*. In: Cain, Andrew – Lössl, Josef (ed.): *Jerome of Stridon: his life, writings and legacy*. Ashgate, Surrey 2009. 76.

számára egyformán teljesíthető.²⁰⁷ Jóllehet állításai nem mentesek a túlzásoktól, és a Pelagius elleni csatározásban nem csak teológiai túlzásokra, hanem etikailag is egyértelműen negatívnak minősíthető kijelentésekre ragadtatta magát, ennek ellenére személyében olyan teológus áll előttünk, aki számára az Egyház iránti szeretetéből fakadóan lényegbevágóan fontos volt (vagy pontosabban: fontossá vált) az isteni kegyelem és a szabad akarat viszonyának tisztázása, és erre megpróbálta megfogalmazni a saját válaszát.

5e) Reflexiók Augustinus és a pelagiánusok vitájának margójára

A fentebb bemutatott „teológiai vita” kapcsán szükséges előtárnunk néhány megjegyzést, amelyek reményeink szerint hozzájárulnak ahhoz, hogy tisztábban lássunk részint a pelagiánus vita, részint pedig a szabad akarat kérdéskörében.

Először azt kell nagyon világosan látnunk, hogy a pelagianizmus ellen felhozott vádpontok egyikéről sem bizonyítható, hogy azok az általunk ismert formában származtak volna Pelagiustól. Mivel Pelagiusnak nagyon kevés írása maradt fenn teljes egészében, tanítását nagyrészt ellenfelei műveiből ismerjük. Ennek azonban szinte természetszerű hozadéka bizonyos mértékű torzulás, ugyanis a későbbiekben ortodoxnak nyilvánított „vitapartnerek” minden művészi eszközt (így a fokozást vagy költői túlzást is) bevetettek annak érdekében, hogy eléggé nyilvánvaló módon éreztessék egy-egy eretnek tanítás veszélyességét. Az sem mellékes továbbá, hogy milyen közvetett forrásban találhatjuk meg a fennmaradt információkat. Ez esetben a történetírás (többek között) Marius Mercator feljegyzéseire támaszkodik, akinek a szavahihetősége igazsággal megkérdőjelezhető.²⁰⁸

Ha megvizsgáljuk Pelagius teljes terjedelmükben fennmaradt írásait, és amelyeket nem (olykor ellenségként viselkedő) ellenfelei vitairataiból rekonstruáltak a kutatók, jóval árnyaltabb képet alkothatunk Pelagius teológiai habitusáról.²⁰⁹ Olyan ember alakja jelenik meg előttünk, akinek szívügye a kegyesség gyakorlása és az életszentség, illetve aki azon fáradozik, hogy életpéldája

²⁰⁷ Vanyó László: *Ókeresztény írók lexikona*. Szent István Társulat, Budapest 2004. 266.

²⁰⁸ Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk*. 27., 88., 111-112.

²⁰⁹ E sorok írója örömmel nyugtázza, hogy a XX. század második felében olyan szakmunkák láttak napvilágot, amelyek a Pelagiusról alkotott kép újraértékelésére sürgetik olvasóikat. Csúpan példaként említünk néhányat: Phipps, William E.: *The Heresiarch: Pelagius or Augustine?*. In: *The Anglican Theological Review*. Vol. 62, April 1980.; Nicholson, M. Forthomme: *Celtic Theology: Pelagius*. In: Mackay, James P. (ed.): *An Introduction to Celtic Christianity*, T & T Clark, Edinburgh 1989.; Ferguson, John: *In Defence of Pelagius*. In: *Theology*. Vol. 83, March 1980.; Evans, Robert Franklin: *Pelagius: Inquiries and Reappraisal*. The Seabury Press, New York 1968.

és munkássága nyomán megújuljon az egyházi élet, és az Egyház ily módon betölthesse Krisztustól kapott feladatát, ti. hogy a világ világossága és a földnek sója legyen. Buzgalmában valószínű, hogy eltúlozta egy-egy tantétel jelentőségét – ezt azonban kellő forrásmennyiség hiányában nehéz pontosan megállapítani. Feljegyezték azonban róla, hogy a gyengéket bátorította, buzdította, dorgálta, de soha le nem nézte.²¹⁰

Másodszor az sem mellékes, hogy a „vita” első jeleneteit maga Augustinus örökítette meg, *De dono perseverantiae* című művében. Ha figyelmesen olvassuk az erre vonatkozó fejezeteket, csakhamar világossá válik, hogy a szerző egyik nem titkolt célja önmaga igazolása, és e cél elérése érdekében olykor nagyon is tendenciózusan értékeli az eseményeket. Példaként megemlítünk néhány mozzanatot:²¹¹ amikor Augustinus egyik barátja, aki történetesen püspök volt, Pelagius jelenlétében egy rövid fohászt²¹² idézett a *Vallomásokból*, ennek szavai nagyon felkavarták Pelagius, aki ingerülten vitába szállt a püspökkel, olyannyira, hogy a szóváltás kis híján veszekedéssé fajult.²¹³ Pelagius ugyanis ennek alapján úgy érezhette, hogy Hippo Regius püspöke az embert csupán bábnak tekinti Isten kezében, amely – kissé anakronisztikusan szólva – gépiesen végrehajtja Isten akaratát. Ezután egy életrajzi visszatekintés következik, amelyen keresztül megvilágítja a püspöktársa által idézett imádság hátterét. Félreérthetetlenül hangsúlyozza: Isten elsősorban azt parancsolja, hogy higgyünk őbenne, a hitet pedig ő maga adja, ha helyesen kérjük Tőle: *da quod iubes*.²¹⁴ Isten pedig az ő kegyelmével vezeti hitre az emberek akaratát, amely nem csupán elfordult attól [ti. a kegyelemtől], hanem éppen ellene fordult annak. Augustinus az, aki a vitába behozza az eleve elrendelésről szóló tanítást, amelyet – amint arra utal is – a pelagianizmus elleni harcban részletesebben és alaposabban kellett kidolgoznia. Szerinte ugyanis nem egyszerűen tagadhatatlan, de kétségbevonhatatlan tény, hogy a hitet és egyéb jó adományokat ajándékozó Isten tudta előre, kinek akarja és kinek fogja adni azokat.²¹⁵ Ezt követően megjegyzi, hogy minden eretnység a saját kérdéseit hozza be az

²¹⁰ Ld.: Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 363.

²¹¹ Ld.: Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 361.

²¹² Az idézett imádság szövege: „*da quod iubes et iube quod vis*”, azaz „Add, amit parancsolsz, és parancsold, amit akarsz!”

²¹³ Augustinus: *De dono perseverantiae*. In: Migne PL 45,1026.

²¹⁴ Augustinus: *De dono perseverantiae*. In: Migne PL 45,1026.

²¹⁵ Augustinus: *De dono perseverantiae*. In: Migne PL 45,1026.

egyházba, és ezek ellen (contra quas) akkor is meg kell védelmezni a Szentírást, ha ezt semmiféle szükség nem kényszeríti.²¹⁶

Figyelemre méltónak tartjuk Pásztori-Kupán István ezzel kapcsolatos megjegyzését, ti. hogy Augustinus nem általános értelemben érvel, nem elméleti típusú teológiát folytat, azaz Isten előre tudásáról és eleve elrendeléséről csakis a saját élettapasztalata kontextusában tud beszélni.²¹⁷ Augustinus írásán belül a feszültség akkor válik igazán jelentőssé, amikor megjegyzi, hogy az eretnekek által fölvetett kérdésekkel szemben a Szentírást minden körülmények között meg kell védelmezni. Pásztori-Kupán István rámutat egyfelől arra, hogy Augustinus is a *saját gyötrő kérdéseinek* megválaszolása révén jutott el az eleve elrendelés és a szentek állhatatossága gondolatához, amit ehelyütt meg sem említ, másfelől pedig arra, hogy nem a Szentírás szorul az ember védelmére, hiszen tekintélye Istentől van, hanem legfeljebb a Szentírás alapján leszűrt emberi következtetések, gondolatok.²¹⁸

E példa alapján másfél évezred távlatából láthatjuk: a kérdés sokkal árnyaltabb, semhogy szigorúan kijelenthessük: Augustinus az igaz hit csalatkozhatatlan védelmezője, Pelagius pedig veszélyes, és az egyházat romlásba rántó eretnek. Augustinus ugyanis olyan attitűdöt tanúsított a pelagianizmussal szemben, amely jóllehet a késő ókorban (sőt jóval az után is) megfelelt az általános gyakorlatnak, a XXI. században azonban arra kellene ösztönözze a kutatókat, hogy ne a másfél évezredes „képlet” alapján mondjanak véleményt egyikükről vagy másükről, hanem újonnan vizsgálják meg mindkét fél *saját gyötrő kérdéseit*. Amire ugyanis Pásztori-Kupán István rámutat nagyszerű tanulmányában, jóval tovább vezet az ott leírtaknál. Bár Augustinus mind a hitre jutásról, mind Isten előre tudásáról és eleve elrendeléséről saját élettapasztalatainak az összefüggésében beszél, saját tapasztalatát mégis mindenkire érvényes axiómaként tünteti fel. Azaz, annak alapján, amit ő személyes hitre jutásként tapasztalt meg, megfogalmazza „a hitre jutás” receptjét. Ennek pedig természetesen következménye, hogy nem tud mit kezdeni azokkal a válaszokkal, amelyek más egzisztenciális dilemmák megoldásaiként születtek, hanem veszélyt lát bennük. Így tehát azon (akár tudatalattinak is minősíthető) törekvésével, hogy a Szentírásból ily módon leszűrt teológiai következtetést megvédje

²¹⁶ Augustinus: *De dono perseverantiae*. In: Migne PL 45,1026.

²¹⁷ Ld.: Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 361.

²¹⁸ Ld.: Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok*. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 362-63.

a feltételezett támadóktól, a Szentírás és ezzel együtt a teológia fölfelé végtelesen nyitott világából²¹⁹ zárt rendszert alkotott. Ez természetesen Augustinus teológiájának egyik nagyon fontos korhoz kötött vonása, és mind a szabad akaratról, mind pedig az ezzel kapcsolatos teológiai témakörökről alkotott felfogását ennek figyelembe vételével kell vizsgálni.

Harmadszor az sem mellékes, hogy Augustinusnak a szabad akaratral kapcsolatos véleménye elsődlegesen nem a pelagianizmussal, hanem a manicheizmussal folytatott (elsősorban belső) tusakodása során alakult ki. Erre utal az a tény, hogy a *De libero arbitrio voluntatis* című műve nem 412 után, hanem 387-395 között keletkezett, amikor még csak föl sem merültek a pelagianus vita kérdései. Ebben az írásában a manicheista dualizmus és determinizmus kritikájának megfogalmazása során elmélkedett az akarat szerepéről.²²⁰ Ez is arra késztet, hogy kellő óvatossággal vizsgáljuk Augustinus és a pelagianizmus kapcsolatát, ugyanis a vita során Augustinus nem vizsgálta újra ama felmerülő „gyötrő kérdéseket”, hanem az eretnekként kezelt „új” tanítással szemben már meglévő – de alapvetően más kontextusban született – válaszait próbálta megvédeni, sőt mi több, az idő múlásával egyre merevebb formába önteni. Ehelyütt kell utalnunk Haris Szilárd megfigyelésére, aki szerint Augustinus felfogásában kimutatható a Polányi Mihály által meghatározott stabilitás három jellemvonása:

1, a körbenforgás abban, ahogy Augustinus kialakítja a szabad akarat és a kegyelem egymásra utaltságát; 2, a kör kiterjesztése abban, ahogy egész későbbi tanításának súlypontja a kegyelem lesz; 3, és a más gondolatok kizárása azáltal, hogy egy zárt fogalmi sémát alkot, amelyet csak az alapfogalmak átértelmezésével lehetne megbontani.²²¹

Végül azt is világosan kell látnunk, hogy Augustinus felfogása az akaratról különbözik mind Platón és Arisztotelész, mind pedig a platonisták és a peripatetikusok felfogásától, és szinte azonos azzal a felfogással, amelyet Epiktétosz és Órigenész írásaiból ismerhetünk meg.²²² Eszerint az akarat nem csupán néhány akaratlagos választásért és döntésért felelős, hanem minden választásért és döntésért, amelyekkel az ember az őt ért hatásokra reagál. A sztoikus felfogással szemben azonban, amely különbséget tesz a választás és az

²¹⁹ Ld. Gaál Botond: *A zárt világ felnyitása*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2007. 13.; i.m. 56.; i.m. 92.; i.m. 99-100.

²²⁰ Chadwick, Henry: *Augustine*. Oxford University Press, Oxford 1986. 38.

²²¹ Haris Szilárd: *A szabad akarat tanának helye a filozófia egyes irányzataiban*. In: *PhD Konferencia 2013*. Balassi Intézet: Márton Áron Szakkollégium, Debrecen 2013. 448.

²²² Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 157.

akarat között, Augustinus mind a választást, mind pedig az akarást a *velle* igével jelöli.²²³ Mivel Augustinusnál az akarat és a hit szorosan összekapcsolódik, Frede egy erre vonatkozó példával szemlélteti az akarat és a választás közötti különbségtételt: a sztoikusok szerint az ember választhat a között, hogy elhisze valamit, vagy pedig nem, azt azonban, hogy el *akarjon* hinni valamit, nem teheti meg, mert az akarás azt jelenti, hogy az alany meg akar cselekedni valamit.²²⁴ Augustinusnál ez a különbségtétel megszűnik, és a hinni akarás, illetve a hit választása azonos jelentésű fogalom lesz.

6. A szabad akarat kérdésköre a reformáció idején

6a) Luther és Erasmus

A reneszánsz és a reformáció idején újra fellángolt az ember szabad akaratára körüli vita, ezúttal Rotterdami Erasmus és Martin Luther között. A közvélemény szerint Erasmus kezdetben rokonszenvezett a lutheri reformációval, sőt olyan nézet is elterjedt, hogy többé-kevésbé titokban Luther „tanítványává” vált.²²⁵ Rokay Zoltán megfontolandó véleménye szerint Erasmus bár becsülte és feddhetetlen életűnek tartotta Luthert, vele kapcsolatos megnyilatkozásai azt sejtetik, hogy amíg csak lehet, semleges akar maradni.²²⁶ Albrecht mainzi érsekhez írt levelében például ezt olvashatjuk: *ego Lutheri non accusor sum, nec patronus nec iudex* – nem vagyok Luthernek sem vádlója, sem pártfogója, sem pedig ítélő bírója.²²⁷ 1520 szeptemberében Noviomagushoz írt levelében arról is beszámol: miért nem ír Luther ellen, annak ellenére, hogy püspökséget is ígértek neki, ha ezt megtenné. Első indoka, hogy többször is figyelmesen el kellene olvasnia Luther írásait – ehhez pedig nincs ideje, mivel lekötik tanulmányai; továbbá, belátja: ez a feladat meghaladná műveltségét és szellemét, és azon egyetemek hírnevét sem akarja elveszteni, amelyek már foglalkoztak Luther ügyével. Végül pedig nem akarja magára vonni a hatalmasok haragját, miután

²²³ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 158.

²²⁴ Frede, Michael: *A Free Will*. University of California, Berkeley – Los Angeles – London 2011. 158.

²²⁵ Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. In: Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*. JEL Kiadó, Budapest 2005. 15. (A továbbiakban: Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje.)

²²⁶ Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 15.

²²⁷ Idézi: Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 15.

senki sem bízta meg ezzel.²²⁸ Az Erasmusra nehezedő nyomás egyre növekedett, és valószínűleg VIII. Henrik angol király hatására mégicsak rászánja magát, hogy három visszafogott, indulatoktól mentes és szelíd párbeszédet szerkesszen, amelyekben bemutatja: véleménye szerint hogyan lehet építő és hatékony módon viszonyulni Luther tanításához.²²⁹

1524 szeptemberében megjelent Erasmus első műve, amelyben nyíltan állást foglal Lutherrel szemben: *De libero arbitrio διατριβή sive collatio*. A mű megírásának egyik kiváltó oka minden valószínűség szerint Ulrich von Hutten humanista költő és pamflettíró egyik műve, amelyben a szerző így ír Erasmusról: „Ein großer Verstand, aber kein Charakter”.²³⁰ Erasmus *διατριβή*-je Luther szabad akaratról alkotott felfogásával polemizál, amelyet a reformátor *Assertio omnium articulorum M Lutheri per Bullam Leonis X novissimam damnatorum* című írásának 31., 32. és 36. cikkelyeiben már 1520-ban megfogalmazott.²³¹ Az említett cikkelyek hangsúlyozzák, (1) hogy az igaz ember minden jó cselekedetében vétkezik, (2) a legjobban végrehajtott jócselekedet Isten ítélete szerint halálos bűn, ám Isten irgalmassága szerint bocsánatos bűn, (3) továbbá pedig a bűn (értsd: bűneset) után a szabad döntés pusztá szó, és amint Augustinus is megírta, a kegyelem nélkül nem való másra, mint hogy vétkezék.²³²

Erasmus rögtön a legelején tisztázza: célja a békés vita, és kész bárkitől tanulni, amennyiben valami helyesebbet és biztosabbat nyújt,²³³ illetve hangsúlyozza, hogy tudatában van a sokféle áthagyományozott véleménynek a szabad akaratról, neki magának azonban még nincs semmilyen szilárd meggyőződése ezzel kapcsolatban, hacsak nem annyi, hogy a szabad döntésnek van bizonyos ereje.²³⁴ Szabad döntés az emberi akarat azon képességét (erejét) érti, „amellyel az ember képes odafordulni ahhoz, ami az örök üdvösségre vezetne, és ugyanettől elfordulni”.²³⁵ Elismeri, hogy a Szentírásban vannak nehezebben érthető, mintegy „hosszúhosszú” helyek, amelyekbe Isten nem akarja, hogy mélyebbre behatoljunk. Ezek közé tartozik a szabad akarat kérdésköre is, amelyről a *διατριβή* szerzőjének véleménye szerint a Szentírás a következőket tartja fontosnak:

Ha a jámborság útján vagyunk, bátran törekedhetünk a jobbra, megfelelkezve arról, amit magunk mögött hagytunk. Ha bűnökbe

²²⁸ Idézi: Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 20.

²²⁹ Idézi: Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 20.

²³⁰ Augustijn, Cornelis: *Erasmus von Rotterdam: Leben, Werk, Wirkung*. C.H. Beck Verlag, München 1986. 116.

²³¹ Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 22.

²³² Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 22-30.

²³³ Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*. I.a.6. JEL Kiadó, Budapest 2005. 80.

²³⁴ Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*. I.a.5. JEL Kiadó, Budapest 2005. 79.

²³⁵ Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*. I.b.10. JEL Kiadó, Budapest 2005. 93.

bonyolódunk, törekedünk minden erőnkkel kibontakozni belőlük, járulunk a bűnbánat menedékéhez, és törekedünk mindenféleképpen kieszközölni Isten irgalmasságát, amely nélkül sem az emberi akarat, sem az igyekezet nem hatékony. Valamint amennyiben valami rossz, azt tekintjük a magunkénak, ha valami jó, azt egészen Isten jóságának kell tulajdonítanunk, akinek azt is tulajdonítanunk kell, hogy vagyunk. Továbbá, bármi öröm, vagy szomorúság ér bennünket életünkben, azt Ő küldte a mi üdvösségünkre, és hogy Isten részéről senkit sem érhet semmilyen súlyos igazságtalanság, aki természeténél fogva igazságos, még ha úgy is tűnik, hogy valami méltatlanság ért bennünket. Senki sem veszítheti el a reményt az isteni megbocsátásban, aki természeténél fogva kegyes. Azt mondom, véleményem szerint ennyit elegendő megtartani a keresztény jámborság szempontjából, és nem kellett volna vallástalanul berontani azokba a mélységekbe, hogy ne mondjam, nem volt szükség azokra a felesleges kérdésekre, hogy vajon Isten előre tud-e valamit, ami nem szükségszerű, vajon hozzájárul-e akaratunk valamihez, ami az örök üdvösségre vonatkozik, vagy hogy csak a tevékeny kegyelem hatása alatt áll-e. Vajon amit teszünk, jót vagy rosszat, azt szükségszerűen tesszük, vagy inkább elszenvedjük?²³⁶

Az első rész végén, amely leginkább elvi-gyakorlati alapvetésként kezelendő, elismeri:²³⁷ nem lehet tagadni, hogy a Szentírásban nagyon sok hely van, amely szerint az ember rendelkezik a szabad döntés képességével, míg más helyek teljesen tagadják azt. Ennek ellenére azonban igaz, hogy a Szentírás nem mondhat ellent önmagának, miután egyazon Lélektől ered. A látszólagos ellentmondások és az ebből eredő viták okát Erasmus főként abban látja, hogy a későbbi korok teológusai közül mindenki másra irányította a figyelmét, és a maga céljának megfelelően értelmezte azt, amit olvasott.²³⁸

Ez után az alapvetés után a διατριβή második és harmadik része azokat a Szentírásbeli helyeket tekinti át, amelyeket a teológusok a szabad akarat védelmében vagy ellenében szoktak felhozni. A művet olvasva kiderül: az emberi felelősség elengedhetetlen feltétele, hogy az ember szabadon választhasson jó és rossz között. Erasmus szerint ugyanis a döntés szabadsága nélkül nehéz lenne megmagyarázni, hogyan egyeztethető össze Isten igazságosságával, hogy örök büntetéssel sújtsa azokat, „akikben nem méltóztatott semmi jót kifejezni, miután ők maguktól semmi jót sem tudnának tenni, mivel vagy nincs

²³⁶ Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*. I.a.8. JEL Kiadó, Budapest 2005. 81-82.

²³⁷ Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*. I.b.10. JEL Kiadó, Budapest 2005. 93.

²³⁸ Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*. IV.1. JEL Kiadó, Budapest 2005. 152.

szabad döntési képességük, vagy ha van, semmi másra nem képes, mint bűnre”.²³⁹ Ennek megfelelően bűnről sem beszélhetünk, ha az akarat nem szabad, mert a bűn nem létezik, ha nem szándékos. Sőt mi több, ha nincs szabad akarat, minden bűnért Istent terhelné a felelősség.

Luther válaszának címe: *De servo arbitrio – A szolgálai akaratról*. Élete vége felé úgy beszél róla, mint egyik legfontosabb művéről, amelyre Kis Kátéja mellett jó szívvel redukálni tudja életművét.²⁴⁰ Erasmus, egyik 1526-ban keltezett levelében így tekint vissza Luther válaszána megjelenésére: „Luther az én igen mérsékelt hangú *Diatribém* által sértetten olyan vastag kötetet írt ellenem, amelyet a török ellen sem írna senki”, és ebben a könyvben vérmesen és furcsán gonoszkodva válaszolt a *Diatribére*.²⁴¹ Erasmusszal szemben Luther állítja, hogy a Szentírásban nincsenek homályos és kétértelmű helyek, amit pedig az ember nem ért meg világosan, az nem a téma nehézsége, hanem az ember szóértelmezési képességének (szövegértésének) és grammatikai ismereteinek hiányossága miatt van.²⁴²

A kutatók Luther Erasmusszal szemben elfoglalt álláspontjának összefoglalásaként szívesen hivatkoznak *A szolgálai akarat* záró fejezetében olvasható mondatra: [értelmünknek] tudomásul kell vennie, hogy szabad akarat ön-maga tapasztalata szerint sem az emberben, sem az angyalokban, sem bármiféle más teremtményben nem létezik.²⁴³ Ezzel Luther tulajdonképpen nem azt tagadta, hogy a földi életben a hétköznapi eseményeket illetően az embernek hatalmában áll eldönteni, hogy mit tesz, vagy mit nem tesz meg, hanem elsősoban a kérdés teológiai vetületére összpontosított. Még csak a gondolatát is elhessegette annak, hogy a bűnbeesés utáni megromlott állapotában az ember képes lenne bármit is tenni saját üdvösségének eléréseért. Következésképpen a keresztyén teológiában semmiféle szünergizmusról nem lehet beszélni, még akkor sem, ha az a vezető isteni akaratot sokkal hatalmasabbnak és hatékonyabbnak mutatja, mint az emberit. Az üdvösségre tartozó dolgok tekintetében ugyanis az egyszerre bűnös és megigazított ember csakis szolgálai akarattal bírhat. Eszerint az emberi akarat olyan, mint valami teherhordó állat, amely valahol félúton áll Isten és a Sátán között:

Ha Isten vezeti, azt teszi, és oda megy, ahová az Isten akarja [...].

Ha azonban a sátán vezeti orránál fogva, azt teszi, és oda megy,

²³⁹ Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*. IV.4. JEL Kiadó, Budapest 2005. 156.

²⁴⁰ Béres Tamás: *Luther és Erasmus vitája Luther szolgálai akaratról szóló művében*. In: *Credo* 1997/3-4. 38.

²⁴¹ Idézi: Rokay Zoltán: *Rotterdami Erasmus Diatribéje*. 54-55.

²⁴² Luther Márton: *A szolgálai akarat*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2006. 24.

²⁴³ Luther Márton: *A szolgálai akarat*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2006. 264.; Chapman, Mark: *Protestantism and Liberalism*. In: McGrath, Alister – Marks, Darren (eds.): *The Blackwell Companion to Protestantism*. Blackwell Publishing, Oxford 2004. 322.

ahová a sátán parancsolja. Nincs szabad választása, hogy a kettő közül melyikhez fusson, és melyiket keresse meg, mert maguk a „lovások” küzdenek azért, hogy foglyul ejtsék és birtokba vegyék.²⁴⁴

Luther véleménye szerint még a szofisták mestere, Petrus Lombardus is világosabban tanít a szabad akaratról, mint Erasmus. Szerinte ugyanis a szabad akarat a megkülönböztetés és a választás képessége: mégpedig a jó választásáé, ha jelen van a kegyelem, a rossz választásáé pedig, ha hiányzik a kegyelem.²⁴⁵ Ily módon a szabad akarat önmagában – az augustinusi tanítás szellemiségének megfelelően – csak elbukni és vétkezni képes. Ezzel szemben Erasmus tanításában – legalábbis Luther szerint – egyszerre van jelen az igen és a nem, az evangélium tanítását hol elismeri, hol pedig szemérmetlenül tagadja.²⁴⁶ Szemléltetésképpen Luther a köre és a fatörzsre hivatkozik: ha Erasmus érvelését követjük, ezeknek is lehet valamiféle szabad akarata, ugyanis két irányba is elmozdulhatnak. Látnunk kell azonban, hogy önmaguktól azonban kizárólag lefelé. Felfelé pedig csakis egy másik erő segítségével.²⁴⁷

Luther figyelmezteti Erasmust és olvasóit, mennyire fontos odafigyelni, milyen állapotban található az ember a bűneset után: mivel a szabad akarat elvesztette eredeti szabadságát, a bűn szolgaságába kényszerült, és mivel ennek eredményeképpen minden merő szükségszerűségből történik, a bűneset után szabad akaratról beszélni „lényegét vesztett ócska szólam”.²⁴⁸

²⁴⁴ Luther Márton: *A szolgálai akarat*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2006. 57. Luther hasonlatának háttérében a klasszikus görög és filozófiából jól ismert, és a középkori gondolkodásban is fellelhető motívumokat lehet felfedezni. Itt elsősorban Platón Phaidroszának „lélekfogatóra” gondolhatunk, amelynek kocsisa az értelem, a két ló pedig, a paripa és a gebe az emberi lélek akaratának kettős irányultságát testesíti meg (Platón: *Phaidrosz*. 245a-249e.). A Platón által használt hasonlat Duns Scotus felfogásában is visszaköszön, amikor az akarat kettős irányultságát az affectio comodi és az affectio iustitiae kifejezésekkel írja körül. Luther esetében a kép mindössze annyiban változik, hogy az emberi lelket egyetlen ló (vagy Luther kifejezését használva: teherhordó állat) jelképezi, amelyért két lovas „küzd”. Luthernek eme megközelítésében a sztoikus erkölcsstan nyomai is felfedezhetőek. Itt különösen Epiktétosz színészazonlatára kell gondolnunk, amelyben a szerző azt hangsúlyozza, hogy a dráma milyenségét és végkimenetelét nem a színész (= az ember), hanem a szerző vagy a betanító határozza meg. „Ne feledd, hogy a dráma, amelyben színész vagy, olyan, amilyennek a betanítója akarja: ha rövidre szabja a szereped, rövid ideig, ha hosszúra, sokáig játszol. Ha a koldus szerepét osztja rád, azt is a természethez híven alakítsd. Éppen úgy cselekedj, ha nyomorék, uralkodó vagy polgár szerepét osztja rád, mert a te kötelességed az, hogy a rád bízott szerepet szépen eljátszd; a szerep kiválasztása másra tartozik.” Epiktétosz: *Kézikönyvecske*. 17. (ford. Sárosi Gyula). Európa Könyvkiadó, Budapest 1978. 12.

²⁴⁵ Luther Márton: *A szolgálai akarat*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2006. 91.

²⁴⁶ Luther Márton: *A szolgálai akarat*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2006. 94.

²⁴⁷ Luther Márton: *A szolgálai akarat*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2006. 92.

²⁴⁸ Luther Márton: *A szolgálai akarat*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2006. 97.

A vita utolsó mozzanata Erasmusnak a *De servo arbitrio* válaszként írt műve a *Hyperaspistes*, amelynek első része 1526 júliusában, második része pedig 1527 szeptemberében jelent meg. Ebben szinte mondatról mondatra reagál Luther írására, kiemelve azt, amiben egyetért a reformátorral, és cáfolva azt, amiben eltérő véleménye van. Egyetért például abban, hogy a szabad döntés kegyelem nélkül nem elég az üdvösségre, ám ennek ellenére mégsem harcol a szabad döntés ellen, mivel az segíti a gyöngéket a kegyesség gyakorlásában.²⁴⁹ Ambrosius állítására építve hangsúlyozza, hogy Isten nem tagadja meg senkitől a kegyelmet, aki kéri, és minden, amire az ember természeténél fogva képes – beleértve a szabad döntés lehetőségét is – isteni kegyelem.²⁵⁰ Isten, jóllehet hatalmánál fogva rákényszeríthetné az embert az engedelmességre, rendszerint mégsem teszi. Ehelyett kegyelmével „kopogtat és indít”, az ember pedig „elfordulhat és elzárkózhat tőle”, ám „oda is fordulhat” hozzá.²⁵¹ Aki odafordult Isten kopogtató kegyelméhez (*gratia pulsans Dei*), az is csak a kegyelem segítségével tud továbbra is megmaradni az élet egyenes útján, és ezért a szabad döntés révén (*per liberum arbitrium*) kéri Isten támogató segítségét.²⁵² Témánk szempontjából fontos hangsúlyoznunk azt is, hogy a *Hyperaspistes* az emberi felelősség kontextusába is behelyezi a szabad döntés kérdéskörét, kiemelve, hogy mind az örök élet jutalma, mind pedig a kárhozát kapcsolódik az ember szabad akaratához: akár odafordul az örök üdvösségre vezető dolgokhoz, akár elfordul azoktól, döntésének következménye van, amelyet vállalnia kell.²⁵³

Katolikus részről elismerésre talált Erasmus ezen írása, Luther és párt-hívei azonban mellébeszélésnek, illetve hosszú és zavaros disputációnak nevezték.²⁵⁴ Luther egyik levelében arról ír, hogy „a vipera Erasmus két *Hyperaspistest*, vagy jobban mondva *Hyperaspidest* szült ellenem. Valóban viperát, és több mint (*hyper*) viperát”, és „mint lepke, teletojta hernyók tömegével az egyház kertjét.”²⁵⁵ A csípős és elmarasztaló megjegyzéseken túl Luther nem válaszolt újabb teológiai írással a *Hyperaspistes*-re, meg volt győződve affelől, hogy a *De servo arbitrio*-ban elégségesen megcáfolta Erasmus „őrültségben”, vagy „delíriumban” fogant eretnekségét, és biztosabb vigasztalást nyújt a hívőknek, mint annak „simulékony és kétértelmű” beszédmódja.²⁵⁶ Az objektívítás kedvéért hangsúlyoznunk kell, hogy a vita eldöntetlen maradt,

²⁴⁹ Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 58.

²⁵⁰ Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 59.

²⁵¹ Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 59.

²⁵² Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 61.

²⁵³ Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 64-65.

²⁵⁴ Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 56.

²⁵⁵ Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 68-69.

²⁵⁶ Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 69.

a későbbiekben pedig mind a katolikus, mind pedig a reformáció tábora megdönthetetlen érvként hivatkozott annak a szerzőnek a munkájára, amelyet elfogadott.

6b) Melanchton, Zwingli és Bullinger tanítása a szabad akaratról

Luther legközvetlenebb munkatársa az Erasmushoz hasonlóan szintén humanista műveltségű *Philipp Melanchton* volt. A *De servo arbitrio* bevezetőjében Luther arról ír, hogy Erasmus és a hozzá hasonló gondolkodók eretnekségeinek széttaposására és megsemmisítésére bőven elég „Melanchton cáfolhatatlan könyve, a *Loci Theologici*”.²⁵⁷ Luther kijelentése sejteti, hogy legalábbis ebben az időszakban megegyezett a szabad akaratról alkotott felfogásuk. A *Loci communes* első kiadásában (1521) ugyanis így ír: „Si ad praedestinationem referas humanam voluntatem nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia iuxta destinationem divinam – a predestináció fényében vizsgált [emberi] akarat nem szabad: sem a jókban, sem a gonoszokban, sem külső cselekedetek, sem pedig belső attitűd tekintetében, ugyanis minden az isteni elrendelés szerint történik”.²⁵⁸ Melanchton, a jelleméhez jobban illeszkedő szelíd stílussal már kezdetől fogva magára vállalta a közvetítő szerepét, és ilyen értelemben 1524-ben levelet ír Erasmusnak. Ebben egyfelől arról beszél, hogy a διατριβή-ben elhintett „fekete só” ellenére Luther nem olyan ingerlékeny, hogy ne tudna mindent megemészteni, másfelől pedig annak ellenére, hogy mind Luther, mind pedig ő maga jóindulattal vannak Erasmus iránt, a nagy humanistának viszont vigyáznia kell, nehogy megvádolhassák az Evangélium tanításának elhomályosításával.²⁵⁹

A kutatók arra figyelmeztetnek, hogy főként a görög egyházatyák tanulmányozásának hatására az 1530-as évektől kezdve Melanchton már arról ír a *Loci communes* átdolgozott változatában, hogy a hívő ember jócselekedetének három oka (eredője) van: az Ige, a Szent Lélek és az ember szabad akaratának beleegyezése.²⁶⁰ Béres Tamás viszont Melanchton 1528-ban írt *Unterricht der Visitatoren* című írására hivatkozva, amelyhez egyébként maga Luther írt mintegy hitelesítő előszót, állítja, hogy a szerző erasmusi értelemben ír az akarat

²⁵⁷ Luther Márton: *A szolgálai akarat*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2006. 15.

²⁵⁸ Melanchton, Philippus: *Loci communes rerum theologicarum*. Basileae 1521. 10.

²⁵⁹ Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje. 40.

²⁶⁰ Zachmann, Randall: Protestantism in German-speaking Lands to the Present Day. In: McGrath, Alister – Marks, Darren (eds.): *The Blackwell Companion to Protestantism*. Blackwell Publishing, Oxford 2004. 25.;

Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 50.

szabadságáról.²⁶¹ Kálvin kezdetben (valószínűleg a reformátori mozgalmak egységét elősegítendő diplomáciai megfontolásból) azt hangoztatta, hogy az eltérő fogalmazás ellenére nincs semmi lényeges különbség kettejük felfogása között, ám az idő múlásával kénytelen volt elismerni, hogy nem csupán megfogalmazás-, hanem lényegbeli különbségekről van szó. Emiatt kettejük baráti kapcsolata is megváltozott, és Kálvin egyre élesebb hangon bírálta Melancthon álláspontját, simulékonyságnak és gyengeségnek minősítve közvetítő törekvéseit. Ennek ellenére azonban továbbra is hangsúlyozta a kettejük közti baráti kapcsolatot és teológiai egységet.²⁶²

A reformátorok első nemzedékéhez tartozó **Huldrych Zwingli** Lutherhez hasonló módon közelített a szabad akarat kérdéséhez. Felfogását legvilágosabban a gondviselés kérdésével foglalkozó ígehirdetésében fogalmazta meg, amelyet 1530-ban mondott el, majd csiszoltabb formában ki is adott.²⁶³ A kutatók megjegyzik, hogy Zwingli véleménye szerint, aki az emberi akarat szabadságának bármiféle formáját is védelmezi, szükségszerűen tagadja Isten gondviselését.²⁶⁴ Abból kiindulva, hogy a világban Isten az egyetlen hathatós erő, és kivétel nélkül mindent Ő visz véghez, Zwingli a megkeményítés és az elvettetés fogalmait felhasználva a bűnt és a bűn elkövetésére való indíttatást is Istenre vezeti vissza.²⁶⁵ Determinista hangvételű érvelésében arra hivatkozik, hogy az ember döntési képessége Isten gondviselésének vagy éppen megkeményítő cselekedetének a következménye, és mint a cselekvéseknek csupán másodlagos oka, nem is nevezhető igazán oknak.²⁶⁶

Heinrich Bullinger szabad akaratról alkotott felfogását legtömörebben a személyes hitvallási iratból közösségi kinccsé lett Második Helvét Hitvallás tükrözi.²⁶⁷ A hitvallás szerzője hangsúlyozza, hogy a szabad akaratról beszélve különbséget kell tenni az ember büneset előtti, büneset utáni és megváltás (új-jászületés) utáni állapota között (MHH IX, 1.2.6.). A büneset előtt az ember

²⁶¹ Béres Tamás: *Luther és Erasmus vitája Luther szolga akaratról szóló művében*. In: *Credo* 1997/3-4. 43.

²⁶² Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 57-58.

²⁶³ Zwingli, Huldrych: *Ad Illvstrissimvm Cattorum Principem Philippum, sermonis De prouidentia Dei Anamnema*. Apvd Christophorum Froschouer, Zürich 1530.

²⁶⁴ Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 109.

²⁶⁵ Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 109.

²⁶⁶ Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 109.

²⁶⁷ Bullinger Henrik: *Második Helvét Hitvallás*. Kolozsvár 1999. 74-77.

igaz volt és szabad, „aki mind a jóban megmaradhatott, mind a rosszra elhajolhatott”. Mivel a rosszra hajlott, mind magát, mind pedig utódait bűnbe és halálba sodorta. Következésképpen akarata szolgálivá lett, mivel a bűnnek szolgál, és pedig nem akaratlanul, hanem akarva. Ennek megfelelően a bűnbe esett ember magától nem képes a jóra, ahhoz pedig, hogy üdvözülhessen, újjá kell születnie. Az újjászületésben a Szentlélek megvilágosítja az értelmet, az akaratot pedig nem csak megváltoztatja, hanem fel is ruházza képességekkel, hogy önként akarja és tehesse a jót. Ennek ellenére azonban az újjászületett emberben is megmarad az erőtlenség, „az óember és az emberi romlottság élethossziglan bennünk levő maradványai miatt”. Mivel Isten Lelke hatalmasabb az óember gyarlóságánál, a hívő ember szabadnak mondható, de csak akkor, ha megismeri erőtlenségét és semmit sem kérkedik szabad akaratával. Teljes körű szabad akarata az embernek csak a külső dolgokban van (pl. hallgathat vagy beszélhet, elmehet otthonról vagy otthon maradhat), viszont ez esetben is figyelembe kell venni Isten hatalmát. A hitvallás Bálám és Zakariás példájára hivatkozik: Bálám nem érkezhetett el oda, ahova akart (4Móz 24), a templomból visszatérő Zakariás pedig nem tudott megszólalni, amikor akart (Lk 1,22).

6c) Kálvin János a szabad akaratról

*Kálvin János*nak, mint az evangéliumi tanítást rendszerező teológusnak egy széles olvasótábornak szánt munkában, amilyen az *Institutio* is, relevanciájuk miatt ki kellett térnie az emberi akarat szabadságával foglalkozó kérdésekre is, és akarva-akaratlanul állást kellett foglalnia a hozzávetőlegesen fél évszázada lezajlott Luther és Erasmus közti vita által fölvetett kérdésekben. Az emberi akarat szabadságáról szóló tanítás egyre alaposabb kidolgozásában jelentős szereppel bírt az a tény is, hogy válasz- vagy inkább cáfolatként az *Institutio* 1539-es, 17 fejezetből álló kiadására Albert Pighius 1542 augusztusában kiadta *De libero hominis arbitrio et divina gratia libri decem* című munkáját, és ez által mintegy Kálvint is bevonta az Erasmus halálával lezárult vita folytatásába.²⁶⁸ Fontos látnunk, hogy Kálvin szabad akaratról alkotott felfogá-

²⁶⁸ Mivel a Kálvin-Pighius-vitáról számos kiváló tanulmány látott napvilágot, dolgozatunkban mellőzzük a részletes ismertetést, és csupán helyenként hivatkozunk a témánk szempontjából releváns részletekre. Példaként említhetjük Tony Lane *John Calvin – Student of the Church Fathers* című kötetében megjelent két tanulmányát: „Calvin and the Fathers in his *Bondage and Liberation of the Will*” és „The Influence upon Calvin of his Debate with Pighius”. Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, Edinburgh 1999. 151-190.

sát három fő tényező alakította, illetve határozta meg: egyfelől Augustinus tanítása,²⁶⁹ amely már-már a viszonyítási alap szerepét is betöltötte Kálvin rendszerében, továbbá reformátortársainak a felfogása, és nem utolsósorban az a polémia, amelynek ő maga is aktív részvevője lett.²⁷⁰ Helytállónak tartjuk Matthew Heckel megállapítását, aki szerint a szabad akaratról alkotott felfogás tekintetében Kálvin leginkább a lutheri felfogás örökösének tekinthető,²⁷¹ amelyet nem csupán védelmezett, hanem a hitviták sodrásában tovább árnyalt, pontosított és esetenként újrafogalmazott.²⁷²

Az emberi akarat szabadságával kapcsolatosan Kálvin mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy Isten az embert saját képére és hasonlatosságára teremtette, földből és sárból formálta testté és lélekké (Inst I 15,1-2). Kálvin elismeri ugyan, hogy az ember külsejében is ragyog Isten dicsősége, mégis kétségtelen, hogy az istenképűség sajátos lakóhelye a lélek (Inst I 15,3). Isten az ember lelkét értelemmel látta el, hogy a jót a rossztól, az igazat a nem igaztól megkülönböztesse, s az értelem világosságának vezetése mellett meglássa, mit kell követnie és mit kell kerülnie (Inst I 15,8). Az értelemhez pedig hozzákapcsolta az akaratot, amelynél a választás van. A választás feladata, hogy igazgassa a kívánságokat és mérsékelje az összes szervi indulatot, hogy az akarat egészen megegyezzen az okosság kormányzásával (Inst I 15,8). Ebben a tökéletességben az embernek olyan szabad akarata volt, amellyel – ha akarta volna – az örök életet is elnyerhette volna (Inst I 15,8). Ádám, ha akart volna, képes lett volna megmaradni az eredeti tökéletességben, mivel lelkében és akaratában megvolt a legfőbb egyenesség, és minden szerve az engedelmességre volt rendelve, míg önmagát szándékos engedetlenségével meg nem rontotta és el nem tékozolta saját javait (Inst I 15,8). Azok a teológusok tehát, akik az elveszett és halálba süllyedt emberben szabad akaratot keresnek, és a filozófusok vélekedéseit összekeverik az égi tudománnyal, annyira tévednek, hogy bölcselkedésük égtől és földtől egyaránt messze jár (Inst I 15,8).²⁷³

Amit az első könyv 15. fejezetében, az ember teremtéséről szóló kérdések tárgyalása rendjén röviden megemlített, a második könyv 2-5. fejezeteiben

²⁶⁹ Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 13.

²⁷⁰ Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 3.

²⁷¹ Heckel, Matthew: *His Spear through My Side unto Luther': Calvin's relationship to Luther's Doctrine of Will*. PhD thesis. Concordia Seminary, St. Louis 2005. 125. „Calvin, more than any other of the reformers, appears as the heir of Luther's doctrine of the will in bondage”.

²⁷² Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 3-4.

²⁷³ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 180-81.

részletesen kifejt. Itt ugyanis azt vizsgálja, hogy a bűneset következtében milyen mértékben töröltetett el, vagy esetleg maradt meg az ember szabad akaratát. Megmásíthatatlan tényként kezeli, hogy a bűn hatalma szolgátságba hajtotta az akaratot (Inst II 2,1).²⁷⁴ Miután ugyanis Ádám elszakadt az igazság forrásától, a lélek minden része a bűn hatalmába került (Inst II 1,9). Ennek megfelelően az ember szabad akaratáról nem azért lehet beszélni, mivel szabad választása van a jó és a rossz között, hanem mivel készakarva, nem pedig kényszerből cselekszi a rosszat (Inst II 2,7). Az, hogy az ember mintegy szükség-szerűen cselekszi a rosszat, egyfelől nem mentesíti a bűn miatti felelősség alól, hiszen akaratlagosan követi el, másfelől pedig ez utóbbi nem jelenti azt, hogy a bűn pusztán a szabad akarat erejének köszönhetően kikerülhető volna (Inst III 5,1).

Következésképpen vitán felül áll, hogy az ember akaratát nem elégséges a jó cselekvésére, hacsak nem támogatja a különös kegyelem, amely egyedül a kiválasztottaknak adatik az újjászületés által (Inst II 2,6). A keresztyén embernek éppen ezért alázatra van szüksége, a Szentírás igazmondó tükrében folyamatos önvizsgálatot kell tartania, hogy rádöbbenhessen: csupán Isten irgalmasságánál fogva állhat meg az Úr színe előtt, mivel önmagában teljességgel rossz (Inst II 2,11). A bűnbe esett ember szabad akaratának nem is lehet más következménye, mint a kárhozat, a jó cselekedeteket pedig az Úr kezdi el, és ő is hajtja végre az újjászületett emberben, hogy

az Ő műve legyen az, ha az akaratban megfogam a helyes irány iránti szeretet, ha annak buzgó gyakorlására hajlik, ha felgerjed és felindul az igazság követésének megkísérlésére; aztán az Ő műve az is, ha a választás, a buzgó törekvés és kísérlet el nem fárad, hanem egészen a teljességig halad; végül ha ezekben az ember állhatatosan előre megyen és mindvégiglen kitart (Inst II 3,9).²⁷⁵

²⁷⁴ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 237.

²⁷⁵ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 283-84.

6d) A szabad akaratról szóló tanítás az *Institutio* különböző kiadásában

Jóllehet az *Institutio* első 1536-os latin kiadásában nincs külön fejezet a szabad akaratról, ennek ellenére azonban világosan körvonalazható a huszonhat éves Kálvin felfogása, amely különösképpen az első és a hatodik fejezetben jelenik meg. Művének már az első lapjain tisztázza,²⁷⁶ hogy a bűneset következtében megromlott ember természet szerint hajlik a rosszra, és ha a „külszín szerint” olykor cselekszik is jót, belül mégis megmarad a maga tisztátalanságában és gonosz elferdültségében; következésképpen alkalmatlan bármiféle érdemként beszámítható jócselekedetre, Isten haragja mintegy ellene fordul, ezért szabadulását és üdvösségét egyedül Krisztustól kell várnia. Ha ugyanis

az Ő segedelméért és gyámolításáért könyörgünk, – azzal a bizonyos meggyőződéssel, hogy az Ő támogatásával felvértezve mindenre képesek leszünk, – Ő jóságos akaratából megajándékoz minket új szívvel, hogy akarjuk, és új erővel, hogy tudjuk is az Ő parancsait véghezvinni.²⁷⁷

Erre a gondolatmenetre építve beszél arról Kálvin a tízparancsolat magyarázatát követő oldalakon, hogy Isten törvénye is arról győzi meg az embert, hogy az üdvösség alapja Isten irgalmasságában keresendő, nem pedig az emberi cselekedetekben.²⁷⁸ Ugyanez a gondolat köszön vissza a keresztyén szabadságról szóló fejezetben is, amikor egyrészt arról beszél, hogy az újjászületett embernek meg kell tanulnia a törvény helyett az irgalmas Istenre tekinteni, illetve meg kell tanulnia, hogy ne a törvény kényszere miatt, hanem önként cselekedje Isten akaratát.²⁷⁹

Az 1539-es bővített kiadásban már önálló fejezet szól az *ember megismeréséről és a szabad akaratról*. Ebben a kiadásban már sokkal bővebben beszél a szabad akaratról, sőt az 1559-es kiadásban található fejezetek „előzetes összefoglalásának” is tekinthetjük. Ugyanakkor azt is láthatjuk, hogy az 1539-es kiadásban már sokkal több patrisztikus idézet, hivatkozás van, a szabad akaratról szóló fejezetben pedig – az 1559-es kiadással azonos kontextusban – már a Khrüszosztomosz-idézetek is megtalálhatóak. Hasonló a helyzet az 1543-as, 1550-es és 1553-as latin nyelvű kiadásokban is. Mivel az itt található gondo-

²⁷⁶ Kálvin János: *Institutioja*. Stichting Hulp Oost-Europa, Budapest 1995. 23-26. (A mű az *Institutio* 1536-os kiadásának fordítása).

²⁷⁷ Kálvin János: *Institutioja*. Stichting Hulp Oost-Europa, Budapest 1995. 26-27.

²⁷⁸ Kálvin János: *Institutioja*. Stichting Hulp Oost-Europa, Budapest 1995. 50-53.

²⁷⁹ Kálvin János: *Institutioja*. Stichting Hulp Oost-Europa, Budapest 1995. 253-57.

latok azonosak az 1536-os, illetve az 1559-es kiadás alapján ismertetett gondolatokkal, ehelyütt fölöslegesnek tartjuk megismételni, hogyan ír Kálvin a szabad akaratról az *Institutio* közbeeső kiadásaiban.

6e) Kálvin viszonyulása a pelagianista tanításhoz

Az alábbiakban, mivel lényeges pontokban érinti témánkat, röviden azt is áttekintjük, hogyan viszonyul Kálvin az *Institutio*ban a Pelagius nevével fémjezett eretnekséghez.²⁸⁰ Kálvin Pelagiust is az ördög eszközének tekinti, akinek eretneksége révén az ördög a bűn betegségét próbálta letagadni és gyógyíthatatlanná tenni (Inst II 1,5). 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, tanítványjaival együtt szemtelenül azt hánytorgatta, hogy áterjedt ugyan, de nem öröklés, hanem utánzás révén (*per imitationem, non propaginem*).²⁸¹ 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).²⁸² Ezzel szemben Kálvin helyesnek tartja Augustinus álláspontját, amely szerint mind a bűnös hitetlen ember, mind pedig a megigazult hívő nem megigazult, hanem bűnös ivadékok nemz, mivel bűnös természetből nemzi azokat (*ex vitiosa natura generat*).²⁸³ 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).

Kálvin képtelen logikai mesterkedésnek tekinti Pelagius hamartológiai tanítását. Szerinte ugyanis Pelagius és követői arra építenek, hogy amennyiben szükségszerűség a bűn, akkor nem nevezhető bűnnek; ha azonban önkéntes,

²⁸⁰ Az alább közölt áttekintés már megjelent egy korábbi tanulmány részeként: Papp György: Eretneknek minősített ógyházi teológusok az *Institutio*ban. In: Adorjáni Zoltán (szerk.): *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*. Kolozsvár 2013. 181-84.

²⁸¹ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 230-31. A bűn öröklés révén való elterjedése Augustinus tanításának egyik eleme. Órigenész felfogásának ismertetése rendjén utaltunk arra, hogy Ádám bűne nem minden ógyházi teológus szerint ugyanazt jelentette: míg Augustinus számára a bűn átörökítését, Órigenész (és általában a keleti teológia számára) egyszerűen a bűn egyetemességét. Ld. Laporte Jean: 'Models from Philo in Origen's teaching on original sin'. In: *Laval théologique et philosophique*, 44/2 (1988). 202-203.

²⁸² Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 233.

²⁸³ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 233.

akkor elkerülhető (Inst II 5,1).²⁸⁴ Pelagius és régi meg újabb 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 függnnek, mert csak így méltányos és következetes, hogy az ember elkövetett cselekedetei miatt akár jutalomban, akár pedig büntetésben részesüljön (Inst II 5,2).²⁸⁵ Ezzel szemben szükséges hangsúlyozni: az ember számára távról sem jelent mentséget az a tény, hogy a bűn Ádám esete következtében valóban szükség-szerűséggé vált, és ennek következtében az ember nem tud nem vétkezni. Mivel azonban Ádám szándékosan 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 e miatt az önkéntesség miatt elkerülhető volna. 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.²⁸⁶

Kálvin a pelagiánusok azon álláspontjával szemben, mely 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).²⁸⁷

Pelagius tévedett, amikor az emberi érdemeket tartotta az üdvösség első okának (*primam salutis causam in hominis merito ponebat*) (Inst II 3,7). Ezt az állítást cáfolta Augustinus, amikor az akaratot a kegyelem szolgájának nevezte, és hangsúlyozta, hogy egyedül Isten minden jó cselekedet igazi és elsődleges szerzője.²⁸⁸ Kálvin szerint Augustinus célja az volt, hogy Pelagius a kegyelmet ne a jócselekedetek jutalmának tartsa, hanem valóban kegyelemnek, amely a jócselekedetek megvalósításához szükséges (Inst II 3,14).²⁸⁹

Míg a pelagianusok arra alapozva, hogy Krisztus az egyházat megszentelte, azt állítják, hogy a hívők igazsága ebben az életben tökéletes (*perfectam esse fidelium iustitiam in hac vita*), az igaz egyház vallja, hogy a földön ennek a megszentelésnek csak a kezdete látható, a beteljesülése viszont csak akkor

²⁸⁴ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 297.

²⁸⁵ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 298.

²⁸⁶ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 298-99

²⁸⁷ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 261.

²⁸⁸ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 280.

²⁸⁹ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 289.

fog megmutatkozni, amikor Krisztus azt szentségével és igazságával teljesen betölti (Inst IV 8,12).²⁹⁰

Az eleve elrendelésről szóló tanítás ellen irányuló rágalmakat cáfolva Kálvin egyszerre négy eretnenség ellen védekezik: a pelagianusok, a manicheusok, az anabaptisták és az epikureusok ellen (Inst III 22,7-8). 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.²⁹¹ 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 fölöle, hogy érdeme szerint fog bánni vele. Kálvin ezt az elképzelést rideg hazugságnak nevezve Augustinusszal együtt védelmezi azt a tanítást, mely szerint inkább illik Isten mindenható jóságához, hogy a rosszból is 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).²⁹² 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 mindennek a szükségképpeni oka, és csak az történik, amit ő akar (Inst III 22,8).²⁹³

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 harcmezőre vonta Augustinust (Inst II 3,13). McGrath szerint Sorbonne, amely egyébként a párizsi egyetem legjelentősebb és legrégebbi kollégiuma, a tizenhatodik században tulajdonképpen összefoglaló fogalomként jelölte a párizsi egyetem teológiai fakultásait, természetesen lekicsinylő melléközöngével.²⁹⁴ E negatív melléközöngé, főként a reformáció teológusainak körében, minden valószínűség szerint a *via moderna* jelenléte miatt terjedhetett el, amely a *schola augustiniana modernával* szemben gyakorlatilag egyfajta neo-pelagianista álláspontot képviselt.²⁹⁵ Amikor tehát Kálvin a Sorbonne szofistáit említi, egyértelmű módon

²⁹⁰ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1995. 438.

²⁹¹ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1995. 238.

²⁹² Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1995. 238.

²⁹³ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1995. 238.

²⁹⁴ McGrath, Alister: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 286.

²⁹⁵ McGrath, Alister: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 58.

a párizsi egyetem teológiaprofesszoraira utal, akik bár hangoztatják, hogy hűségesek maradtak az egyházatyák tanításához, mégis azok állításainak félreértelmezésével eretnokségbe estek. Bár Kálvin nem nevezi meg konkrétan, hogy mi volt az a pelagianus tanítás, amelyet a párizsi *via moderna* teológusai propagáltak, annak alapján azonban, amit a szóban forgó szakasz végén (Inst II 3,13) bebizonyított tételként állít, következtethetünk az ellenfél gondolataira is. Az említett szakasz összegzésképpen Kálvin Augustinust idézve 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. Következésképpen bármiféle jócselekedetet vigyen is véghez az ember, az mind ennek a kegyelemnek a gyümölcse és eredménye (*bonis operis fructus sit gratiae ac effectus*) (Inst II 3,13).²⁹⁶

Továbbá pedig Lombardus megigazulás- és kegyelemtanát értékelve megállapítja, hogy a szentenciák mesterének tanítványai egyre nagyobb tévedésekbe estek, míg végül feltartóztatatlan rohanással elértek 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 a munkája, másfelől azonban nem egészen elfogadható módon a kegyelmet a megszentelésre vonatkoztatta, amely által a Szentlélek új életre szüli a hívőket (Inst III 11,15).²⁹⁷ A következő, 16. szakaszban pedig Kálvin ismerteti a Szentírás tanítását a megigazulásról, amely arra készíti az embert, hogy elforduljon saját cselekedeteinek szemlélésétől, és egyedül Isten könyörületességére és Krisztus tökéletességére tekintsen. Kálvin azt veti pelagianizmusként Lombardus és követői szemére, hogy nem látják helyesen a megigazulás és a kegyelem kapcsolatát, ugyanis az ember számára a megigazulás alapja nem a kegyelem folytán véghezvitt jócselekedetekben van, hanem egyedül Krisztus igazságában (Inst III 11,16).

²⁹⁶ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 288-89.

²⁹⁷ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1995. 23.

6f) Khrüszosztomosz-idézetek a szabad akaratról a Kálvin-Pighius vitában

Fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy a Kálvin által felhasznált Khrüszosztomosz-idézetek már az *Institutio* 1539-es és 1543-as kiadásában is szerepeltek, sőt az 1542-ben Kálvin ellen kiadott vitáiratban Pighius is szinte szó szerint átvette ezeket. Ha azonban Pighius munkáját is elolvassuk, észrevehetjük, hogy olykor hosszú oldalakon keresztül idézi Kálvint, és nehéz megállapítani, mikor hogyan viszonyul az *Institutió*ban kifejtett tanításhoz. Pighius ugyanis egyfelől fennen hangoztatta, hogy Luther és Kálvin eretnekségét szándékszik megcáfolni, másfelől azonban gyakran sajátjaként tünteti fel Kálvin gondolatait. Álljon előttünk ezzel kapcsolatban egy hosszabb idézet, amelyben Kálvin méltán vádolja plagizálással VI. Adorján pápa tanítványát:²⁹⁸

Mivel pedig Isten és az ember ismerete kölcsönös viszonyban állanak, méltán kezdi Pighius a szabad akaratról szóló vitát ezen a helyen. Azt mondhatná valaki, hogy e rendet azért dicsérem, mivel az enyém. Ezzel szemben azonban én azt hozom fel, hogy e kiindulást azért használtam, mivel előttem a legjobbnak s a tanításra legalkalmasabbnak látszott. Helyesnek találok tehát, ha ellenfelem azt követi, amit én a legjobbnak ítélttem. Ámbár csodálkozom, hogy minő homlokkal merészelé nevem minden említése nélkül könyvemből átvenni azt, amit az övébe az enyém után írt. Egyáltalán nem látom, minő joggal tette ezt, ha csak azt a mentséget nem hozza föl, hogy már régtől fogva így szokott cselekedni. Mert abban a nagy könyvben, melyet hitvallásunk ellen kiadott, ahol jónak látta, gyakran majdnem egész lapokat betoldozott *Institutió*mából, s e részeket épp úgy alkalmazza saját hasznára, mintha nem is máshonnét kölcsönözte volna. Szeretném tudni, vajon mi jogon és címen bitorolja ekként az enyémet övé gyanánt. Ha valami nagy összeköttetés volna közöttünk, az ily vakmerő bizakodást, a barátságért könnyen elszenvedném. Most azonban ennek a bocsánatnak nincs helye. Vagy tán, mivel ellenség vagyok, azt gondolja, hogy minden vagyonom a prédája? De hát a zsákmányolásnak ezt a fajtáját semminő joggal és szokással nem lehet védelmezni. Az az egyetlen mentsége van tehát, hogy állításaim, mint tanult férfiúnak épp úgy juthattak eszébe, amint nekem előbb eszembe jutottak. Kérem azonban az olvasókat, hogy ha van idejük, Pighius könyvének első fejezetét hasonlítsák össze *Institutió*m első fejezetével. Lehetetlen, hogy nevetés nélkül megállják, ha látják ez ember veszett szemérmertlenségét. Ha jónak látják tovább is menni, fussák át azt, amit a megigazulásról másik

²⁹⁸ Kálvin János: *Válasza Pighius Albertnek a szabad akaratról*. Pápa 1909. 26-28.

művében ír és vessék egybe Institutióm hatodik fejezetével. Csodálkoznom, ha a méreg el nem futná őket. Mert nem is titokban lop, vagy emitt-amott csipked el, és zsákmányát csalafintasággal sem akarja akként leplezni, hogy legalább úgy tűnjék föl, mintha az ő agyában született volna meg az, amit nálam olvasott, hanem műve-met oly világosan szóról-szóra idézi, hogy úgy tűnik föl, mintha lustaságból egész lapokat varrt volna kézírata közé, hogy a másolás fáradságát elkerülje. Ha hivatkozna a szerzőre, azt mondanám, hogy műve e részeit kölcsönözte. Így azonban mi gátolna abban, hogy nyilván plagizálónak nevezzük őt?

Aki csak olvasni fogja, bámulni fog ez ember balgaságán, aki nyilván meg van győződve róla, hogy turpisságának soha nyomára nem jönnek. Én azonban, ha minden körülményt alaposan fontolóra veszek, úgy találom, hogy valami mégis mentségére szolgálhat, mivel szerintem inkább vak bizalomból, mint tunyaságból kifolyólag cselekedett így. Mert rá nézve elég volt, ha csupán azok méltányolják munkáját, akik szintén nem csinálnak lelkiismereti furdalást abból, ha valamit el-eltulajdonítanak tőlünk, s akik mindenek örülnek, ami csak alkalmas arra, hogy vele minket bárminő módon támadjanak. Tetszelegjen tehát a sötétségben nyugodtan magának hányavetiségével, de én reményelem, hogy a jó emberek szeme előtt mindig világosan ott fog állani az én Institutióm, amely e nagy szemtelenségének mindenkor tanúja és bosszulója leszen. [...]

Amit pedig később a sajátjából hozzákever, hogy elégtelenítse és fölforgassa azt, ami jól volt mondva, megcáfolni nem vág e munka körébe. A végösszege mégis az, hogy „Istennek és önmagunknak amaz ismeretében, ha a kettő között összehasonlítást teszünk, Isten igaz ítéletét meg nem érthetjük anélkül, hogy magunkat az akarat szabad döntésével megáldva ne érezzük, s magunkban ne leljünk képességet, hogy a parancsoknak engedelmeskedjünk, cselekedjük a jót és viszont.” Mikor ezt megállapította, azonnal vélekedésünk boncolásába kezd.

Mivel egyfelől Pighius munkájából – mint már említettük – nagyon körülményes megállapítani, hogy egy-egy kérdésben pozitívan vagy negatívan viszonyul Kálvin tanításához, másfelől pedig nyilvánvalóan Kálvin tanítását akarja eretnek színben feltüntetni, és azt bizonyítja, hogy a bűneset utáni embernek igenis van szabad akarata, nem árt összehasonlítani azt, ahogyan Kálvin idézi Khrüszosztomosz erre vonatkozó tanítását azzal, ahogyan Pighius felhasználta a szóban forgó idézeteket:

Kálvin

Habet Chrysostomus alicubi: quoniam bona et mala in nostra Deus potestate posuit, electionis liberum donavit arbitrium, et invitos non retinet sed volentes amplectitur. Item: saepe qui malus est si voluerit, in bonum mutatur; et qui bonus, per ignaviam excidit et fit malus; quia liberi arbitrii esse nostram naturam fecit Dominus, nec imponit necessitatem, sed congruis remediis appositis totum iacere in aegrotantis sententia sinit. Item: sicut, nisi gratia Dei adiuti, nihil unquam possumus recte agere; ita, nisi quod nostrum est attulerimus, non poterimus supernum acquirere favorem. Dixerat autem prius, ut non totum divini sit auxilii, simul nos aliquid afferre oportet. Adeoque verbum hoc illi passim familiare est: afferamus quod est nostrum, reliqua Deus supplebit.

Pighius²⁹⁹

Inter quos Chrysostomum citat, in haec verba scribentem Homi. de prodit. Iudae, quoniam bona et mala in nostra Deus potestate posuit, electionis liberum donavit arbitrium, et invitos non retinet sed volentes amplectitur. Item *alibi:* saepe qui malus est si voluerit, in bonum mutatur; et qui bonus, per ignaviam excidit et fit malus; quia liberi arbitrii esse nostram naturam fecit Dominus, nec imponit necessitatem, sed congruis remediis appositis totum iacere in aegrotantis sententia sinit. *Rursus,* sicut, nisi gratia Dei adiuti, nihil unquam possumus recte agere; ita, nisi quod nostrum est attulerimus, non poterimus supernum *favorem acquirere.*

Quin & hoc illi verbum passim familiare agnoscit: afferamus quod est nostrum, reliqua Deus supplebit.

Feltűnő, hogy erről az öt Khrűszosztomosz-idézetről Pighius nem nyilvánít véleményt, csupán egyszerűen közli, hogy Kálvin idézte őket, míg más idézetek esetében (például amikor Kálvin arra hivatkozik, hogy Khrűszosztomosz szerint az ember nem csupán természet szerint bűnös, hanem mindenestől fogva bűn) határozottan kijelenti, hogy Kálvin megcsonkította (*truncum citat*) Khrűszosztomosz tanítását.³⁰⁰ Ebből egyfelől arra következtethetünk, hogy Pighius is nem csupán, hogy görögül nem olvasta Khrűszosztomosz munkáit, de nagy valószínűséggel nem ellenőrizte le a Kálvin által felhasznált idézetek eredeti kontextusát, másfelől pedig nagyon is egyoldalúan értelmezi az *Institutió*ban olvasható ógyházi idézeteket, és a Kálvin által idézett szövegrészeket csak annyiban tekinti helytállónak, amennyiben megfelel célkitűzésének; ti., hogy bebizonyítsa: a bűneset után bizonyos mértékben megmaradt az emberi akarat szabadsága.

²⁹⁹ Pighius, Albertus: *De hominis libero arbitrio et divina gratia libri decem.* Colonia 1542. Folio 10 recto-verso.

³⁰⁰ Pighius, Albertus: *De hominis libero arbitrio et divina gratia libri decem.* Colonia 1542. Folio 10 verso.

7. A dogmatörténeti áttekintés tanulságai

A szabad akaratról szóló felfogás eszme- és teológiatörténeti áttekintése során világossá vált: annak ellenére, hogy a filozófiai és teológiai köztudat inkább csak néhány jelentősnek vélt „vitára” hivatkozik, kijelenthetjük, a szabad akarat kérdése folyamatosan foglalkoztatta a filozófusokat és a teológusokat. Nem állíthatjuk, hogy a kérdés csak Augustinus és Pelagius, vagy Luther és Erasmus idejében vált aktuálissá, akkor csupán hangsúlyváltozások miatt vált intenzívebbé a vele való foglalkozás. A szabad akarat kérdése tehát örökzöld filozófiai és teológiai téma – koronként más-más hangsúllyal: az óegyházban inkább a természetét kutatták, miután azonban a középkori teológia összekapcsolta az érdemteológiával, a reformátorok emiatt harcoltak ellene, vagy legalábbis igyekeztek korlátok közé szorítani.

Láthattuk továbbá, hogy egyfelől Augustinus és Luther, másfelől pedig Pelagius és Erasmus álláspontja között párhuzamot lehet vonni. Sőt mi több, nem csupán a teológiai álláspontjuk hasonló, hanem „teológiai sorstörténetükben” is van valami közös: Augustinust és Luthert széles egyházi rétegek ünnevelt tanítóiként ismerték el, Pelagiust mind a katolikus, mind a protestáns hagyomány eretneknek bélyegezte, míg Erasmus tanítására a korabeli katolikus egyház még odafigyelt, az utókor méltatlanul elfeledte. Csupán a XX. században éledt újra igazán a teológus Erasmus tanításának kutatása. E négy teológus példája rávilágít, mi mindentől függött egy-egy teológus gondolatainak továbbélése, recepciója. Mivel azonban egyértelmű utalás található erre Pásztori-Kupán István óegyházi dogmatörténetet bemutató könyvében,³⁰¹ nem részletezzük a kérdést, csupán annyiban reflektálunk rá, hogy – mint annyi más esetben (pl. Nesztoriosz) – az „eretnekgyártás” folyamata ez esetben is nem annyira teológiai, mint inkább egyházpolitikai tényezőktől függött.³⁰² Pásztori-Kupán István imént említett munkájában lényeges módszertani kérdésre figyelmeztet: mielőtt egy-egy dogmatörténeti vita kapcsán állást foglalnánk, és bárkit is eretneknek neveznénk, saját történelmi, kulturális, kegyességi hagyományai és nem utolsó sorban személyes élettapasztalata alapján kell megpróbálnunk megérteni.³⁰³

³⁰¹ Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az óegyház dogmatörténete 381-től 451-ig.* Napoca Star – Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 92-93.

³⁰² A pelagianizmus elleni vádpontokat például Marius Mercator feljegyzéseiből ismerjük, akinek szavahihetősége és pontossága sok esetben nagyon komolyan megkérdőjelezhető. Ld. Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk.* 88.

³⁰³ Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk.* 85.

Így válik érthetővé, például az, hogy az ír-kelta és a keleti (görög, szír, szkíta) kegyesség-gyakorlási hagyományok közötti hasonlóság miatt keleten szívesen fogadták a Rómából száműzött pelagiánusokat, és nem tekintették őket eretneknek.³⁰⁴ Mivel keleten más kontextusban merült fel a szabad akarat kérdése, mint nyugaton, illetve mivel a használt fogalmak (szabad akarat, eredendő bűn, Isten és ember kapcsolata, az „ἐφ’ ἡμῶν” = ami rajtunk áll, tőlünk függ kifejezés, stb.) mást jelentettek a keleti és mást a nyugati teológusok számára, szinte természetszerűnek tűnik, hogy az egymással vitatkozó-csatározó felek nem értették meg egymás felfogását. Megfigyelhető, hogy minél inkább igyekeztek saját álláspontjukat kifejteni, annál inkább távolabb kerültek egymástól. Erre a megjegyzésre azért van szükség, hogy világosan lássuk: ami az Augustinus tanítására épülő nyugati hagyományban a korabeli római-katolikus teológia *via moderna* neopelagiánus irányzatának köszönhetően³⁰⁵ égető sürgős kérdéssé vált, a Khrüszosztomosz korabeli keleti egyháztestekben még egyáltalán nem, vagy nem ugyanazzal a hangsúllyal merült fel. Arra azonban, hogy ebből milyen következtetéseket vonhatunk le, a szövegelemzések után fogunk kitérni. Egyelőre csupán példaként utalunk arra, hogy a kutatók egy része a kontextusból kiragadva hivatkozik egyik vagy másik egyházatya tanítására, és olykor egész meredek következtetésekre jut. Hadd szemléltessük ezen állításunkat egy Augustinus életét és munkásságát tárgyaló monográfiában olvasható gondolatsorral: eszerint a keleti egyházatyák néha megdönthetetlenül vallották a szabad akarat tanát, és a szerző éppen egy közelebről be nem azonosított és véleményünk szerint kontextusából is kiragadott Khrüszosztomosz-idézetet állít szembe Ambrosius és Augustinus tanításával. E szerint az idézet szerint Khrüszosztomosz azt állította, hogy az ember dolga kezdeményezni és akarni [a hitre jutást], Isten dolga pedig beteljesíteni és célba vinni azt.³⁰⁶ Véleményünk szerint ahhoz, hogy helyes következtetéseket vonhassunk le egy egyházatya vagy éppen Kálvin tanítását illetően, mindenképpen meg kell vizsgálni azt a kontextust is, amelyben az éppen vizsgált gondolat elhangzott.

³⁰⁴ Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk*. 85.

³⁰⁵ McGrath, Alistér: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 58.

³⁰⁶ Zwaag, Klaas van der: *Augustinus, de kerkvader van het Westen*. Uitgeverij Groen, Heerenveen 2008. 122.

IV. A SZABAD AKARATRÓL SZÓLÓ KHRÜSZOSZTOMOSZ-IDÉZETEK ELEMZÉSE

A szabad akaratról szóló tanítás kifejtése során Kálvin gyakran hivatkozik az egyházatyák tanítására. A hitviták során ugyanis római részről³⁰⁷ azzal vádolták meg a reformátorokat, köztük Kálvint is, hogy az egyház ősrégi tanítását meghamisítva sztoikus és manicheista eretnkséget hirdetnek.³⁰⁸ Többek között ezért vált fontossá Kálvin számára, hogy felmutassa: az első századok keresztyén tanítóinak túlnyomó többsége a reformátori tanítást támogatja. Ezt jelzi ismertté vált kijelentése: „Augustinus totus noster”, vagy több ízbeli hivatkozása, hogy „az egyházatyák és a régi tanítók a mi (azaz a reformáció) oldalunkon vannak”. Ebben a kontextusban fenntartások nélkül elfogadhatjuk Anthony Lane tézisé, amely szerint Kálvinnál az ógyházi hivatkozások elsősorban polemikus illetve apologetikus célokat szolgálnak.³⁰⁹ Mooi statisztikái szerint az Institutio 1559-es kiadásának a szabad akarat témájával foglalkozó öt fejezetében hozzávetőlegesen 104 ógyházi idézet és hivatkozás található, amelyek a következőképpen oszlanak meg:³¹⁰

<i>Szerző neve</i>	<i>Idézetek / hivatkozások száma</i>	Százalékarány
Augustinus	83	79,8 %
Khrüszosztomosz	11	10,57 %
Órigenész	3	2,88 %
Pseudo-Ambrosius	3	2,88 %
Hieronymus	3	2,88 %
Cyprianus	1	0,989 %
Összesen	104	100 %

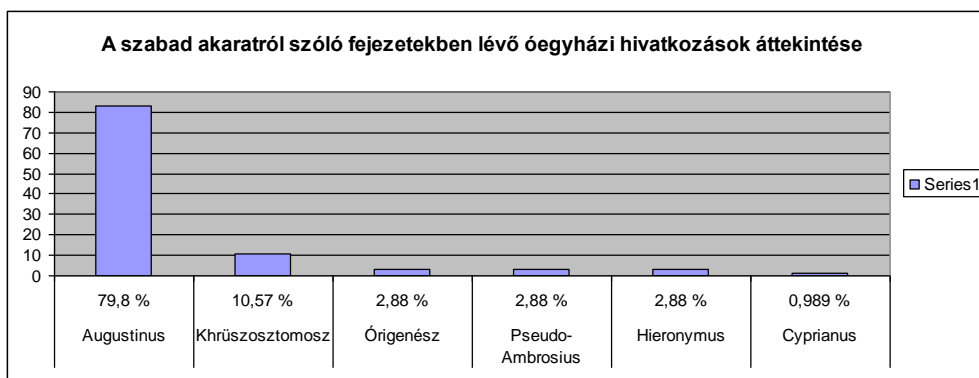
³⁰⁷ A 16. század „római katolikus” egyházát legcélszerűbb egyszerűen *rómaiként* jelölni; a katolicitásra ugyanis a reformátori egyházak is igényt tartottak. Példaként említhejük, hogy a II Helvét Hitvallás aláírói is katolikusoknak vallották magukat.

³⁰⁸ Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 171-173.

³⁰⁹ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, Edinburgh 1999. 3.

³¹⁰ Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. 387.

Egy gondosabb utánaszámolás fényt derít arra, hogy a fentebb közölt statisztika tartalmaz ugyan pár apróbb pontatlanságot, ám ezek távolról sem annyira jelentősek, hogy csökkentenék Mooi munkájának értékét. Témánkat illetően mindössze annyit kell helyesbítenünk, hogy a szabad akaratral kapcsolatos Khrüszosztomosz-idézetek illetve hivatkozások száma nem 11, hanem 12. E különbség abból adódik, hogy az eleve elrendelésről szóló fejezetekben is találunk egy idézetet, amely az emberi akarat szabadságát tárgyalja, és mivel szoros tartalmi kapcsolata van egy másik idézettel a szabad akaratról fejezetekből, fontosnak tartottuk azt is megvizsgálni. Megfigyelhetjük, hogy a sza-



bad akaratról szóló tanításhoz kapcsolódó 12 Khrüszosztomosz-idézet az Institutióban szereplő összes Khrüszosztomosz-idézet közel egynegyed részét teszi ki. E kimutatásból az is nyilvánvaló, hogy Kálvin számára az ógyházi teológusok közül (a kegyelemről, az eredendő bűnről, a predestinációról szóló tanítás mellett) a szabad akarat kérdésében is Augustinus az elsődleges tekintély – amennyiben Kálvin szerint megegyezik a Szentírással –, ám Khrüszosztomoszt is elég jelentős teológusnak tartja ahhoz, hogy ilyen fontos kérdésben hivatkozzon rá, még akkor is, ha gyakrabban éppen negatív kritikával illeti.

A következőkben ennek a tizenkét idézetnek, illetve hivatkozásnak a részletes elemzését nyújtjuk, amelynek során a szerzőségi, tartalmi és kontextuális kérdéseket vizsgálva próbáljuk kideríteni: mennyire értelmezte Kálvin helyesen Konstantinápoly pátriárkájának a szabad akaratról alkotott felfogását.

1. Az *Institutio* szabad akaratról szóló fejezeteiben idézett Khrüszosztomosz-művek bemutatása

Annak érdekében, hogy jobban megérthessük a szabad akarat kapcsán idézett gondolatok eredeti kontextusát, a rendelkezésünkre álló adatok alapján röviden ismertetjük a Kálvin által idézett Khrüszosztomosz-műveket. Mint látni fogjuk, a későbbiekben bemutatott és Kálvin által Khrüszosztomosznak tulajdonított idézetek/hivatkozások közül kettő nem Khrüszosztomostól származik – ezekkel dolgozatunk megfelelő fejezetében fogunk részletesebben foglalkozni. Ehelyütt csak azokat a műveket ismertetjük, amelyeket – eddigi ismereteink alapján – (egész biztosan, vagy legalábbis nagy valószínűséggel) Khrüszosztomosznak tulajdoníthatunk.

Az áttekinthetőség kedvéért először álljon előttünk egy táblázat, amely közli az idézet vagy hivatkozás helyét az *Institutió*ban, az idézet vagy hivatkozás tartalmának vázlatos ismertetését, valamint a Kálvin, vagy a későbbi kiadók által megjelölt művek címét illetve számunkra fontos azonosítási adatait:³¹¹

	<i>Institutio</i> szakasza	Tartalmi összefoglaló	Khrüszosztomosz művének címe
1.	Inst II 2,4	Jó és gonosz, illetve a választásra való szabad akarat az ember hatalmában	<i>Homilia 1 de proditione Iudae</i> (CPG 4336; Migne PG 49,377; Chev III,117I)
2.	Inst II 2,4	A gonosz, ha akarja, jóvá változik, a jó pedig elbukik	<i>Homilia 19 in Genesim</i> (CPG 4409; Migne PG 53,158-59; Chev I,111-117.)
3.	Inst II 2,4	A jócselekedetek szerepe az égi kegyelem megszerzésében	<i>Homilia 25 in Genesim</i> (CPG 4409; Migne PG 53,228; Chev I,159-168)
4.	Inst II 2,4	Ne várjunk mindent az isteni segedelemtől	<i>Homilia 53 in Genesim</i> (CPG 4409; Migne PG 53,466; Chev I,357-363)

³¹¹ Azonosítási adatokon ehelyütt részben a nemzetközi szakirodalomban használt *Clavis Patrum Graecorum*ban (CPG) megadott sorszámot, részben pedig a Migne által szerkesztett *Patrologia Graeca* lelőhelyét értjük. Ezen felül a Kálvin által használt Chevallon-féle Khrüszosztomosz-kiadás lelőhelyét (Chev., kötet, oldalszám) is közöljük.

5.	Inst II 2,4	Tegyük meg a magunkét, s Isten a többi megadja	<i>Homilia 25 in Genesim</i> (CPG 4409; Migne PG 53,228; Chev I,159-168)
6.	Inst II 3,10	akit von [az Úr], az akarja is, hogy az Úr őt vonja	<i>Homilia 1 de prodicione Iudae et alii</i>
7.	Inst III 24,13	Isten magához vonzza azt, aki hozzátérni akar, és aki kezét hozzá nyújtja	<i>De conversione Pauli (= De mutatione nominum)</i> (CPG 4372; Migne PG 51,113-156; Chev III,238-241)
8.	Inst II 5,2	Mind a bűnök, mind az erények a szabad akarat választásából jönnek létre	Varia
9.	Inst II 5,3	Ha nincs szabad akarat, minden embernek egyformának (vagy jónak, vagy rossznak) kéne lennie	<i>Homilia 23 in Genesim</i> (CPG 4409; Migne PG 53,204; Chev I,142-149);
10.	Inst II 2,11	Bölcselkedésünk alapja az alázatosság	<i>De profectu evangelii</i> (CPG 4385; Migne PG 51,312; Chev IV,1101-108)

Spuria

11.	Inst II 2,9	Az ember nem csak természet szerint bűnös, hanem mindenestől fogva bűn	<i>Homilia prima in Adventu (= Opus imperfectum in Matthaeum)</i> (CPG 4569; Chev II,258)
12.	Inst II 3,7	Sem a kegyelem akarat nélkül, sem az akarat kegyelem nélkül nem képes semmit sem cselekedni	<i>Sermo de inventione sanctae crucis</i> (Chev II,316-19) <i>(Opus imperfectum in Matthaeum; homilia 32)</i> (CPG 4569; Chev II,146-148)

A fentebb bemutatott felsorolás alapján a következő homíliák (homília-gyűjtemények) relevánsak számunkra:

- *Homilia 1 de prodicione Iudae*
- *Homiliae in Genesim* (19, 23, 25, 53)
- *De conversione Pauli* (= *De mutatione nominum*)
- *De profectu evangelii*

Az alábbiakban megkíséreljük bemutatni mindazt, amit a rendelkezésünkre álló szakirodalom alapján megtudhatunk a fentebb megnevezett homíliák keletkezési helyéről, idejéről illetve körülményeiről. Ezek a tényezők ugyanis, mint a Khrüszosztomosz által megfogalmazott gondolatok kontextusának alkotóelemei, fontos szerepet játszanak az antiókhiai igehirdető és későbbi konstantinápolyi pátriárka tanításának értelmezésében.

1a) *Homiliae 1-2 de prodicione Iudae*

A Júdás árulásáról szóló két homília kritikai kiadása, szövegtörténeti elemzése eddigéle nem készült el, és a Sidney-i Ókeresztyén Kutatóközpont munkatársai által készített, a Khrüszosztomoszra vonatkozó publikációk listáját tartalmazó átfogó bibliográfia is mindössze egy román és egy francia nyelvű fordításról tud.³¹² Emellett természetesen létezik még néhány 19. századi, vagy annál régebbi fordítás is.³¹³ A két homília szövegét több mint száz 10-16. századi kézirat őrizte meg az utókor számára, amelyek Berlin, München, Tübingen, El-Escorial, Párizs, Bécs, Jeruzsálem, Athén, Hagion Oros, Vatikán, stb. könyvtáraiban találhatóak.³¹⁴

Adathiány miatt a keletkezési hely és idő meghatározása tekintetében kénytelenek vagyunk feltételezésekre hagyatkozni. Johannes Quasten az egy-

³¹² *Bibliography of scholarship in the field of Chrysostom studies*. Forrás: <http://www.cecs.acu.edu.au/pdf/Chrysostom%20bibliography%20February%202014.pdf>

(megnyitva: 2014. November 15.). A bibliográfia a kutatás 2014. februári állapotát tükrözi. Románul (a pdf dokumentum 11. oldalán): Gh. Badea, "Sfintul Ioan Gura de Aur. Homilia I-a despre tradarea lui Iuda si despre Pasti, despre administrarea Sf. Taine si despre a nu tine minte raul", *Mitropolia Moldovi si Sucevei* (1983: 4/6) 273-279.

Franciául (a pdf dokumentum 96. oldalán): J. Marsaux, *Jean Chrysostome. L'eucharistie école de vie: sélection de sept homélies sur l'eucharistie* (Pères dans la foi 99), Paris 2009. [trans.; CPG 4467, 4333, 4336, 4424, 4428, 4440, 4686]

³¹³ Quasten például megnevez egy 1879-ben kiadott német fordítást. Quasten, Johannes: *Patrology*. Volume III., Christian Classics, Allen (Texas) 1983. 455

³¹⁴ A részletes lista lelőhelye: <http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/id/3666> (megnyitva 2014. december 17.).

háztatyák irodalmi munkásságát bemutató részletes művében az ünnepi homíliák között említi a Júdás árulásáról szóló két homíliát, és pedig úgy, mint amelyek tematika alapján az antiókhiai gyülekezet nagycsütörtöki textuáriumához tartoznak.³¹⁵ Mindebből csupán sejtetjük, hogy a homíliák Khrüszosztomosz antiókhiai tevékenysége idején keletkeztek, 386-397 között. Csupán egy gondolat erejéig megemlítjük, hogy akadnak kutatók, akik megkérdőjelezik a homíliák khrüszosztomoszi szerzőségét. Így például Rady Roldán-Figueroa *Juan de Ávila (1499-1569) aszketikus lelkiségét* elemző művében pszeudo-Khrüszosztomosznak tulajdonítja az első homíliát,³¹⁶ amelyet egyébként Kálvin is idéz. Mivel azonban nem közöl erre vonatkozó bizonyítékokat – egyébként nem is ez könyvének célja –, mi, a szélesebb körben elfogadott véleménynyel összhangban, Khrüszosztomosz művének tekintjük a homíliát.

1b) Homiliae in Genesim

Quasten feltételezése szerint Khrüszosztomosz a Genézis könyvéről mondott 67 homíliájának keletkezési ideje 388-ra tehető.³¹⁷ Amennyiben ez a feltételezés helytálló, egyértelműen kijelenthetjük, hogy a homíliák keletkezési helye Antiókhia. A 67 homíliát tartalmazó sorozat, amelyben az igehirdető szakasról szakaszra haladva végigmagyarazza Mózes 1. könyvét, nem tévesztendő össze azzal a 9 homíliát tartalmazó sorozattal (amely egy homília kivételével a Genézis könyvének első 3 fejezetét magyarázza), amelyet 386-ban, pappá szentelését követően mondott el, ugyancsak Antiókhiaiban.

A 67 homília szövegét számos kézirat őrzi a világ leghíresebb könyvtáraiban.³¹⁸ A Pinakes honlapján közzölt részletes lista több mint 470 kéziratot nevez meg, amelyek a teljes gyűjtemény anyagából egy vagy több homíliát tartalmaznak. E kéziratok túlnyomó többsége a 10-14. századok közötti időszakból származik. Jóllehet, a homíliák szövegét több nyelvre is lefordították,³¹⁹ kritikai kiadásuk azonban nem áll rendelkezésünkre.

³¹⁵ Quasten, Johannes: *Patrology*. Volume III., Christian Classics, Allen (Texas) 1983. 454-55.

³¹⁶ Roldán-Figueroa, Rady: *The Ascetic Spirituality of Juan de Ávila (1499-1569)*. BRILL, Leiden 2010. 169.

³¹⁷ Quasten, Johannes: *Patrology*. Volume III. Christian Classics, Allen (Texas) 1983. 454-55.

³¹⁸ A részletes lista leőhelye: <http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/id/7892> (megnyitva 2014. december 17.).

³¹⁹ Példaként megemlíthetjük a legnépszerűbb angol fordítást, amely a teljes sorozat szövegét tartalmazza: Hill, R. C. , *St John Chrysostom, Homilies on Genesis*. Vol 1-3. (The Fathers of the Church 74, 82, 87). Catholic University of America Press, Washington, DC, 1986, 1990, 1992.

1c) De mutatione nominum (De conversione Pauli)

A *De mutatione nominum* mai formájában egy négy részes homíliasorozatként áll előttünk, amelyben Khrüszosztomosz a farizeus Saulus nevének Pálra való változtatásáról prédikált. Quasten feltételezése szerint a harmadik homíliát, amelyet Kálvin is idéz, Khrüszosztomosz Antiókhiaiban mondta el, 388 húsvéti időszakában (Paschal season of 388).³²⁰ Wendy Mayer kutatásai, aki több homília összehasonlítása alapján belső bizonyítékokat keres a homíliák keletkezési helyének és egymásutániségének megállapítására, két dologra figyelmeztetnek:³²¹ egyrészt arról biztosítanak, hogy a Pál névváltoztatásáról szóló homíliák valóban Khrüszosztomosz antiókhiai tevékenységének időszakából származnak (bár évet nem nevez meg a kutató), másfelől arra utaló jelek vannak, hogy a négy homíliát Khrüszosztomosz nem egyetlen sorozatként és nem ugyanabban az évben mondta el.

A négy homília közül egy vagy több homília szövegét 20 kézirat őrzi Berlin, München, Toledo, Athén, Hagion Oros, Zagora, Genova, Róma, Vence, Basel, Oxford, Vatikán könyvtáraiban.³²² A harmadik homília szövegét, amely témánk szempontjából a leginkább kiemelendő a négy közül, 10 kéziratban találhatjuk meg, a 9-16. századok közötti időszakból.

1d) De profectu evangelii

Ezt a homíliát, amelyben a Fil 1,18-at magyarázza, Khrüszosztomosz minden valószínűség szerint 386-87. körül, az anomióiánusok ellen folytatott teológiai küzdelem során mondta el Antiókhiaiban.³²³ A Sidney-i Ókeresztyén Kutatóközpont munkatársai által készített publikációjegyzék, amelyre korábban már hivatkoztunk, egyetlen kiadatlan olasz nyelvű doktori disszertációt említ, amelynek témája egy kritikai kiadás előkészítése.³²⁴ A homília szövegét 11, a 9-17. századok közötti időszakból származó kézirat őrzi Basel, München,

³²⁰ Quasten, Johannes: *Patrology*. Volume III., Christian Classics, Allen (Texas) 1983. 441.

³²¹ Mayer, Wendy: *The sequence and provenance of John Chrysostom's homilies* In illud: Si esurierit inimicus (CPG 4375), De mutatione nominum (CPG 4372) and In principium Actorum (CPG 4371). In: *Augustinianum* 46 (2006). 171-86.

³²² A részletes lista lelőhelye: <http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/id/3244> (megnyitva 2014. december 17.).

³²³ Migne PG 51,311-12.

³²⁴ *Bibliography of scholarship in the field of Chrysostom studies*. Forrás: <http://www.cecs.acu.edu.au/pdf/Chrysostom%20bibliography%20February%202014.pdf> (megnyitva: 2014. November 15.). A pdf dokumentum 17. oldalán): Biagiotti, G.: *Per un'edizione critica dell'omelia 'De profectu evangelii' di San Giovanni Crisostomo*. unpub. diss., Facoltà di lettere e filosofia, Università degli Studi di Firenze, 1992-1993.

Moszkva, Hagion Oros, Patmos, Ohrid, London, Oxford és Vatikán könyvtáraiban.³²⁵

Exkurzus: Khrüszosztomosz antiókhiai gyülekezete

Mivel a Kálvin által idézett homíliák kivétel nélkül Khrüszosztomosz antiókhiai tevékenységének idejéből származnak, hasznosnak ítéljük, ha egy rövid körkép erejéig áttekintjük: milyen is volt (lehetett) Khrüszosztomosz antiókhiai gyülekezete.

Az Orontész folyó partján fekvő szíriai Antiókhia (Antiokheia) Rómával és Alexandriával együtt a Római Birodalom legnagyobb városai közé tartozott. A perzsa korig visszanyúló történelmében rapszodikusán váltakoztak a fellendülés és a hanyatlás időszakai. Igazi fejlődését a római császároknak köszönhetette, akik stratégiai, gazdasági és kulturális fontossága miatt messzemenően támogatták a „*Kelet királynője*” névre rászolgáló várost, amely egyben Szíria provincia fővárosa is volt. Az Kr. u. első évszázadban a közeli Palesztinából elindult keresztyénség gyorsan terjedni kezdett, és bár a környéken élő nagyszámú zsidó lakosság ellenállásába ütközött, a pogány istenekben csalódott hellenisztikus népek viszont vigaszt találtak a keresztyén tanításban. A bibliai leírás szerint itt nevezték először keresztyéneknek Krisztus követőit (ApCsel 11,26). Ide kapcsolódik Péter és Pál apostolok munkássága is. A város, autonóm vezetésének köszönhetően, már az első század végére a keresztyénség egyik fontos fellegrárává lett. A császárok által is elismert városi függetlenség miatt ebben a városban hosszú ideig nem voltak keresztyénüldözések. Külön kiemelendő Iulianus Apostata császár 362-es látogatása, amikor azért érkezett a városba, hogy onnan irányítsa a perzsák elleni hadjáratait. A császárt zavarta a város önállósága, és az is, hogy nagyszámú keresztyén lakta. Egyfelől megemelte a városban az italok és a táncosok árát, amivel magára vonta az antiókhiaiak haragját,³²⁶ másfelől pedig bezáratta a keresztyén templomokat, és egy újabb szentélyt emelt Apollón tiszteletére. 363-ban pedig itt adta ki keresztyénellenes írásait.

A Római Birodalom 395-ös kettészakadásával Antiókhia Konstantinápolyval és Alexandriával együtt a keleti birodalom egyik legnagyobb városa lett, és vezető szerepét is megőrizte: a 4. és 5. században is a szellemi élet, a művészetek és a keleti egyházak egyik központja volt. Csupán röviden említjük meg, hogy a niceai zsinat 6. kánonja szerint Róma és Alexandria után

³²⁵ A részletes lista lelőhelye: <http://pinakes.irht.cnrs.fr/notices/oeuvre/id/3667> (megnyitva 2014. december 17.).

³²⁶ A városlakók bosszúból gúnyt űztek a császárból, és kecskeszakállas törpeként ábrázolták vagy beszéltek róla.

Antiókhia püspöki széke volt a harmadik a rangsorban. Ezt változtatta meg a 381-es zsinat harmadik, illetve a kalcedoni zsinat 28-ik kánonja, amelyek Konstantinápolyt az új Rómának nevezték, s így Alexandria és Antiókhia egyhápolitikai szempontból az apostoli hagyományokat nélkülöző új császárváros mögé szorult. Több száz püspök tartozott az itt tevékenykedő pátriárka fennhatósága alá, és ebből a szempontból az antiókhiai egyház Alexandria vetélytársává vált.

Ebben a városban szentelték előbb diakónussá (381-ben), majd presbitteré (386-ban) a későbbi évszázadokban aranyszájúként emlegetett Jánost, akit Szókratész egyháztörténet-író a következőképpen jellemzett:

Azt mondják, hogy a mértékletesség iránti buzgósága miatt szigorú volt, és amint egyik barátja mondta, aki ifjúkorától fogva ismerte, inkább a haragra, mint a szégyenkezésre volt hajlamos. Egyenes életmódja miatt nem törődött azzal, mi fog majd történni vele, de egyszerűsége miatt nyílt és őszinte volt. Szabadon megmondta mindenkinek a szemébe a véleményét. Amikor tanított, nagy gondja volt rá, hogy javítsa hallgatósága erkölcsét, amikor pedig társaságban beszélt, akik nem ismerték, azt gondolták, hogy beképzelt.³²⁷

E jellemzés távolról sem azt jelenti, hogy János valóban beképzelt vagy sértődékeny lett volna, hanem az egyháztörténet-író csupán azt ecseteli, hogy nyíltsága és őszintesége milyen hatást váltott ki ellenfeleiből. Pásztori-Kupán István szavaival élve: „szókimondását sértésnek, őszinteségét gögnek, önmegtartóztató életvitelét mogorva különködésnek tartották”.³²⁸

Az antiókhiai egyházban 397-ig töltötte be igehirdetői tisztségét. Ez alatt az idő alatt vált igehirdetőként híressé. A hálás utókor emiatt kezdte el az 5. század végétől Χρυσόστομος-ként, azaz Aranyszájúként emlegetni.³²⁹

Hetente legalább kétszer, szombaton és vasárnap prédikált, de néha az is megesett, hogy öt egymást követő napon is. A zsúfo-

³²⁷ Szókratész *Egyháztörténete*. In: Vanyó László (szerk.): Ókeresztény Írók IX. Szent István Társulat, Budapest 1984. 376-77.

³²⁸ Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk*. Napoca Star Kiadó és Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 44.

³²⁹ Schaff, Philip: *The Life and Work of St. John Chrysostom*. In: Schaff, Philip (ed.): *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Volume 9. Cosimo Books 2007. 5.

lásig megtelt székesegyházban a nagyszámú hallgatóság gyakran megtapsolta igehirdetéseit, noha ő maga ezért mindig méltatlankodott, sőt meg is dorgálta az egybegyűlteket.³³⁰

Diakónusként volt alkalma megismerni a lakosság gyakorlati szükségleteit, a szegények és a betegek állapotát, rászorultságát.³³¹ Ez a tapasztalata kétségtelenül hozzájárult igehirdetői készségeinek gyarapodásához. Schaff megjegyzi továbbá, hogy igehirdetéseit feddhetetlen életvitellel példázta. Ennek köszönhetően „gyülekezete” rövid idő alatt megszerette és megbecsüléssel övezte.³³² Amikor ő prédikált, a templomok zsúfolásig megteltek.

Antiókhiai munkásságának kiemelkedő mozzanat-sorozata a szobrokról mondott 24 homíliája, amelyekben a 387-ben kitört felkelés után a császári bosszútól tartó város lakosságát hívta bűnbánatra. Az adóterhek miatt kitört felkelés során ugyanis a felbőszült tömeg megrongálta a közfürdőket, tönkretette a praetoriumot és a törvényszéki üléstermet, a császárok képeit összetörték, Theodosius és elhunyt felesége szobrait pedig ledöntötték talpazataikról, és a porban végighurcolták az utcákon.³³³ Az igehirdető ékesszólásáról és (kissé anakronisztikusan fogalmazva) kiváló homiletikai- illetve pedagógiai érzékenységéről tesz bizonyosságot, hogy e homíliák hatására a város nagyszámú pogány lakosságának komoly hányada csatlakozott a keresztyén egyházhoz.³³⁴

A város környékén számos görög, szír, grúz, örmény és latin kolostor állott.³³⁵ Khriszosztomosz becslése szerint pedig a 4. század végén Antiókhia összlakossága hozzávetőlegesen 200.000-re volt tehető, ennek fele pedig keresztyén volt.³³⁶ Azonban e népes keresztyén közösséget a negyedik században

³³⁰ Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk*. Napoca Star Kiadó és Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 43.

³³¹ Schaff, Philip: *The Life and Work of St. John Chrysostom*. In: Schaff, Philip (ed.): *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Volume 9. Cosimo Books 2007. 10.

³³² Schaff, Philip: *The Life and Work of St. John Chrysostom*. In: Schaff, Philip (ed.): *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Volume 9. Cosimo Books 2007. 11.

³³³ Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk*. Napoca Star Kiadó és Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 43.

³³⁴ Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk*. Napoca Star Kiadó és Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 44.

³³⁵ Ševčenko, Nancy Patterson: *The Posthumous Miracles of St. Eustratios on a Sinai Templon Beam*. In: Sullivan, Denis – Fisher, Elizabeth – Papaioannou, Stratis (eds.): *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*. BRILL, Leiden 2012. 281.

³³⁶ Schaff, Philip: *The Life and Work of St. John Chrysostom*. In: Schaff, Philip (ed.): *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Volume 9. Cosimo Books 2007. 10.

eretnekségek és szakadások osztották meg. Schaff szerint a 330-415. közötti időszakban Antiókhia keresztyén lakossága három nagy táborra oszlott.³³⁷

- Az egyik csoportba a Niceai hitvalláshoz ragaszkodó mérsékelt ortodoxia képviselői tartoztak, az eleinte szemi-ariánus, majd a Niceai hitvallást elfogadó Meletiosz (†381) vezetésével. Utóda Flavianosz (381-404) lett. Khrüszosztomosz homíliáiban mindkettejükről nagy elismeréssel szólt.
- A második csoportot az Eudzoiosz által vezetett és Valens császár által is támogatott ariánusok (homoiánusok) alkották. Eudzoiosz 378-ban bekövetkezett halála után Antiókhiai Dorotheosz lett a vezetőjük.
- A harmadik tábort az Eusztathiosz köré csoportosult szigorú ortodoxok³³⁸ alkották, a nagy tiszteletnek örvendő Paulinus presbiter, majd őt követően pedig Evagriosz vezetésével. Evagriosz 393-ban bekövetkezett halála után nem választottak maguknak több püspököt. 415-ben pedig, Alexandrosz püspöksége alatt, „visszatértek” az ortodox egyházba.

A Schaff által felsorolt három csoportosuláson kívül megemlíthetjük az apollinaristák táborát, akik Vitalis vezetésével Laodiceai Apollinárisz teológiját támogatták.

Egy másik eretnek irányzat, amely ellen Khrüszosztomosz igencsak intenzíven harcolt, és tagjainak megtérítését fontosnak tartotta, az anomoianusok tábora volt. Az anomoianusok ultraariánus szektája 350 körül alakult ki Antiókhiaiban, és Aétiosz antiókhiai diakónus, majd püspök nevéhez kapcsolódik. Az irányzat elnevezése az *ἀνόμοιος* (= nem hasonló, különböző) szóból származik, ugyanis azt tanították, hogy Jézus nem csupán nem egylényegű az Atyával, de még csak nem is hasonló hozzá.³³⁹ Tanításuknak egyik pontja, amelynek cáfolatára Khrüszosztomosz nem egyszer kitért, Isten természetének megismerésére vonatkozott: tudniillik azt állították többek között, hogy az ember már a földön tökéletesen megismerheti Istent. Szemléltetésül hadd idézzük Eunomioszt, Küzikosz ultraariánus püspökét, aki egyébként Aétiosz tanítványa és utóda volt:

Isten semmi mást nem tud saját létéről, mint mi, léte önmaga számára nem világosabb, mint számunkra. Mindazt, amit tudunk róla, ő is tudja, és mindazt, amit magáról tud, mi is könnyen megtaláljuk magunkban, különbség nélkül.³⁴⁰

³³⁷ Schaff, Philip: *The Life and Work of St. John Chrysostom*. In: Schaff, Philip (ed.): *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Volume 9. Cosimo Books 2007. 11.

³³⁸ Őket nevezték „óniceánusoknak”, míg Meletiosz, Flavianosz és Diodórosz az újniceánus csoport vezetői voltak, akik már használták a kappadókiai atyák által bevezetett szentháromság-tani megkülönböztetéseket (pl. az órigenészi egyouszia – három hüposztáziszis „képletét”).

³³⁹ Vanyó László: *Ókeresztény írók lexikona*. Szent István Társulat, Budapest 2004. 13.

³⁴⁰ Leloup, Jean-Yves: *Bevezetés az igazi filozófusokhoz*. Kairosz Kiadó, 2006. 142.

Mire Khrüszosztomoszt előbb diakónussá, majd presbiterré szentelték, az ariánus irányzatok nagy része eltűnően volt Antiókhából, az anomoianizmus azonban még élt, és elég erős lehetett, ha az újonnan felszentelt presbiter a befolyásuk elleni küzdelmet, és tagjainak megtérítését egyik legfontosabb feladatának tekintette.³⁴¹

Homíliái azonban távolról sem csupán, vagy pontosabban fogalmazva elsősorban nem az eretnekek elleni küzdelem eszközei voltak. Fontos kordokumentumok e homíliák, amelyekből élénk tárul a negyedik század végi Antiókhia társadalmának képe. Hasznos tudnunk, hogy az antiókhiai keresztyének a szónoki beszédhez hozzászokott közösséget alkottak. A pezsgő életű világvárosban szinte mindennaposak voltak a különböző politikai és filozófiai szónoklatok, ünnepi és alkalmi beszédek, a peres ügyekben ügyvédként fellépő szónokok beszédei, valamint a cirkuszi és színházi előadások. Ez kétségtelenül hozzájárult ahhoz, hogy a keresztyén istentiszteleten ékesszólással elmondott homíliát a legműveletlenebbek is mintegy „hozzáértökként” hallgathatták. Sőt mi több: a város arculatának alakulását jelentős mértékben meghatározták a politikai, illetve filozófiai szónokok beszédei. Ezt ismerve jobban megérthetjük (elképzelhetjük), hogyan hallgathatták az emberek Khrüszosztomosz igehirdetését.³⁴²

Khrüszosztomosz életét bemutató könyvében Kelly megemlíti, hogy Antiókhia polgárai híresek voltak élvezethajhászásukról, világiasságukról, megbízhatatlanságukról és cinikusságukról.³⁴³ Abból, hogy mely bűnök ellen prédikált gyakrabban Khrüszosztomosz, hallgatóságának életvitelére is következtetni lehet. Schaff a következő bűnlajstromot tárja olvasói elé Khrüszosztomosz munkájának bemutatása során: fősvényesség, zsebtolvajlás, fényűzés, érzékiség, a színház és a cirkusz iránti túlzott szeretet.³⁴⁴ Khrüszosztomosz szinte minden társadalmi réteg képviselőihez szólt: a férfiakat és a nőket, a gazdagokat és a szegényeket, a szabad embereket és a rabszolgákat, a kézműveseket és a napszámosokat egyaránt megszólította.³⁴⁵ Prédikációiban Khrüszosztomosz előszeretettel beszélt a keresztyén ember feladatairól és kötelességeiről, félelem nélkül kipellengérezte a város erkölcstelenségét. „Oly nagy a mai idők romlottsága”, idézi Schaff az igehirdetőt, „hogy ha egy

³⁴¹ Leloup, Jean-Yves: *Bevezetés az igazi filozófusokhoz*. Kairosz Kiadó, 2006. 142.

³⁴² Maxwell, Jaclyn: *Christianization and communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his congregation in Antioch*. Cambridge University Press, Cambridge 2006. 42.

³⁴³ Kelly, John Normann Davidson: *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom*. Cornell University Press, Ithaca (New York) 1995. 3.

³⁴⁴ Schaff, Philip: *The Life and Work of St. John Chrysostom*. In: Schaff, Philip (ed.): *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Volume 9. Cosimo Books 2007. 10-11.

³⁴⁵ Maxwell, Jaclyn: *Christianization and communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his congregation in Antioch*. Cambridge University Press, Cambridge 2006. 65-87.

idegen összehasonlítani az evangélium rendelkezéseit a mai társadalmi gyakorlattal, könnyen azt gondolná, hogy ezek az emberek nem tanítványok, hanem Krisztus ellenségei”³⁴⁶.

Jóllehet, prédikációban gyakorta óvta híveit különös szigorral a színház és a cirkusz csábításaitól, a prédikáció végeztével hallgatói közül sokan mégis a cirkuszba szaladtak, és ugyanolyan izgatott figyelemmel nézték a műsort, mint a zsidók és a pogányok.³⁴⁷ Egyik homíliájában például arról beszélt, hogy az istentiszteleten résztvevők magatartása sokkal inkább színházba illik, mint templomba: sokan vannak ugyanis, „akik nem a haszon, hanem az élmény kedvéért hallgatják az igehirdetést, mintha csak a tragédiát játszó színészek vagy a hárfások bírái lennének”³⁴⁸. Ugyanezzel magyarázható, miért dorgálta meg az őt megtapsoló hallgatóságot, figyelmeztetve, hogy nem színházban, hanem istentiszteleten vannak.

Témánk szempontjából azért fontos Khrüszosztomosz antiókhiai gyülekezetének bemutatása, mert ismerete segít megértenünk: milyen kontextusban hangzottak el azok a gondolatok, vagy gondolatöredékek, amelyekben Kálvin a szabad akaratról szóló tanítás nyomait vélte fölfedezni. A fentebbi keresztmetszet világosan szemlélteti: a város sokszínűségének köszönhetően arra is nagy szükség volt, hogy az igehirdetők világosan felmutassák: mi illik a keresztyén élethez és mi nem. Antiókhia tehát olyan gyülekezet volt, ahol igen csak nagy szükség volt a tudatos és felelősségteljes életvezetésre való buzdításra.

³⁴⁶ Schaff, Philip: *The Life and Work of St. John Chrysostom*. In: Schaff, Philip (ed.): *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Volume 9. Cosimo Books 2007. 10.

³⁴⁷ Schaff, Philip: *The Life and Work of St. John Chrysostom*. In: Schaff, Philip (ed.): *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, First Series, Volume 9. Cosimo Books 2007. 11.

³⁴⁸ Idézi: Maxwell, Jaclyn: *Christianization and communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his congregation in Antioch*. Cambridge University Press, Cambridge 2006. 52.

2. A szabad akarat mértéke

Kálvin szerint a bűneset után (*post lapsum*) az embernek nincs szabad akarata. Miután a második könyv 2. fejezetében a korabeli antropológiai ismereteknek megfelelően fölvezette, hogy a lélek mely képességeinek központja található az értelemben és a szívben (Inst II 2,2), és arra is rávilágít, hogy a pogány bölcselek szerint mind az erény, mind pedig a bűn az ember hatalmában van (Inst II 2,3), szokásához híven „dogmatörténeti” szempontból is megvizsgálja a felmerülő kérdéseket. Először általánosságban megállapítja: a régi egyházi írók kivétel nélkül elismerték, hogy az emberi értelmet megrontotta a bűn, és ennek következtében az akaratot is megkötözik a gonosz vágyak, sokan közülük azonban a kelleténél nagyobb mértékben törekedtek a Szentírás tanítása és a pogány bölcselek állításainak összeegyeztetésére, és emiatt nagyobb jelentőséget tulajdonítottak az emberi képességeknek, mint kellett volna (Inst II 2,4). Kálvin e mögött a törekvés mögött két motivációt vél felfedezni: egyfelől a korai teológusok azért igazodtak a pogány filozófusok tanításához, hogy azok ne gúnyolják őket egy esetleges „primitív” elképzelés miatt, másfelől pedig azért, hogy a jóra amúgy is rest testnek ne adjanak alkalmat a lustaságra (Inst II 2,4). Kálvin azt is megállapítja, és állítását az egyházatyáktól vett idézetekkel kívánja bizonyítani, hogy bár mindkét tényezőre odafigyeltek, mégis a második motiváció volt a domináns. A példák között Kálvin öt Khrüszosztomosztól, majd egy Hieronymustól származó idézetet ismertet, ezt követően pedig értékeli az óegyházi teológusok erre vonatkozó álláspontját.

Az öt Khrüszosztomosz-idézet a következő:³⁴⁹

- Minthogy Isten a jót és gonoszt hatalmunkba adta, a választásra való szabad akaratunkkal is megajándékozott; és akaratunk ellenére nem tartóztat vissza, de ha akarunk, gyámolít.
- A gonosz gyakran, ha akarja, jóvá változik s a jó restsége miatt elbukik s rossz lesz, mivel az Úr természetünket szabad akaratúvá alkotta és nem kényszerít senkit, hanem megfelelő orvosságot nyújtván, a fekvést egészen a beteg tetszésére bízta.
- Amint soha semmi jót Isten támogató segedelme nélkül nem cselekedhetünk, úgy ha csak valami tőlünk származót nem csatolunk hozzá, nem leszünk képesek az égi kegyelmet megszerezni.

³⁴⁹ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 241.

- Ne várjunk mindent az isteni segedelemtől, hanem nekünk is tennünk kell valamit.
- Tegyük meg a magunkét, s Isten a többi majd megadja.

Ez után az öt idézet után egy Hieronymus-gondolat következik, amely szerint a mi feladatunk a kezdés, Istené pedig a végzés; a mi feladatunk nyújtani azt, amire képesek vagyunk, Istené pedig teljesíteni, amire nem vagyunk képesek (Inst II 2,4).³⁵⁰

Kálvin szerint ez az öt idézet nyilvánvalóan példázza, hogy az egyházatyák közül sokan többre értékelték az ember jóra való hajlandóságát vagy képességeit, mint amennyit illetl volna, ugyanis a további érvelés során ki fog derülni, hogy az idézett állítások teljes mértékben hamisak (*falsissimae*). Khrüszosztomoszal kapcsolatban azt is megemlíti, hogy a többi egyházatyához viszonyítva sokkal inkább átlépte a határt az emberi akarat tehetségének magasztalásában. Végül pedig arról ír, hogy Augustinus kivételével az összes egyházi író önellentmondásba keveredik ezen a téren, és annyira homályosan érvelnek, hogy írásaikból szinte semmi bizonyosat nem lehet megtudni (Inst II 2,4).

A következőkben az öt Khrüszosztomosz-idézetet elemezve megvizsgáljuk, helyesen érti-e Kálvin Konstantinápoly pátriárkájának tanítását.

2a) Jó és gonosz az ember hatalmában

Mivel Isten mind a jót, mind pedig a gonoszt hatalmunkba adta, [és] a választásra való szabad akarattal is megajándékozott: akarata ellenére senkit sem tartóztat vissza, [azt azonban], aki akar, magához öleli.

Quoniam bona et mala in nostra Deus potestate posuit, electionis liberum donavit arbitrium: et invitos non retinet, sed volentes amplectitur.³⁵¹

Az *Institutio* általunk használt kiadásának gondozói a főszövegben és az idézethez fűzött lábjegyzetben egyaránt megemlítik, hogy az idézett gondolat a *Homilia 1. de proditione Iudae* (= Homília Júdás árulásáról) című prédikációból származik. Álljon előttünk a Kálvin által használt Khrüszosztomosz-forrás latin szövege, és az eredeti görög szöveg.³⁵²

³⁵⁰ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 242.

³⁵¹ Barth – Niesel: *Joannis Calvini OS*. III. 1928. 244.

³⁵² *Tomus tertius operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 117L.; Migne PG 49,377.

Ἐπειδὴ γὰρ κυρίου ἡμᾶς ἐποίησε καὶ τῆς τῶν φαύλων καὶ τῆς τῶν ἀγαθῶν πράξεων αἰρέσεως, καὶ ἐκόντας εἶναι βούλεται καλοῦς· διὰ τοῦτο, ἂν μὴ βουλοίμεθα, οὐ βιάζεται οὐδ' ἀναγκάζει· τὸ γὰρ βιασθέντα εἶναι χρηστὸν, οὐκ ἔστιν εἶναι χρηστὸν.

Quoniam bona atque mala in nostra Deus posuit potestate, electionis liberum donavit arbitrium. Et nos invitos non retinet, sed volentes amplectitur.

Egyfelől megfigyelhetjük, hogy a Chevallon kiadásában szereplő szöveg szinte szó szerint egyezik az *Institutió*ban található idézettel, ami arra utal, hogy Kálvin minden bizonnyal ezt a kiadást használta. A szórendbeli különbségek pedig vagy arra utalhatnak, hogy Kálvin emlékezetből idézte az egyházatyát, vagy pedig arra, hogy a szebb, gördülékenyebb stílus kedvéért változtatta meg az idézet első tagmondatának szórendjét. Az azonban, hogy a második mondatból kihagyta a személyes névmás accusativusát, ugyancsak többféleképpen magyarázható. Magyarázható azzal is, hogy emlékezetből idézett, de magyarázható azzal is, hogy azt az üzenetet, amelyet Khrüszosztomosz személyesebb formában mondott el, Kálvin általános érvényű axiómaként akarta továbbadni.

Másfelől viszont, ha az eredeti görög szöveggel hasonlítjuk össze a Chevallon kiadásában található fordítást, már jelentősebb eltéréseket figyelhetünk meg. A görög szöveg pontos fordítása ugyanis a következő:

Mivel ugyanis [Isten] mind a gonosz, mind pedig a jó választása fölött úrrá tett minket, azt akarja, hogy önként legyünk jók. Ezért, ha nem akarjuk, nem kényszerít, sem nem erőszakoskodik, mert a kikényszerített jóság, már nem lenne [igazi] jóság.³⁵³

Kálvin tehát az általa használt fordítás nyomán arról beszél, hogy Khrüszosztomosz szerint az ember szabadon választhat a jó és a rossz között, mivel Isten egyfelől szabad akarattal ajándékozta meg, másfelől pedig csak azt fogadja magához, aki hozzá akar térni. Ez az értelmezés pedig valóban azt sejteti, hogy az üdvösség megszerzésének szinte minden eszköze az ember kezében van, és Isten csak azokkal foglalkozik, akik valóban teljes szívvel hozzá akarnak térni, a többi emberrel pedig nem is törődik különösebben. Ez a magatartás valóban nem lenne méltó Istenhez, és azt, aki ilyet állít, valóban eretneknek lehet minősíteni. Khrüszosztomosz azonban azt állítja, hogy Isten azért tette úrrá a jó és a gonosz választása fölött az embert, mert azt akarja, hogy

³⁵³ A görög szöveg pontos latin fordítása megtalálható a Migne PG-ban: Quia enim et malorum, et bonorum operum electionis nos dominos fecit, nos libere bonos vult esse. Ideo si noluerimus, non cogit, neque necessitatem infert: nam coactum esse bonum, id non est esse bonum. Migne PG 49,377.

önként legyünk jók, hiszen a kényszerből megvalósított jócselekedet már nem is igazi jócselekedet.

Tisztázandó azonban, hogy milyen kontextusban hangzik el, és hogyan vonatkozik az emberre Khrüszosztomosz állítása: valóban általánosságban beszél-e az emberi akarat szabadságáról, vagy csak a bűneset előtti emberre vonatkoztatja? Esetleg az áruló Júdás cselekedetére kíván magyarázatot adni? Elolvassa az idézet szűkebb kontextusát, egyértelművé válik, hogy Khrüszosztomosz Júdás árulásának motivációját kívánja feltárni. Nem menteti, hogy nem tehetett mást, hiszen az ördög ellenállhatatlan hatalommal azt sugallta neki, hogy árulja el Jézust (Jn 13,2), hanem azt hangsúlyozza,³⁵⁴ hogy az áruló igenis ura volt cselekedeteinek: hatalmában volt ugyanis, hogy ne engedelmeskedjen az ördög sugallatának, és hogy ne váljon a pénz rabjává. Ő ellenben elvakult értelemmel elvetette az üdvösséget, és harminc ezüstpénzért a főpapok kezére adta Jézust.

Mindez azonban elsősorban a homília eredeti görög szövegéből, illetve a Migne által közölt hiteles latin fordításból derül ki, nem pedig a Kálvin által használt, ismeretlen szerzőtől származó³⁵⁵ fordításból. Mert bár mellékhangsúllyal ott is megjelenik Júdás cselekedetének akaratlagossága, az értelmi főhangsúly mégis azon van, hogy Isten nem kényszeríti azt, aki nem akar hozzá közeledni, azt azonban, aki önként közeledik hozzá, magához öleli. Így már minden kétséget kizáróan állíthatjuk, hogy Kálvin következtetését – amelyről néhány sorral fennebb már írtunk – csak az általa használt szövegkiadás alapján lehet helyesnek nevezni. Ha Khrüszosztomosz valóban azt írta volna, amit Kálvin neki tulajdonít, joggal lehetne tévtanítással vádolni.

Láttuk tehát, hogy Khrüszosztomosz nem tulajdonít a kellelénél többet az ember képességének. Csupán azt hangsúlyozza, hogy Júdás, és hozzá hasonlóan minden emberfelelős azokért a cselekedetekért, amelyeket elkövetett, és a felelősséget nem háríthatja másra, legkevésbé pedig Istenre. Nem arról van szó, hogy az ember csupán bábú, amely annak függvényében, hogy kihez tartozik, csak jót vagy csak rosszat tehet, hanem főként arról, hogy Jézus közösségében az embernek lehetősége van Isten mellett dönteni és jót cselekedni. Erről szól ugyanis az új szövetség ígérete, amely szerint a „szívbe írt törvény” mintegy belső motivációvá lesz, a jó cselekedet pedig a helyes istenismeret függvénye (Jer 31,31-34).

³⁵⁴ Migne PG 49,377.

³⁵⁵ A homília címe mellett ugyanis Chevallon megjegyzi: incerto interp[reto] = bizonytalan fordítótól. *Tomus tertius operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 116l.

Khrüszosztomosz gondolkodását e tekintetben teljes mértékben meghatározták az antiókhiai iskola írásmagyarázati elvei, és a Júdás árulásának motivációjával kapcsolatban leírt gondolatait is ennek fényében kell értenünk. E teológiai megközelítés kulcsfontosságú eleme, hogyan értelmezzük Jézus megkísértésének történetét: Jézus, aki egy személyben valóságos Isten és valóságos ember, hogyan verte vissza a Sátán támadását: isteni hatalommal, vagy pedig emberi bölcsességgel? Az antiókhiai hagyomány szerint a válasz, amelyet Küroszi Theodorétosz, az V. század egyik legjelentősebb teológusa is megfogalmaz *De incarnatione* című írásában, egyértelmű: Jézus Krisztus a Kísértőt nem isteni hatalommal, hanem emberi bölcsességgel győzte le, ennél fogva valóságos emberi lelke a megváltás kérdéskörében nem csupán fizikai, hanem valóban teológiai tényező.³⁵⁶

Miért fontos ezt tisztáznunk? Azért, mert ha az Úr Krisztus valóságos emberként győzte le a kísértőt, akkor az ember az Istennel való közösségben ugyancsak ellen tud állni a kísértőnek. Így a bűnökért nem Isten, még csak nem is a kísértő, hanem maga az ember válik felelőssé. Júdásnak a Krisztussal való közösségben rendelkezésére állt az erőforrás, hogy ellenálljon a kapzsiság kísértésének. Ő tehát nem vádolhatja Krisztust, hogy miért nem akadályozta meg isteni erejével az árulást, és miért nem tartotta vissza. Isten ugyanis – mint már olvastuk Khrüszosztomosz állítását – nem kényszerből, hanem önként és szabadon megvalósított jócselekedeteket vár el az embertől.

A kérdés azonban akkor válik igazán érdekessé, ha belelapozunk Augustinus műveinek egyik XIX. századból származó kiadásába. A *Patres quinti ecclesiae saeculi* sorozat részeként megjelent *Sancti Augustini Hipponensis episcopi opera omnia* 24. kötetében találunk egy Krisztus szenvedéséről szóló homíliát, amelyhez mintegy bevezetőként a kiadó megjegyzi, hogy Hippo püspöke Khrüszosztomosz Júdás árulásáról szóló két homíliáját szabadon felhasználva írta meg ezt a prédikációt.³⁵⁷ Álljon hát előttünk Augustinus homíliájának latin szövege, és általunk készített magyar nyelvű fordítása:

³⁵⁶ Pásztori-Kupán István: Alexandriai Kürillosz és Küroszi Theodorétosz a Jézus Krisztus megkísértéséről. in: *Református Szemle*, Kolozsvár 2004/1. 58-59.

³⁵⁷ Augustinus, Aurelius: *Sermo XLV De passione Domini IX*. In: Caillau, D. A. B. (ed.): *Sancti Augustini Hipponensis episcopi opera omnia*. Tomus 24 bis. Parisii 1842. 236. A továbbiakban: Augustinus: *Sermo XLV De passione Domini IX*. Parisii 1842. A megjegyzés latin szövege: *Imitatio est quaedam, vel libera versio duarum homiliarum sancti Chrysostomi de Proditione Judae. Cum vero in quibusdam duae illae homiliae, licet eisdem fere sententias complectantur, inter se differant, non inutile erit legere antiquam versionem, quae et ab iis duabus iterum differt, et quoad ordinem rerum, et quoad ultimam partem, quae omnino dissimilis est. Legitur in Bibl. Aedil., cod. X., fol. 26b. Locus ejus post praecedentem cum numero de Passione Domini.*

Sed dicet quis: cur Deus a tanto vitio non retraxit discipulum? Quia, ut diximus, non potuit ipsum retrahere invite. Ipsa enim Deus bona et mala in nostram potestatem et electionis liberum donavit arbitrium. Ideo invitos non cogit, sed volentes amplectitur.³⁵⁸

Mondhatná azonban valaki: miért nem tartotta vissza Isten a tanítványt ettől a vétektől? Mivel, mint már mondtuk, senkit sem tarthat vissza akarata ellenére. Isten maga helyezte ugyanis hatalmunkba a jót és a rosszat és a választásra való szabad akaratot. Ezért, aki nem akar, azt nem kényszeríti, azt azonban, aki akar, magához öleli.

Az a gondolat tehát, amelyet Kálvin eretnekségnek és súlyos önismereti hibának tekint, nem is Khrüszosztomosz eredeti szövegében, hanem annak torz fordításában, valamint Augustinus egyik prédikációjában található meg. Annál az óegyházi teológusnál, Khrüszosztomosz késői kortársánál, akiről Kálvin kijelenti, hogy a szabad akarat kérdéskörében rajta kívül mindenki más homályosan és érthetetlenül ír, és még önellentmondásba is keveredik. A szövegben nyilvánvaló egyezésekre odafigyelve szinte teljes bizonyossággal kijelenthetjük, hogy Kálvinhoz hasonlóan valószínűleg Augustinus sem ismerte Khrüszosztomosz homíliájának eredeti görög szövegét, hanem ő is pontatlan latin fordításban ismerte meg Konstantinápoly püspökének gondolatait. Ugyancsak az egyezések alapján feltételezhetjük, hogy az Augustinus által ismert, bizonytalan fordító tollából származó homília került bele a Chevallon Khrüszosztomosz-kiadásába.

Mindezeket figyelembe véve elmondhatjuk, hogy Khrüszosztomosz állítása teljes mértékben helytálló, és csakis a kontextusból kiragadva lehet félreértelmezni. Kálvin azonban természetesen nem vonható felelősségre ezek miatt a tévedések miatt. Nagy valószínűséggel nem csupán Khrüszosztomosz homíliájának görög eredetijét nem ismerte, de még az Augustinus homíliáját sem, amelyben Hippo Regius püspöke egy mind nyelvileg, mind teológiailag pontatlan fordítás alapján használta fel szabadon Khrüszosztomosz gondolatait. E tévedés okaként tehát egyedül az nevezhető meg, hogy a XVI. században a hiteles elsődleges források nem álltak Kálvin rendelkezésére.

³⁵⁸ Augustinus: *Sermo XLV De passione Domini IX*. Parisii 1842. 241.

2b) Mind a gonosz, mind az igaz megváltozhat

A gonosz gyakran, ha akarja, jóvá változik s a jó restsége miatt elbukik s rossz lesz, mivel az Úr természetünket szabad akaratúvá alkotta és nem kényszerít senkit, hanem megfelelő orvosságot nyújtván, a fekvést egészen a beteg tetszésére bízta.

Saepe qui malus est, si voluerit, in bonum mutatur; et qui bonus, per ignaviam excidit, et fit malus; quia liberi arbitrii esse nostram naturam fecit Dominus: nec imponit necessitatem, sed congruis remediis appositis totum iacere in aegrotantis sententia sinit.³⁵⁹

Kálvin ehelyütt a Genézis könyvéről mondott 19. homília bevezető sorraiból idéz, amelyben Konstantinápoly püspöke Kain testvérgyilkosságáról prédikál. Mielőtt rátérnénk az idézet kontextusának elemzésére, meg kell jegyeznünk, hogy ez esetben egyrészt egy viszonylag jó fordítással van dolgunk, amely nem torzítja Khrüszosztomosz eredeti szándékát, másrészt pedig Kálvin nem összefüggő szöveget idéz, hanem kihagyja az általa kevésbé fontosnak ítélt gondolatokat. Annak érdekében tehát, hogy jobban megérthessük Khrüszosztomosz gondolatait, illetve, hogy világosabban láthassuk Kálvin „felhasználói” szándékát, álljon előttünk szűkebb kontextusában a teljes idézet:³⁶⁰

Καθάπερ τὰ ἀνίατα τῶν
τραυμάτων οὐδὲ τοῖς
αὐστηροῖς τῶν
φαρμάκων εἶκει, οὐδὲ
τοῖς γλυκαίνειν αὐτὰ
δυναμένοις·

οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ ἐπειδὴν
ἅπαξ αἰχμάλωτος
γένηται, καὶ ἑαυτὴν
ἐκδῶ ᾧτινι δῆποτε
πλημμελήματι, καὶ μὴ
βούληται τὸ ἑαυτῆς
συμφέρον συνιδεῖν,

κἂν μυρία τις ἐνηχῆ,
οὐδὲν κερδαίνει, ἀλλὰ

Quemadmodum
incurabilia vulnera
neque austeris
medicamentis cedunt,
neque lenientibus:

ita & anima semel
captiva, si se peccato
cuius obnoxiam
fecerit, & considerare
noluerit quae sibi sunt
utilia.

Ahogy a gyógyíthatatlan sebek sem a keményebb, sem pedig a szelídebb gyógyszereknek³⁶¹ nem engednek, ugyanúgy a lélek is: egyszer s mindenkorra fogságba esik, ha önmagát valamiképpen lekötelezi a bűnnek, és nem akarja meggondolni, mi hasznos számára.

Ha valaki ugyanis számtalanszor befogja

³⁵⁹ Barth – Niesel: *Joannis Calvinii OS*. III. 1928. 244-45.

³⁶⁰ Migne PG 53,158-59.; *Tomus primus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 111-112.

³⁶¹ A görög szövegben fanyarabb (αὐστηροῖς) és édesebb (γλυκαίνειν) gyógyszerekről van szó.

καθάπερ νεκρὰς ἀκοὰς
κεκτημένα, οὐδεμίαν
ἀπὸ τῆς παραινέσεως
δέχεται τὴν ὠφέλειαν,
οὐκ ἐπειδὴ μὴ δύναται,
ἀλλ' ἐπειδὴ μὴ βούλεται.

Οὐδὲ γὰρ καθάπερ ἐπὶ
τῶν σωματικῶν
τραυμάτων ἔστιν ἰδεῖν,
οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς
προαιρέσεως.

Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν
σωματικῶν ἀκίνητὰ ἔστι
πολλάκις τὰ τῆς φύσεως
πάθη· ἐπὶ δὲ τῆς
προαιρέσεως οὐδὲν
τοιούτον·

ἀλλ' ἔστι πολλάκις καὶ
τὸν φαῦλον θελήσαντα
μεταβαλέσθαι, καὶ
γενέσθαι καλὸν, καὶ τὸν
καλὸν ῥαθυμήσαντα
πρὸς τὴν κακίαν
ἐξολισθησαί.

Ἐπεὶ οὖν αὐτεξούσιον
ἡμῶν τὴν φύσιν
εἰργάσατο ὁ τῶν ὄλων
Θεός· τὰ μὲν γὰρ ἑαυτοῦ
ἅπαντα ἐπιδείκνυται,

καὶ τὴν οἰκίαν
φιλανθρωπίαν
μιμούμενος, καὶ τὰ
ἀπόρρητα καὶ τὰ ἐν τῷ
βάθει τῆς διανοίας
κινούμενα ἐπιστάμενος

Etiam si quis
innumera inculcet
illius auribus, nihil
proficiet: sed quasi
mortuae essent aures,
nullam ex
admonitione suscipit
utilitatem, non quia
non potest, sed quia
non vult.

Non enim sicut et in
corporalibus
vulneribus videri
solet, ita in voluntate
est.

Nam in corporalibus
naturae affectiones
saepe immobiles sunt,
in voluntate autem non
ita se res habet.

Saepe enim si voluerit,
qui malus est, mutatur,
et fit bonus; et qui
bonus, per ignaviam
excidit, et fit malus.

Quia ergo liberi
arbitrii esse nostram
naturam fecit omnium
Dominus, ipse quidem
quae sua sunt, omnia
pro sua misericordia
semper exhibet.

a fülét, semmi haszna
abból. Hanem mintegy
halottá válnak a fülei,
és semmit sem érzé-
kelnek a buzdítás hasz-
nosságából, nem mivel
nem képesek rá, ha-
nem mert nem akar-
nak.

Az akarat esetében lát-
nunk kell, hogy [fo-
gyatkozásai] nem egé-
szben a testi betegségek
mintájára valósulnak
meg. A testi betegsé-
gek esetében ugyanis a
természet állapota
rendszerint változat-
lan, az akarat esetében
viszont nem így van
ez. Gyakran ugyanis,
ha akarja, a rossz meg-
változik, és jóvá lesz,
míg a jó engedetlenség
által elbukik és rossz
lesz.

Mivel³⁶² tehát a min-
denség Ura szabad
akaratúnak alkotta
meg a mi természetün-
ket, önnön irgalmassá-
gáért mindig felmu-
tatja mindazt, amivel
rendelkezik: tudva,
hogy mi rejtőzik és
lappang az [emberi]

³⁶² A görög szöveg szó szerinti fordítása: Mivel a mindenség Istene valóban függetlennek al-
kotta meg a mi természetünket, felmutatja mindazt, amivel rendelkezik: önnön emberszeretétét
követve, mind a titkokat, mind pedig az elme mélyén kavargó [gondolatokat] megértve buzdít,
tanácsot ad és visszafogja a gonosz törekvéseket.

παρανει, συμβουλεει,
προαναστελλει της
κακης επιχειρησεως:

ου μην αναγκην
επιτιθισιν, αλλα τα
φαρμακα καταλληλα
επιθεις, αφισιν εν τη
γνωμη του καμνοντος
κεισθαι το παν.

Τουτο τοινυν και επι του
Καιν νυν γεγονεν.

Et sciens abscondita in
profundo mentis &
arcana, hortatur,
consultit, conatusque
nostros malos
reprimit.

Et necessitatem utique
non imponit, sed
congruis remediis
appositis, totum iacere
in aegrotantis
sententia dimittit.

Hoc igitur et in Cain
factum est nunc.

elme mélyén, bátorít,
tanácsol, és vissza-
fogja a mi gonosz tö-
rekvéseinket.

Kényszert azonban
nem alkalmaz, hanem
elénk adja a megfelelő
orvosságot, míg a fek-
vést teljesen a beteg
ítélőképességére
bízza.

Most tehát így történt
Kainnal is.

E hosszabb idézetből teljesen nyilvánvaló, hogy Kálvin a kontextusból kiragadva, általános értelműnek tünteti fel Khrüszosztomosz gondolatait, amelyek azonban kizárólag Kain élethelyzetére vonatkoztatva érthetünk meg helyesen. Khrüszosztomosz ugyanis nem általános értelemben jelenti ki, hogy Isten az embert felruházta a szabad választás képességével, és ez a képesség a teremtés óta változatlan, hanem arról ír, hogy Isten a bűn lejtőjén haladó Kainnak is felkínálja a segítséget. Amiatt azonban, hogy Kain nem élt a felkínált lehetőséggel, egyedül ő a felelős, nem pedig Isten. Khrüszosztomosz tehát ismét az ember döntési felelősségét hangsúlyozza, nem pedig általános szentenciákat jelent ki az ember szabad akaratáról.

Amiket tehát Kálvin e hosszabb szakaszból idéz, eredeti kontextusában a következőképpen értelmezhető:

A gonosz [ember] ugyanis, ha akarja, megváltozik és jóvá lesz, míg a jó engedetlenség által elbukik, és rossz lesz. Méltán nevezhette volna Kálvin eretnokségnek ezt a gondolatot, ha önmagában, általános érvényű ítéletként (*sententia*)³⁶³ hangzott volna el. Akkor ugyanis az lett volna a hangsúlyos, hogy mind a gonosz, mind pedig a jó emberek *sui generis* rendelkeznek a szabad akarat (választás) erőforrásával, és azt saját erejükől képesek irányítani. Khrüszosztomosz azonban itt az ember választási képességét az Istennel való kapcsolat függvényeként látja. Más homíliáiban ugyanis arról ír, hogy az emberi természetet súlyosan megrontotta a bűn, és ilyenként természetes módon képtelen arra, hogy saját erejéből döntsön Isten akaratával összhangban. Ha azonban Isten előzőleg felkínálja a megfelelő orvosságot (*congruum*

³⁶³ Itt az ítélet nem a bírósági végzésre vonatkozik, hanem a logikai formát jelöli.

remedium), az ember szabadon választhat: elfogadja-e vagy pedig visszautasítja az Isten által felkínált lehetőséget?

Khrüszosztomosz állítását két bibliai igeszakasz segítségével még jobban megérthetjük, és beláthatjuk, mi is a célja ebben a homíliában. Az itt kifejtett gondolat szoros rokonságot mutat az Ezékiel könyvében olvasható figyelmeztetéssel (Ez 3,17-21), amely szerint az Ige hatására a bűnös megtérhet, és felhagyhat a gonosz cselekedetekkel. Isten azonban arra is felkészíti a prófétát, hogy mi a feladata, ha a kegyes ember megkeményíti a szívét és engedtlenné válva szembeszegül Isten akaratával. Amikor az Ígélet Földjének határán Isten választásra szólítja fel az ő népét (5Móz 30,19), meggyőződésünk, hogy nagyon is komolyan gondolta a választás lehetőségét: Izrael népének volt lehetősége választani a jó és a gonosz, az áldás és az átok, az élet és a halál között. A választásra való felhívás után pedig ott található a *congruum remedium*, a megfelelő orvosság: *Válaszd hát az életet, hogy élhess te és utódaid is!*

Mivel tehát a mindenség Ura szabad akaratúnak alkotta meg a mi természetünket [...], nem alkalmaz kényszert, hanem élénk adja a megfelelő orvosságot, míg a fekvést teljesen a beteg ítélőképességére bizza. Megfigyelhetjük, hogy Kálvin itt lényeges részt hagy ki az idézetből, nevezetesen azt a szakaszt, amely a „megfelelő orvosság” tartalmi összetevőire, és így a szabad akarat bűneset utáni megnyilvánulására mutat rá. Nevezetesen arra, hogy az ember nem önnön erejéből képes Istennek engedelmeskedni, hanem azért dönthet „jól”, mert Isten önnön emberszeretetétől indítatva tanácsol, buzdít és irányt mutat. Az tehát, hogy a bűnös ember megtérhet és jóvá lehet, Khrüszosztomosz szerint sem az emberi természetben gyökerezik, hanem egyedül Isten emberszeretetében.

Arra a kérdésre, hogy Kálvin miért hagyta ki az idézetből ezt a fontos szakaszt, és hogy miért a kontextusból kiszakítva idézi Khrüszosztomosz gondolatait, nem tudunk válaszolni. Az azonban világos, hogy ez esetben a fordítás minőségére való hivatkozás nem szolgáltat magyarázatot, hiszen láthattuk: Genf reformátora viszonylag pontos fordításban ismerte meg a Genézis könyvéről mondott 19. homíliát. Talán feltételezhetjük, hogy a *Júdás árulásáról* szóló homília pontatlan és hamis fordításából származó idézetet tekintette mérvadónak, és ennek rendelte alá a többi gondolatot. Erre utalhat az a tény, hogy a felsorolt öt idézet közül a *Júdás árulásáról* szóló homíliából származót említi elsőként.

2c) Quod nostrum est attulerimus...

Ez alatt a cím alatt tárgyaljuk a hátralevő három idézetet, amelyek ugyanazt a témakört érintik: az embernek jó cselekedeteket kell véghezvinnie az égi kegyelem elnyerése érdekében. E három idézet a következő:³⁶⁴

Amint soha semmi jót Isten támogató segedelme nélkül nem cselekedhetünk, úgy ha csak valami tőlünk származót nem csatolunk hozzá, nem leszünk képesek az égi kegyelmet megszerezni.	Sicut nisi gratia Dei adiuti, nihil unquam possumus recte agere: ita nisi quod nostrum est attulerimus, non poterimus supernum acquirere favorem.
Ne várjunk mindent az isteni segedelemtől, hanem nekünk is tennünk kell valamit.	Non totum divini sit auxilii, simul nos aliquid afferre oportet.
Tegyük meg a magunkét, s Isten a többi majd megadja.	Afferamus quod est nostrum, reliqua Deus supplebit.

Az *Institutio* kontextusából nyilvánvaló, hogy Kálvin azért értékeli rendkívül negatívan e három idézetet, mert veszélyt lát bennük. Nevezetesen azt, hogy az ember önmagát Istennel szinte azonos szintre emelve az üdvösség kimmunkálójává, vagy az isteni jóindulat kiérdemlőjévé válhat.

E három idézet forrásaként az *Institutio* 1928-36 között megjelent latin nyelvű kiadása Khrüszosztomosz következő műveit jelöli meg:

- A Genézis könyvéről mondott 25. homília
- A Genézis könyvéről mondott 53. homília
- Végül ismét a Genézis könyvéről mondott 25. homília, és egyéb meg nem nevezett művek.

Ha elolvassuk a megnevezett két homíliát, rájöhetünk, hogy Kálvin itt nem szó szerint idézi Konstantinápoly püspökét, hanem inkább egy-egy, a homíliákban megjelenő gondolatra utal. A jobb megértés érdekében mindhárom idézetet részletesen elemezzük.

1. Az első idézetben Kálvin két gondolatot tulajdonít Khrüszosztomosznak: egyfelől azt, hogy Isten segítségével senki sem képes jót cselekedni (cf. Jn 15,5), másfelől pedig azt, hogy az ember csakis akkor

³⁶⁴ Barth – Niesel: *Joannis Calvini OS*. III. 1928. 245.

szerezheti meg az égi kegyelmet (ti. Isten kegyelmét), ha Isten segítségével mellett felmutatja a saját maga cselekedeteit is. E második gondolatban Kálvin nyilván a korabeli római teológia érdem-tanát véli felfedezni, amely szerint a jócselekedet nem egyszerűen a hit gyümölcse, hanem az üdvösség megszerzésében valóságos teológiai tényező, és emiatt utasítja el.

Különösen ebben az idézetben nyilvánvaló, hogy Kálvin nem szó szerint idéz a homíliából, hanem csupán megemlíti egy-egy gondolatot, amelyet a témához tartozónak vél. Annak érdekében, hogy megállapíthassuk Kálvin példaként felhozott idézetének helytállóságát, álljon előttünk szűkebb kontextusával együtt a teljes Khrüszosztomosz-idézet. Az idézet, mint már jeleztük, a Genézis könyvéről mondott 25. homília 7. részéből, az etikai összefoglalásból származik:³⁶⁵

Τοῦτον οὖν, παρακαλῶ, τὸν δίκαιον καὶ ἡμεῖς μιμώμεθα, καὶ τὰ παρ' ἑαυτῶν σπουδάζωμεν εἰσφέρειν, ἵνα ἀξίους ἑαυτοῦς κατασκευάσωμεν τῶν παρὰ τοῦ Θεοῦ δωρεῶν.

Διὰ τοῦτο γὰρ ἀναμένει τὰς παρ' ἡμῶν ἀφορμὰς, ἵνα πολλὴν ἐπιδείξῃται τὴν φιλοτιμίαν. Μὴ τοίνυν διὰ ῥαθυμίαν ἀποστερῶμεν ἑαυτοῦς τῶν παρ' αὐτοῦ δωρεῶν. ἀλλὰ σπεύδωμεν, καὶ ἐπειγώμεθα τῆς ἀρχῆς ἐπιλαβέσθαι, καὶ τῆς ὁδοῦ τῆς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἄψασθαι, ἵνα τῆς ἄνωθεν συμμαχίας ἀπολαύοντες,

Illum igitur iustum (obsecro) imitemur & nos, operamque demus, ut afferamus quae nostra sunt, ut dignos nos ipsos paremus iis quae a Deo dantur.

Nam idcirco expectat occasiones ex nobis, ut multam exhibeat liberalitatem. Itaque ne propter desidiam privemus nos illius donis, sed festinemus & urgeamus, ut principium apprehendamus, & viam quae ad virtutem inducit: ut superno adiuti subsidio, etiam ad

Könyörgök [nektek], hogy ezt az igazat³⁶⁶ kövessük mi is, különösen az ő cselekedeteit, előhozva azt, ami a miénk, hogy mi magunk is méltókká válhassunk az Istentől származó adományokra.³⁶⁷

[Isten] ugyanis azért várja el tőlünk ezeket az alkalmakat, hogy megmutassa jóságának nagyságát. Tétlenségünk miatt tehát ne foszszuk meg magunkat azoktól az adományoktól, hanem siessünk, és teljes erővel azon legyünk, hogy elnyerjük az első helyet, és [megtaláljuk] az erényre vezető utat, majd pedig felülről jövő segítséggel

³⁶⁵ Migne PG 53,228.; *Tomus primus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 167.

³⁶⁶ Mármint Noét.

³⁶⁷ Esetleg: méltóképpen vehessük át az Istentől származó adományokat.

καὶ πρὸς τὸ τέλος φθάσαι δυναθῶμεν.	finem pervenire valeamus.	szerencsésen célba ér- hessünk.
Οὐδὲ γὰρ οἶόν τέ τι χρηστὸν ἡμῶς ποτε κατορθῶσαι μὴ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς ἀπολαύσαντας.	Neque enim possibile est bonum aliquod nos recte agere non habita superna gratia.	Lehetetlen tehát bármi- féle jót helyesen vég- hezvinnünk, ha nincs velünk a felülről való kegyelem.
Καθάπερ οὖν εἰς ἄγκυραν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν ἐξαρτήσαντες ἑαυτοὺς τῆς εἰς τὸν Θεὸν ἐλπίδος, οὕτως ὤμεν, καὶ μὴ πρὸς τὸν πόνον βλέπωμεν τῆς ἀρετῆς, ἀλλὰ τὴν μετὰ τὸν πόνον ἀμοιβὴν λογιζόμενοι κούφως ἅπαντα φέρωμεν.	Igitur tales simus, qui appendamus nos in spem quae in Deum est, quasi in anchoram aliquam tutam & stabilem, & ne ad laborem videamus virtutis, sed magis considerantes retributionem laboris, leviter omnia feramus.	Ezért tehát legyünk olyanok, mint akik az Is- tenben való reménység- től, mint valami bizton- ságos és szilárd hor- gonytól függenek, és ne az erényes cselekedete- ket lássuk, hanem in- kább meggondolva munkánk jutalmát, min- dent könnyen viseljük el.

Meglepő, hogy amit Kálvin Khrüszosztomosznak tulajdonít, nem egyezik teljes mértékben azzal, amit Khrüszosztomosz valóban mond. Az *Institutio* magyar szövegét olvasva azt érezzük, hogy Kálvin egy ellentétpárban ismerteti a Khrüszosztomosznak tulajdonított két gondolatot, és ahogyan igaz az egyik, ugyanúgy igaznak kell lennie a másiknak is. Az ellentétpár első tagja szinte szó szerint megtalálható a Khrüszosztomosz homíliájában: *lehetetlen tehát bármiféle jót helyesen véghezvinnünk, ha nincs velünk a felülről való kegyelem*. Az ellentétpár második tagja azonban úgy, ahogyan Kálvin idézi nem található meg az eredeti homíliában. Míg Kálvin azt veti Khrüszosztomosz szemére, hogy szerinte *csak akkor nyerhetjük el Isten kegyelmét, ha valami tőlünk származót is hozzá csatolunk*, azaz akkor válunk méltókká az Isten kegyelmére, ha előbb felmutatjuk a magunk jócselekedeteit, Khrüszosztomosz arról beszél, hogy a hívő ember Noé példáját követve méltóvá válhat Isten ajándékaira. Míg tehát Kálvin égi kegyelemről, vagy pontosabban jóindulatról (*superno favore*) beszél, Khrüszosztomosz egyszerűen Isten ajándékairól (*iis quae a Deo dantur*). Míg Kálvin általános szentenciaként tulajdonítja Khrüszosztomosznak ezt a gondolatot, Khrüszosztomosz valójában a Noé en-

gedelmességét állítja példaként a hívók elé, és abból von le etikai következtetéseket. Noé engedelmsége, és az ebből fakadó jócselekedetek³⁶⁸ ugyanis nem saját kezdeményezésből fakadtak, és még kevésbé érdemszerző céllal történtek, hanem egyszerűen Isten parancsára adott pozitív válaszként és Noé Isten iránti bizalmának megnyilvánulásaként értelmezhetőek. Khrüszosztomosz tehát nem arra buzdítja hallgatóit, hogy jócselekedeteikkel és kegyes életvitelükkel érdemeket gyűjtsenek Isten előtt, és úgymond megvásárolják az Isten kegyelmét, hanem épp ellenkezőleg: arról akarja meggyőzni gyülekezetét, hogy az Isten akaratának engedelmeskedő ember megtapasztalja Isten áldását. Ezért inti hallgatóit, hogy *amaz igaznak (ti. Noénak) a cselekedeteit követve váljanak méltókká az Istentől jövő adományokra.*

2. A második idézet forrása a Genézis könyvéről mondott 53. homília, amelyben Khrüszosztomosz az 1Móz 27-ből vett igék alapján Ézsau és Jákob történetét magyarázza hallgatóinak. Az idézet szinte szó szerint megtalálható a homíliában, bár sajnálatos módon ugyancsak a kontextusból kiszakítva. Ha tehát csak az *Institutio* szövegét olvassuk, nem tudhatjuk meg, mit akart eredetileg mondani Khrüszosztomosz. Ha azonban összehasonlítjuk az *Institutióban*, a Chevallon-féle Khrüszosztomosz-kiadásban és a Migne *Patrologia Graecajában* található szöveget, máris finom, olykor csak árnyalatnyi különbségek egész sora válik láthatóvá:

<i>Institutio</i> 1559	Chevallon 1536 ³⁶⁹	Migne PG ³⁷⁰
Non totum divini sit auxilii, simul nos aliquid afferre oportet.	& non totum sit superni auxilii, sed oporteat etiam nos aliquid simul afferre.	καὶ οὐτε τὸ πᾶν τῆς ἁνωθεν γίνεται βοηθείας, ἀλλὰ δεῖ καὶ ἡμᾶς τι συνεισενεγκεῖν·

Először az feltűnő, hogy amit Kálvin teljes mondatként idéz, az eredeti kontextusban csupán egy mellékmondat. Másodsorban ebben az esetben is érvényes, amit korábban már többször is hangsúlyoztunk: Kálvin általános érvényű szentenciaként idézi azt, ami eredetileg egy jól meghatározott kontextusban hangzott el. Ezért mielőtt bármiféle következtetést is levonnánk, röviden ismertetjük az idézet eredeti kontextusát. Abban a homília-szakaszban, amelyben a Kálvin által idézett mondat található, Khrüszosztomosz az 1Móz 27,14-18-at magyarázza, és Rebeka két erényét hangsúlyozza: nevezetesen azt, hogy

³⁶⁸ Noé esetében Khrüszosztomosz azt nevezi jócselekedetnek, hogy mindenben engedelmeskedett Isten parancsának.

³⁶⁹ *Tomus primus operum divi Ioannis Chrysostomi.* Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 359.

³⁷⁰ Migne PG 54,466.

a Jákob iránti nagy szeretetéhez ritka bölcsesség is társult,³⁷¹ ugyanis minden részletre kiterjedő figyelemmel felkészítette Jákobot az atyai áldás megszerzésére. Az viszont, hogy Jákob – még ha furfang és csalás útján is – megszerezte az atyai áldást, mindenképpen a felülről való kegyelem által valósult meg.³⁷² Valahányszor tehát – írja Khrüszosztomosz – felajánljuk mindazt, ami tőlünk származik, még jobban követjük az isteni cselekedeteket. Az emberi cselekedet indoklását Khrüszosztomosz a következőképpen fogalmazza meg:³⁷³

Migne PG	Chevallon 1536	Saját fordítás
<p>Ἦνα γὰρ μὴ ῥαθυμῶμεν, μηδὲ ἄνα πεπτωκότες ὦμεν, βούλεται καὶ ἡμᾶς τι συνεισφέρειν, ἵν' οὕτω καὶ τὰ παρ' ἑαυτοῦ ἐπιδείξηται· καὶ οὕτε τὸ πᾶν τῆς ἄνωθεν γίνεται βοήθειας, ἀλλὰ δεῖ καὶ ἡμᾶς τι συνεισενεγκεῖν·</p> <p>οὕτε παρ' ἡμῶν πάλιν ἀπαιτεῖ τὸ πᾶν, εἰδὼς τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας τὴν ὑπερβολὴν, ἀλλὰ τὴν οἰκείαν φιλανθρωπίαν μιμούμενος, καὶ βουλόμενος ἀφορμὴν τινα λαβεῖν, ὥστε τὴν οἰκείαν φιλοτιμίαν ἐπιδείξασθαι, ἀναμένει τὰ παρ' ἡμῶν εἰσενεχθῆναι· ὅπερ καὶ νῦν γεγένηται.</p>	<p>Nam ut ne desides & supini simus, vult etiam nos aliquid conferre: quo sic sua declaret & non totum sit superni auxilii, sed oporteat etiam nos aliquid simul afferre.</p> <p>Neque a nobis iterum exigit totum: sciens infirmitatis nostrae excellentiam: sed sua servans misericordiam, & volens occasionem aliquam accipere, ut suam declaret liberalitatem, expectat ut afferamus quae a nobis sunt:</p> <p>Id quod & nunc factus est.³⁷⁴</p>	<p>Hogy ne váljunk tétlenekké és közömbösekké, [Isten] azt akarja, hogy mi is előhozzunk valamit, ami-ben saját [cselekedeteit] is felmutatja; és ne történjen minden csupán a felülről való segítséggel, hanem egyidejűleg nekünk is fel kell mutatnunk valamit.</p> <p>Mindazáltal nem tőlünk követeli meg a teljes végrehajtást, mert ismeri erőtlenségünk nagyságát; ám hogy megbizonyítsa jóindulatát, az ő megmentő irgalma és [az általunk felajánlott] alkalmak elfogadása révén elvárja, hogy eléje vigyük azt, ami tőlünk származik.</p> <p>Így történt ez most is.</p>

³⁷¹ A latin szövegben: Rebeccae cum magna dilectione conjunctam raram sapientiam.

³⁷² A latin szövegben: omnia superna gratia evenerint.

³⁷³ Mivel ebből a mondatból származik a Kálvin által idézett szövegrész, a fentebb már idézett helyekről teljes egészében közöljük a szűkebb kontextust.

³⁷⁴ *Tomus primus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 359.

Feltűnik, hogy a Kálvin által használt indoklás, amellyel a filozófia és teológia közös vonásait kereső óegyházi írók törekvését magyarázza, itt explicite megtalálható: Isten azért várja el a jócselekedeteket, hogy az ember ne váljon restté és tétlenné, hanem egyre szorgalmasabban törekedjen Isten törvényéhez igazodni. Bár meghökkentő és biblika-teológiai szempontból megkérdőjelezhető az a mód, ahogyan Khrüszosztomosz Jákob csalását értelmezve jut el arra a következtetésre, hogy az embernek is meg kell tennie minden tőle telhetőt, mégsem állíthatjuk azt, hogy ehelyütt Khrüszosztomosz az áldás és a kegyelem kiérdemelhetősége mellett törne lándzsát. Még kevésbé mondhatjuk azt, hogy az isteni kegyelem elnyerésének előfeltétele az emberi jócselekedet fölmutatása. Véleményünk szerint Khrüszosztomosz itt csupán azt hangsúlyozza, hogy miután Isten megtette az első lépést (jelen esetben: megígérte, hogy Jákob örökli az atyai áldást), az embernek is meg kell tennie mindazt, ami rajta áll. Célja pedig kifejezetten az, hogy az ember ne karba tett kézzel várja az áldást, hanem jó cselekedeteivel és az Isten akaratához való igazodással legyen aktív tényezője Isten tervének.

3. Ugyanehhez a témakörhöz kapcsolódik a következő idézet, amely szerint az embernek meg kell tennie a magáét, a többit pedig Isten megadja: *afferamus quod nostrum est, reliqua Deus supplebit*. Az Institutio Barth-Niesel-féle latin nyelvű kiadásában a szerkesztők ehelyütt újra a Geneziszről mondott 25. homíliát, valamint más helyeket (*saepius*) jelölnek meg forrásként.³⁷⁵ Kálvin itt mindössze annyit jegyez meg, hogy Khrüszosztomosznál gyakran olvashatók hasonló értelmű kijelentések. Az eddig elemzett Khrüszosztomosz-részletek alapján azonban nyugodt lelkiismerettel állíthatjuk, hogy Konstantinápoly püspöke szerint sem az ember a hit abszolút elkezdője, hanem sokkal inkább azt hangsúlyozta, hogy az ember kegyessége, jócselekedete vagy engedelmissége csupán válasz Isten megszólítására, de a hívőnek mindenképpen meg kell tennie ezt a lépést.

³⁷⁵ Barth – Niesel: *Joannis Calvinii OS*. III. 1928. 245.

3. Aki akarja, hogy az Úr vonja őt...

Mivel az ember megromlott természetéből nem származik más, csak kárhozat,³⁷⁶ jogos a kérdés, hogy az ember akarata mennyire tekinthető kooperatív tényezőnek az elhívásnak való engedelmeskedés során. Kálvin teljes meggyőződéssel kiáll amellett, hogy Isten akaratának felül kell írnia és meg kell újítania a bűnbe esett ember akaratát, ugyanis – az apostol szerint – Isten az, aki munkálja az akarást is. Ellenpéldaként Kálvin Khrüszosztomosz gyakran hangoztatott állítására hivatkozik – forrásmegjelölés nélkül –, amely szerint akit Isten von, az akarja is, hogy az Úr vonja őt (Inst II 3,10).³⁷⁷ Ugyancsak a szabad akarat kérdéskörét érinti Kálvin, amikor az eleve elrendelésről szóló fejezetekben (Inst III 21-24) amellett érvel, hogy az Istenhez való közeledés nem függ az ember akaratától. Miután Augustinust követendő példaként állította olvasói elé, hangsúlyozza, hogy sokkal helyesebb Hippo püspökének – Kálvin szerint – mértéktartó álláspontját követni, mint Khrüszosztomossal együtt azt hajtogatni, hogy Isten magához vonzza azt, aki hozzá akar térni (Inst III 24,13). Ez utóbbi idézetnél már az *Institutio* 1559-es kiadásának széljegyzete jelzi, hogy Kálvin a *De conversione Pauli* című homíliára utalt.³⁷⁸

Kálvin mindkét esetben negatívan értékelt Khrüszosztomosz álláspontját, és azt vetette a pátriárka szemére, hogy egyfelől Isten passzívan, mintegy kinyújtott karral várja, hogy kedvünkre van-e elfogadni az ő támogatását (Inst II 3,10), másfelől pedig, hogy az Istenhez való közeledésben, azaz az elhívásra való válaszadásban az emberi akaratot kooperatív, cselekvő tényezőnek tekinti (Inst III 24,13). Tartalmilag e két hivatkozás rokonságot mutat azzal a – már elemzett – hivatkozással, mely szerint Isten mind a jót, mind pedig a rosszat az ember hatalmába helyezte, megajándékozta őt a választásra való szabad akarral, és akarata ellenére senkit sem tartóztat vissza, [azt azonban], aki akar, magához öleli. A János evangéliumához írt kommentárjában Khrüszosztomosz nevének említése nélkül jelenik meg ugyanez a motívum, amikor hamis és istentelen gondolatnak nevezi azt, amely szerint Isten csak azokat vonja magához, akik azt akarják, és úgy tüntetik föl, mintha az ember saját érzései és motivációi alapján képes lenne engedelmeskedni Istennek.³⁷⁹

Amikor a II. könyv harmadik fejezetében Kálvin Khrüszosztomosz „annyiszor ismételt mondására” hivatkozik, valószínű, hogy elsősorban a *Júdás árulásáról* és a *Pál megtéréséről* elmondott homíliák lebegtek szemei előtt.

³⁷⁶ Ezt az Inst II 3 fejezetcíme is mutatja.

³⁷⁷ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 284.

³⁷⁸ Calvinus, Johannes: *Institutio religionis Christianae*. Roberti Stephani, Geneva 1559. 358.

³⁷⁹ Calvin, John: *New Testament Commentaries. The Gospel According to St. John. Part one*. (Fordította: Parker, T. H. L.). Eerdmans, Grand Rapids 1961. 164.

Mivel a Júdás árulásáról szóló homília témánkba vágó részét már elemeztük, ehelyütt csak a Pál megtéréséről szólóval foglalkozunk. A homília a Kálvin által használt kiadás harmadik kötetében található, a 238-241. lapokon,³⁸⁰ és az Apostolok Cselekedeteiről írtott könyv alapján elmondott témaprédikációk között foglal helyet. Az idézet elemzésének első lépéseként megvizsgáljuk a szöveg eredeti kontextusát. A szűkebb kontextust szó szerint idézzük, míg a tágabb kontextusnak csupán a lényegesebb elemeit ismertetjük:

Migne PG ³⁸¹	Chevallon 1536 ³⁸²	Saját fordítás
<p>Βούλομαι δὲ τοῦτον ὑμᾶς ἀκριβῶς εἰδέναι τὸν λόγον, ὅτι μὴ βουλομένους οὐ βιάζεται ὁ Θεός, ἀλλὰ βουλομένους ἔλκει.</p> <p>Διὰ τοῦτο γὰρ φησιν· Οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς με, ἂν μὴ ὁ Πατήρ μου ἐλκύσῃ αὐτόν.</p> <p>Ὁ δὲ ἔλκων, τὸν βουλό-μενον ἔλκει, τὸν κάτω κείμενον καὶ χεῖρα ὀρέ-γοντα.</p> <p>Καὶ ἵνα μάθητε ὅτι οὐδένα βιάζεται, ἀλλ' ἐὰν αὐτὸς θέλῃ, ἡμεῖς δὲ μὴ θέλωμεν, διαπίπτει τὰ τῆς σωτηρίας ἡμῶν,</p> <p>Οὐκ ἐπειδὴ ἀσθενὲς αὐτοῦ τὸ βούλημα, ἀλλ' ἐπειδὴ ἀναγκάσαι οὐδένα θέλει.</p>	<p>Vellem autem vos sermonem hunc diligenter memoria tenere. Deus enim nolentes non cogit, sed volentes trahit.</p> <p>Et propterea dicit: nemo ad me veniet, nisi pater meus traxerit eum.</p> <p>Qui autem trahit volentem, trahit humique iacentem, ac manum porrigentem.</p> <p>Et ut discas quod nullum cogit: nam si ipse vult, nos autem non volumus, ad nostram salutem nihil proficiunt ea quae alioquin efficacia sunt:</p>	<p>Azt akarjuk tehát, hogy ezt a beszédet pontosan megje-gyezzétek. Isten ugyanis nem kényszeríti azt, aki nem akar, azt azonban, aki akar, magához vonzza.</p> <p>Ezért mondja ugyanis, senki sem jön hozzám, hacsak az én Atyám nem vonzza őt.</p> <p>Aki tehát vonzza azt, aki ezt akarja, a földön fekvőt is vonzza, és azt is, aki kinyújtott karral törekszik [felé].</p> <p>Azt azonban tanuld meg, hogy ő senkit sem kényszerít: ha ő akar, mi pedig nem akarunk, semmit sem használnak üdvösségünknek azok a dolgok, amelyek egyébként hatásosak.</p>

³⁸⁰ *Tomus tertius operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 238E-241G.

³⁸¹ Chrysostomus, Johannes: *De mutatione nominum*. In: Migne PG 51,143.

³⁸² *Tomus tertius operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 241E.

Non quia infirma sit ejus voluntas, sed quia cogere neminem vult.

Nem mintha gyenge volna az Ő akarata, hanem mert senkit sem akar kényszeríteni.

Első olvasásra is szembeötlik, hogy a latin fordítás nem követi mindenképp szorososan a görög szöveget, és helyenként inkább értelmező módon körülírja. Példaként álljon előttünk egy rövid részlet a fenti idézetből:

Görög szöveg	Latin fordítás
Καὶ ἵνα μάθητε ὅτι οὐδένα βιάζεται, ἀλλ' ἐὰν αὐτὸς θέλη, ἡμεῖς δὲ μὴ θέλωμεν, διαπίπτει τὰ τῆς σωτηρίας ἡμῶν, οὐκ ἐπειδὴ ἀσθενὲς αὐτοῦ τὸ βούλημα, ἀλλ' ἐπειδὴ ἀναγκάσαι οὐδένα θέλει.	Et ut discas quod nullum cogit: nam si ipse vult, nos autem non volumus, ad nostram salutem nihil proficiunt ea quae alioquin efficacia sunt: non quia infirma sit ejus voluntas, sed quia cogere neminem vult.
Annak érdekében pedig, hogy megtanulhasd: ő senkit sem kényszerít, [álljon előttünk egy példa]. Ha tehát, ő akar, mi pedig nem akarunk, csődöt mondanak az üdvösségünkre tartozó dolgok. Nem mintha gyenge volna az Ő akarata, hanem mert senkit sem akar kényszeríteni.	Azt azonban tanul meg, hogy ő senkit sem kényszerít: ha ő akar, mi pedig nem akarunk, semmit sem használnak üdvösségünknek azok a dolgok, <i>amelyek egyébként hatásosak</i> . Nem mintha gyenge volna az Ő akarata, hanem mert senkit sem akar kényszeríteni.

Másutt pedig épp ellenkezőleg: úgy tűnik, a latin fordítás összevon egyes kifejezéseket, és tömörít, ám ennek következtében a mondat értelmi hangsúlya is eltolódik. Például a latin szöveg arról beszél, hogy aki tehát vonzza azt, aki akar, a földön fekvőt is vonzza, meg azt is, aki kinyújtott karral törekszik felé, holott a görög szövegben az a hangsúlyos, hogy aki vonz (értsd: aki kifejti a vonzást létrehozó erőt), azt vonzza, aki [közeledni akar], viszont tehetetlenül (de nem tétlenül!) a földön fekszik és segítségért nyújtja a kezét. Így tehát ezen a ponton olyan mértékű különbség keletkezik a görög szöveg és latin fordítása között, amely más fénybe állítja Kálvin Khrüszosztomosz-értelmezését. Kálvin ugyanis – mint már jeleztük – azt vetette Khrüszosztomosz szemére, hogy szerinte Isten passzívan, mintegy kinyújtott karral várja, hogy kedvünkre van-e elfogadni az ő támogatását. Ha így van, akkor az üdvösség megszerzésében mindenképp az emberé a kezdeményező szerep, és az üdvösség elnyerése valóban a szabad akarat irányultságától függ. Khrüszosztomosz homíliájának latin fordítása az által, hogy az üdvösséget akaró embereket két csoportra osztja (ezt fejezi ki ugyanis a *que ... ac* szerkezet) tovább fokozza az eltévelyedés lehetőségét: Isten nem csupán azt vonzza, aki kinyújtott karral törekszik

feléje, hanem azt is, aki (hogy tehetetlenül-e, vagy tétlenül, nem derül ki a szövegből) a földön fekszik.

Sőt mi több: a fordítás latin szövegében belső ellentmondás van. Miután ugyanis arról van szó, hogy Isten nem kényszeríti magához azt, aki nem akar hozzá közeledni, János evangéliumát idézi, mely szerint „senki sem jön hozzám, hacsak az én Atyám nem vonja őt” (Jn 6,44). Ez után következik a Kálvin által idézett gondolat, hogy akit Isten magához von, az akarja is, hogy az Úr vonja őt. Végül pedig, mintegy következtetésként megállapítja, hogy az elhívás hathatóságához az isteni és az emberi akaratnak meg kell egyeznie, ugyanis ha Isten üdvözíteni akarja az embert, az ember azonban nem akar Istenhez közeledni és üdvözülni, semmit sem használnak az üdvösségre egyébként hatásos dolgok. Ebből a gondolatmenetből valóban az derül ki, hogy az Istenhez való közeledés az ember szabad akaratán áll vagy bukik, és semmiképpen sem illik bele a János evangéliumából idézett részlet, amely az által, hogy az emberi közeledést megelőzi a vonzás, a kezdeményezést Istennek tulajdonítja.

Ha emellé a fordítás mellé elolvassuk Khrüszosztomosz görög szövegét, kiderül, hogy a pátriárka célja más volt, mint amit a latin fordítás sejtet. Khrüszosztomosz valóban fontosnak tartja, hogy az emberi akaratnak meg kell egyeznie Isten akartával, arról azonban, hogyan történik ez a megegyezés, talán éppen a speciális keleti kontextus miatt nem beszél. A keleti egyházrészekben ugyanis részint az Isten-ember közösségéről/kapcsolatáról kialakult kép miatt, részint pedig amiatt, hogy a pelagiánus vita jóval Khrüszosztomosz halála után bontakozott ki, így a szabad akarattal kapcsolatos kérdések nem voltak igazán aktuálisak a negyedik-ötödik századok fordulóján. Teljesen magától értetődő volt: Isten az, aki munkálja mind az akarást, mind pedig a jó véghezvitelét mégpedig úgy, hogy a vele közösségben élő embert megajándékozza a jó cselekvésére irányuló szabad akarattal, az embernek pedig teljes egészében összeszedett, lankadatlan és szilárd elhatározást/akaratot kell tanúsítania. (εἰ τοίνυν αὐτὸς ἐνεργεῖ, ἡμᾶς δεῖ τὴν προαίρεσιν παρασχεῖν συγκεκροτημένην διαπαντὸς, ἐσφιγμένην, ἀδιάχυτον).³⁸³ A jó véghezvitelének akarása és maga a jó véghezvitele ugyanis isteni ajándék (καὶ προθυμίαν αὐτὸς ἡμῖν δίδωσι καὶ

³⁸³ Chrysostomus, Johannes: *In epistula ad Philippenses Caput II. Homilia VIII.* In: Migne PG 62,240.

ἐργασίαν),³⁸⁴ Ennek segítségével egyfelől az ember megóvhatja magát a kétségbeeséstől, az elcsüggedéstől és a jóra való restségtől,³⁸⁵ másfelől pedig aláztos és a dicsekvésben mértéktartó maradhat.³⁸⁶

Ha tehát Khrüszosztomosz nem egészen úgy gondolkodott és tanított, ahogyan Kálvin azt az Institutióban láttatja, mitől volt mégis félreérthető és homályos a reformátor számára? Egyik ok mindenképpen – mint már másutt is említettük – az eredeti görög nyelvű források hiánya és a Kálvin rendelkezésére álló latin fordítás gyenge minősége. A másik ok talán az lehet, hogy Khrüszosztomosz nem fejtett ki mindenütt minden „rendszeres teológiai” összefüggést, és csak a legszükségesebb tudnivalók tömör bemutatására szorított, mivel rendszeres teológiai gondolkodását is a gyakorlati élet szükségletei irányították, és lelkipásztorként inkább azokkal a kérdésekkel foglalkozott, amelyek gyakorlati Krisztus-követésre tanították a híveket.³⁸⁷

4. A szabad akarat, mint a bűnök és erények eredője

Az Institutio második könyvének ötödik fejezetében Kálvin a szabad akarat védelmére felhozott érveket cáfolja. Ezalatt kétszer hivatkozik negatív példaként Khrüszosztomoszra: először megemlíti, hogy mind Hieronymus mind pedig Khrüszosztomosz használta azt az Arisztotelésztől származó érvet, mely szerint ha nem a szabad akarat választásából jönnek létre mind a bűnök, mind az erények, nem volna következetes, hogy az emberek akár büntetésben részesüljenek, akár pedig jutalmat nyerjenek.³⁸⁸ Másodszor pedig arról ír, hogy a szabad akarat védelmezői állításaik igazolására felhoznak egy Khrüszosztomostól származó gondolatot, hogy tudniillik ha az emberi akarat nem volna képes akár a jót, akár a rosszat választani, akkor azoknak, akik egyazon természet részesei, vagy jónak, vagy pedig rossznak kellene lenniük.³⁸⁹

³⁸⁴ Chrysostomus, Johannes: *In epistula ad Philippenses Caput II. Homilia VIII.* In: Migne PG 62,240.

³⁸⁵ Chrysostomus, Johannes: *In epistula ad Philippenses Caput II. Homilia VIII.* In: Migne PG 62,240.

³⁸⁶ Chrysostomus, Johannes: *In epistula ad Philippenses Caput II. Homilia VIII.* In: Migne PG 62,238.

³⁸⁷ Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk. Az ógyház dogmatörténete 381-től 451-ig.* Napoca Star – Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010. 50.

³⁸⁸ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere.* I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 298.

³⁸⁹ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere.* I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 300.

Az Institutio 1559-es kiadása csak a második hivatkozás forrását jelöli meg (*a Genesiz könyvéről mondott 22. – pontosabban 23. – homília*), míg az első esetében csupán Hieronymus írásainak a címét közli. Az 1928-36. között három kötetben megjelent, Wilhem Niesel és Peter Barth által gondozott kritikai kiadás a *Domine, non est in homine via ejus* című homíliát jelöli meg az első idézet forrásaként,³⁹⁰ mégpedig a Montfaucon által gondozott, az 1830-as években Párizsban megjelent *opera omnia* kiadás VI. kötetének könyvészeti adatai szerint.³⁹¹ Megtévésztő azonban, hogy míg a Niesel-Barth-féle kiadás ide kapcsolódó lábjegyzetében minden más könyvészeti adat (kötet, megjelenés helye, oldalszám) pontos, az évszám nem az: 1835. helyett ugyanis 1534-et olvasunk. Tovább nehezíti a kérdés vizsgálatát, hogy a Kálvin által használt ötkötetes Khrüszosztomosz-kiadás nem tartalmazza a megnevezett homíliát. Továbbá megállapíthatjuk, hogy a vizsgálódásunk tárgyát képező idézet Khrüszosztomoszra való hivatkozással sem Bucer *Florilegium Patristicum*ában, sem Lombardus *Liber sententiarum*ában, sem pedig Gratianus *Decretum*ában nem található. Új összefüggések feltárásiáig azonban csupán érdekességként jegyezzük meg, hogy ugyanez a gondolat mindenféle hivatkozás nélkül megtalálható néhány olyan munkában, amelyet Kálvin mindenképpen ismert. Az első Erasmus híres vitairata a szabad akaratról, a második pedig Lombardus műve:

Erasmus:³⁹²

Quod si nihil agit homo, nullus est locus meritis. Ubi non est locus meritis, ibi nec supplicii nec praemiis locus est.

Lombardus:³⁹³

Ubi necessitas, ibi non est libertas: ubi non est libertas, nec voluntas, & ideo nec meritum.

Továbbá Melanchton rendszerező teológiai művében a bűn okáról illetve a szabad akaratról szóló fejezetekben két alkalommal is hivatkozik Khrüszosztomosz homíliájának alapigéjére, a Jer 10,23-ra.³⁹⁴

³⁹⁰ Barth – Niesel: *Joannis Calvini OS*. III. 1928. 299.

³⁹¹ Montfaucon, Bernard (ed.): *Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi [...] opera omnia. Tomus sextus*. Paris 1835. 183.

³⁹² Erasmus, Desiderius: *De libero arbitrio diartibe sive collatio*. Basileae 1524. d4 verso.

³⁹³ Lombardus, Petrus: *Sententiarum libri IIII*. Rothomagus (Rouen) 1651. 240. A kontextus kedvéért mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy Lombardus itt a szabad akarat három válfajáról beszél, nevezetesen a szükségszerűségtől (esetleg: kényszertől), a büntől és a nyomorúságtól való szabadságról (*libertas a necessitate, a peccato & a miseria*). Az idézett mondattal a szentenciák mestere mind a bűnesett előtt, mind pedig az után fennálló szükségszerűségtől való szabadság mellett érvel, azt hangsúlyozva, hogy az ember akaratát nem befolyásolja semmiféle szükségszerűség, és ezért szerezhet érdemeket Isten előtt.

³⁹⁴ Melanchton, Philipp: *Loci theologici recens recogniti*. Wittenberg 1543. f4 verso, .g8 recto.

Az idézetben foglalt gondolat Arisztotelésztől származik, aki a *Nikomakhoszi etika* harmadik könyvében arról értekezik, hogy az érzelmek és cselekvések mennyire vannak alávetve az akaratnak. Szemléltetésként álljon előttünk néhány sor Arisztotelész művéből:

Ὅντος δὴ βουλευτοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, αἱ περὶ ταῦτα πράξεις κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἐκούσιοι. αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα. ἐφ’ ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετὴ, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ’ ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ, καὶ τὸ ναί [...]

εἰ δὲ ταῦτα φαίνεται καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐν ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν, καὶ αὐτὰ ἐφ’ ἡμῖν καὶ ἐκούσια. τοῦτοις δ’ ἔοικε μαρτυρεῖσθαι καὶ ἰδίᾳ ὑφ’ ἐκάστων καὶ ὑπ’ αὐτῶν τῶν νομοθετῶν κολάζουσι γὰρ καὶ τιμωροῦνται τοὺς δρῶντας μοχθηρὰ, ὅσοι μὴ βία ἢ δι’ ἄγνοιαν ἦς μὴ αὐτοὶ αἴτιοι, τοὺς δὲ τὰ καλὰ πράττοντας τιμῶσιν, ὡς τοὺς μὲν προτρέψοντες τοὺς δὲ κωλύσοντες.³⁹⁵

Mínthogy tehát a kívánság a végcélra irányul, viszont mindaz, amit megfontolunk s amit elhatározunk, a végcélhoz vezető eszközökre vonatkozik, az eszközökkel összefüggő cselekvés mindig elhatározás alapján és saját akaratból történik. Az erények tevékenységei pedig az eszközökkel függenek össze. E szerint tehát az erény, éppúgy mint a lelki rosszasság, tőlünk függ. Mert ahol tőlünk függ a cselekvés, ott tőlünk függ az is, hogy ne cselekedjünk, és ha rajtunk áll a nem, akkor rajtunk áll az igen is. [...]

Ha pedig mindez nyilvánvaló, s ha cselekvéseinket nem tudjuk más mozgató elvre visszavezetni, csak arra, ami bennünk van, akkor el kell fogadnunk, hogy maga az is, aminek a mozgató elvei bennünk vannak, rajtunk áll, és saját akaratunkból fakad. Minderre – úgy véljük – bizonyosságul szolgálhat nemcsak az egyes ember a maga körében; hanem a törvényhozó is: megfenyíti és megbünteti azokat, akik gonoszságot cselekszenek, hacsak nem erőszak folytán vagy oly természetű tudatlanságból teszik ezt, amelynek nem ők az okai; viszont azokat, akik szép tetteket visznek végbe, kitünteti, oly célból, hogy emezeket buzdítsa, amazokat pedig akadályozza.³⁹⁶

Mivel egyfelől szinte biztosra vehetjük, hogy a XVI. századi Khrüszosztomosz-kiadásokban nem szerepel a *Domine, non est in homine*

³⁹⁵ Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. Berlin 1861. 44-45.

³⁹⁶ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* (ford. Szabó Miklós). Európa Kiadó, Budapest 1997. Interneten elérhető részletei: http://art.pte.hu/oktatasi_anyagok/hamcherif/etika-zeneszeknek/Arisztotelesz-Nikomakhoszi-etika-I-III-konyv.pdf (megnyitva: 2013. szeptember 6.)

című homília, másfelől pedig tudjuk, hogy tanulmányai során Kálvin folyamatosan találkozott Arisztotelész írásaival, jogosan feltételezhetjük, hogy az *Institutió*ban közölt hivatkozás elsődleges forrása Arisztotelész munkája. Khrüszosztomosz nevével pedig – valószínűleg Antonio Coronel hatására – kapcsolódott össze az idézet, az *Institutió*ba pedig azért került be 1539-től kezdve,³⁹⁷ mert mind Erasmusnál, mind pedig a fontosabb katolikus apologetikai írásokban is megjelent. Amennyiben helytálló ezen feltételezésünk, megállapíthatjuk, hogy Kálvin látatlanban, az eredeti kontextus megvizsgálása nélkül ítélte el (nyilvánította helytelennek) Khrüszosztomosz tanítását. Egész pontosan: adott volt egy pogány filozófustól származó etikai tétel, amely egyrészt eltért attól, amelyet Kálvin bizonyítani kívánt, és amely másrészt a skolasztika hatására teológiai kontextusba kerülve az emberi természet akarata szabadságának sértetlenségét támasztotta alá (lásd például a Lombardusnál előforduló kontextust), és amelyet Kálvin emlékei alapján Khrüszosztomosz és Hieronymus nevének említésével egyszerűen ellenpéldaként használt fel.

Azt is feltételezhetjük azonban, hogy Kálvin nem csupán párizsi tanulmányai során kapcsolta össze Arisztotelész gondolatát Khrüszosztomoszéval, hanem a Chevallon-kiadásban található hasonló tartalmú részek alapján. Látunk kell, hogy ez a feltételezés nem zárja ki az előzőt, hanem inkább kiegészíti: amit Kálvin tanulmányai során esetleg általánosságban hallott, ahhoz a birtokában lévő kiadásból keresett – és talált – egész konkrét példát. Ebben az esetben elsősorban a Júdás árulásáról szóló homíliára gondolhatunk, amelyből már elemeztünk egy Kálvin által már másutt is idézett szakaszt, tudniillik, hogy Isten mind a jót, mind pedig a gonoszt az ember hatalmába helyezte, őt pedig megajándékozta a választásra alkalmas szabad akaratral.³⁹⁸ Feltételezésünket az is alátámasztja, hogy az említett idézet közvetlen kontextusa különösen élesen hangsúlyozza: Júdás tudatosan adta el lelkét és üdvösségét, és tetteért senki más nem vonható felelősségre. Szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy ebben a homíliában nem szó szerint olvashatjuk Arisztotelész állítását, hanem inkább annak lehetünk tanúi, ahogyan a szerző gyakorlati módon alkalmazza azt. Szemléltetésképpen álljon itt néhány sor a homíliából:

Et haec diximus, ut Christum nullus accuset, cur Iudae cogitationem non mutavit adversam. Sed si quis hoc dixerit, audiet Iudas quemadmodum corrigi potuit,

Ezt pedig azért mondtuk, hogy senki ne vádolja Krisztust, miért nem terelte ellenkező irányba Júdás gondolatait. Ha valaki azonban [mégis] ezt állítaná, gondolja meg: Júdás mi módon javulhatott volna meg: önként-e vagy kényszer alatt?

³⁹⁷ Calvinus Ioannes: *Institutio Christianae Religionis*. Argentorati (Strassburg) 1539. 49.

³⁹⁸ *Tomus tertius operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 117L.

sponte an invitus. Si invitus, nulla correctio est, nam mentis malitia non tollitur; si sponte, omnia quae meliorare animum poterant, audisse cognoscitur. Et si remedium respuit, non medici vitium est, sed languentis.³⁹⁹

Ha kényszer alatt, akkor nem beszélhetünk megjavulásról, ugyanis nem szűnt meg az elme romlottsága; ha azonban önként, ismernie kellett mindent, ami a lelket jobbá tehetné volna. Ha viszont elutasítja (esetleg: visszaöklendezi, kihányja) az orvosságot, az nem az orvos bűne, hanem a tétlen [betegé].

Mivel korábban már írtunk arról, hogy a homília Kálvin által felhasznált latin változata mennyire tükrözi vagy éppen nem tükrözi Khrüszosztomosz véleményét, illetve, hogy Kálvin nem az eredeti kontextus figyelembe vételével értelmezte a homíliát, itt csupán annyit említünk meg, amennyi a példaként felhozott idézetből amúgy is világos. Khrüszosztomosz nem arról beszél, hogy az ember Isten nélkül képes volna bármiféle jócselekedet véghezvitelére, hanem mindössze azt hangsúlyozza, hogy az ember felelős mindazért, amit cselekszik, illetve ahogyan viszonyul az „orvosságot felkínáló” Istenhez.

A második hivatkozás forrása már az *Institutio* 1559-es kiadása szerint is Khrüszosztomosznak a *Genezis könyvéről mondott 22. homíliája*.⁴⁰⁰ Ha azonban föllapozzuk a Kálvin által használt Khrüszosztomosz-kiadást, megállapíthatjuk, hogy nem a 22., hanem a 23. homíliáról van szó.⁴⁰¹ E különbség okainak feltárására jelenleg nem vállalkozunk, ugyanis lehet egyszerű nyomdahiba, vagy egyszerűen annak az eredménye, hogy Kálvin – az *Institutió*ban és a Khrüszosztomosz-kiadásban lévő változatban fellelhető különbségek alapján feltételezhetjük – egyszerűen emlékezetből idézett, és a széljegyzetben tévesen jelent meg a forráshivatkozás, de az is lehet, hogy a nyomdász figyelmetlensége az oka ennek az eltérésnek. A megnevezett helyen Kálvin arról ír, hogy a szabad akarat mellett érvelő teológusok szerint ha az emberi akarat nem volna képes akár a jót, akár a rosszat választani, akkor az összes embernek, mivel egyazon természet részesei, vagy jónak, vagy pedig rossznak kellene lennie. Kálvin Khrüszosztomosznak erre a mondatára úgy tekintett, mintha nem Isten kiválasztó kegyelme, hanem az emberi akarat folytán keletkezne az emberek életvitele közötti minőségbeli különbség:

Hozzáteszik azt, ami úgy tűnhetik fel, mintha Chrysostomus művéből vették volna, hogy ti., ha a mi akaratunknak az a tehetsége

³⁹⁹ *Tomus tertius operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 117I–K.

⁴⁰⁰ Calvinus, Johannes: *Institutio religionis Christianae*. Roberti Stephani, Geneva 1559. 105.

⁴⁰¹ *Tomus primus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 148.

nem volna, hogy a jót, vagy a rosszat megválassza, akkor azoknak, kik ugyanazon természetnek részesei, mindannyiójuknak jóknak, vagy rosszaknak kellene lenniök. [...] ⁴⁰² Csodálatos dolog, hogy ebben oly nagy férfiak magukról annyira megfélekedtek! Mert hogyan nem jutott eszébe Chrysostomusnak, hogy Isten elválasztása az, ami az emberek között ekként különbséget tesz? (In quo mirum est tantos viros sibi excidisse. Quomodo enim Chrysostomo in mentem non venit, electionem Dei esse quae inter homines sic discernat?) ⁴⁰³

Valóban ezt állította Konstantinápoly pátriárkája? Válaszkeresésünk első lépéseként álljon előttünk az *Institutió*ban olvasható hivatkozás latin szövege, a Chevallon-kiadás latin szövege, illetve az eredeti görög szöveg:

<p>Addunt quod ex Chrysostomo sumptum videri potest, quod si haec non sit voluntatis nostrae facultas, bonum aut malum eligere, aut omnes ejusdem naturae participes malos esse oportet, aut omnes bonos. ⁴⁰⁴</p>	<p>Nam si hoc non esset situm in voluntate nostra, neque in potestate mentis, neque Deus sui iuris naturam nostram fecisset: oportebat vel omnes malos esse qui naturae nostrae participes sunt, & iisdem obnoxii sunt affectionibus, vel omnes bonos & virtute praeditos. ⁴⁰⁵</p>	<p>Εἰ γὰρ μὴ ἐν τῇ προαιρέσει ἡμῶν ἔκειτο, μηδὲ ἐν τῇ τῆς γνώμης ἐξουσίᾳ, μηδὲ αὐτεξούσιον ἡμῶν τὴν φύσιν ὁ φιλόανθρωπος Θεὸς κατεσκεύασεν, ἐχρῆν ἢ ἅπαντας εἶναι κακοὺς τοὺς τῆς αὐτῆς φύσεως κοινωνοῦντας καὶ τοῖς αὐτοῖς πάθεσιν ὑποκειμένους, ἢ πάντας εἶναι ἐναρέτους. ⁴⁰⁶</p>
--	---	--

A három szövegváltozat összehasonlítása során nem csupán a Chevallon által gondozott kiadás és a görög szöveg között fedezhetünk fel apró eltéréseket, hanem még jelentősebb, hermeneutikai tévedéseket feltételező eltéréseket találunk a Kálvin által használt szöveg és az *Institutió*ban megjelenő idézet között. Aprónak, szinte jelentéktelennek nevezhetjük a görög szöveg és fordítása közti különbségeket, ugyanis mindössze a szóhasználatra korlátozódnak. Például, amikor arról beszél, hogy Isten szabadnak (esetleg függetlennek –

⁴⁰² Az idézetből kihagyott szakaszban egy másik hasonló tartalmú ógyházi műre történik ugyancsak elmarasztaló jellegű utalás, mégpedig az Ambrosiusnak tulajdonított, de már Kálvin korában is hamisítványnak bizonyuló *De vocatione gentium* című műre. Ma már tudjuk, hogy a mű szerzője Augustinus egyik tanítványa, Aquitániai Prosperus (390–455) volt.

⁴⁰³ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 300.

⁴⁰⁴ Barth – Niesel: *Joannis Calvini OS*. III. 1928. 300.

⁴⁰⁵ *Tomus primus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 148.

⁴⁰⁶ Migne PG 53,204.

αὐτεξούσιον) teremtette az emberi természetet, a görög szöveg az emberszerető (φιλόανθρωπος) Istenről beszél, míg a latin fordítás egyszerűen csak Istenről. Vagy pedig az idézet végén, amikor azt feltételezi, hogy minden embernek vagy rossznak, vagy jónak kell lennie, a görög szöveg egyszerűen erényes emberekről (ἐνάρετος) beszél, míg a latin fordítás inkább körülírja, és „jó, meg erénnyel felékesített” (bonos & virtute praeditos) emberekről olvasunk.

Bár Kálvin meglehetősen jó fordítást használt, mégsem sikerült Khrüszosztomosz eredeti gondolatait tolmácsolnia, hanem inkább azokra a vélt vagy valós – ezt döntse el mindenki saját maga – veszélyekre mutatott rá, amelyeket Khrüszosztomosz gondolatai mögött sejtett. Khrüszosztomosz eredeti gondolatainak feltárása véget a Kálvin által felhasznált szöveget fogjuk összehasonlítani az Institutióban található hivatkozással.

Mindenekelőtt arra kell odafigyelnünk, hogy Kálvin más kontextusba helyezi a homíliából kiemelt gondolatsort, hiszen Khrüszosztomosz eredetileg az Istennel és a kegyességgel szembeni közömbösség és hanyagság ellen beszélt.⁴⁰⁷ Célja pedig, mint azt már nem egyszer említettük, hogy az ember ne mást okoljon vétkeiért és bukásaiért – még az ördögöt sem –, hanem egyedül saját könnyelmű és hanyag elméjét (*levem ignavamque mentem*). Ezzel nem az ördögöt mentegeti, hanem a keresztyén embert akarja felelősségteljes életvitelre ösztönözni. Aki figyelmesen olvassa Konstantinápoly püspökének homíliáit, csakhamar felfedezi, hogy szinte minden homíliában visszaköszön a hanyagság és közömbösség (ῥαθυμία) elleni buzdítás, amelyet mondhatni főbűnnek tekint, és amellyel szemben pozitív példaként a készséget és a lelkesedést (προθυμία) – ez esetben Noé készségét – állítja.⁴⁰⁸ Az emberről kijelenti, hogy Isten megajándékozta a választás szabadságával, ám ugyanakkor felelősséggel ruházta fel. Ha a felelősség ugyanis nem az emberé lenne, akkor – írja Khrüszosztomosz – mindenkinek, akiben ez a természet megtalálható, és ugyanazon érzéseknek van alávetve, egyformának, azaz vagy jónak vagy pedig rossznak kellene lennie.

Annak érdekében pedig, nehogy a hallgatók közül bárki is az ellenkező végletbe essen, és azt gondolja, hogy Isten nélkül bármire is képes volna, közvetlenül az elemzett idézet előtti mondatban kijelenti:

At si negligentis fuerimus, ⁴⁰⁹ etiam si nullus sit qui consulat vel	Ha azonban hanyaggá lennénk, és senki sem lenne, aki tanácsolna vagy
--	---

⁴⁰⁷ *Tomus primus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 148. Mivel a többi Khrüszosztomosztól származó gondolat ugyanazon az oldalon található, nem jelöljük külön lábjegyzetben.

⁴⁰⁸ Chrysostom, John: *Homilies on Genesis 18 -45*. The Catholic University of America, 2001. 100n22.

⁴⁰⁹ A görög szövegben: ῥαθυμῶμεν.

supplantet, nostra sponte ad | visszatartana, önmagunktól termé-
malitiam prosiliemus.⁴¹⁰ szetszerűen a rossz felé sietnénk.

Isten azonban nem csak tanácsolja az embert, vagy adott esetben visszatartja a rossztól, hanem mintegy a rosszat megelőzendő szabaddá teremtette az embert, valamint természetébe és lelkiismeretébe beleoltotta a jónak és rossznak ismeretét, sőt „érettünk és a mi üdvösségünkért (δι’ ἡμᾶς, καὶ τὴν σωτηρίαν τὴν ἡμετέραν)” Krisztus maga is emberré lett, annak érdekében, hogy a hívőknek előkészítse a nemesebb (erényesebb) élet (optimae vitae viam – τῆς ἀρίστης πολιτείας τὴν ὁδὸν) útját.

A kontextus e néhány elemének ismertetéséből látható, hogy egyfelől Khrüszosztomosz nem úgy beszélt a szabad akaratról, mintha az a többi teológiai kérdéstől elszigetelt témakör lenne, hanem elsősorban a felelősségteljes és erényes élet kontextusában. Másfelől pedig az is egyértelmű, hogy az embert képtelen az Istennel való közösségen kívül szemlélni: számára az antiókhiai vagy konstantinápolyi hallgatók között nem Istennel vagy nélküle járó emberek vannak, hanem olyan emberek, akik feszülten figyelnek Isten szavára és folyamatosan készenlétben vannak, vagy pedig olyanok, akiknek figyelme el-lankadt, felkészültsége alábbhagyott és emiatt nem cselekszik Isten akaratát. Látható tehát, hogy itt Khrüszosztomosz nem filozófiai értekezést írt a keresztyén antropológia kérdéseiről, hanem gyakorlati jellegű igemagyarázatot, amelynek elsődleges célja, hogy életük figyelmes megvizsgálására és Krisztushoz való folyamatos igazítására ösztönözze hallgatóit.

Kálvin ezt a kontextust figyelmen kívül hagyva vetette Khrüszosztomosz szemére, hogy túl sokat tulajdonít az emberi akaratnak, és nem Isten kegyelmi kiválasztásában látja a különbséget a hívő és hitetlen között. Miért hagyta Kálvin figyelmen kívül ezt a nyilvánvaló kontextust? Erre a kérdésre nem tudunk biztos választ adni. Csupán a feltételezések bizonytalan talaján állva találgathatjuk: talán nem olvasta elég figyelmesen a homíliákat? Talán nem volt hajlandó, vagy nem tudott változtatni a tudatában rögzült Khrüszosztomosz-képen? Talán ellenmondást sejtett az egyes állítások és kontextusuk között, és ezért egy számára egyértelműnek tűnő állításnak rendelte alá az összes többi, megjegyezve, hogy e téren Kantsantinápoly pátriárkája is – mint megannyi más ógyházi teológus – önellentmondásba keveredett?

⁴¹⁰ *Tomus primus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 148.

5. Humilitatis encomium – az alázatosság dicsérete

Bölcselkedésünk alapja az alázatosság – idézi Kálvin Khrüszosztomoszt az emberi akarat szabadságát tárgyaló fejezetben. Az *Institutio* kontextusából azonban kiderül, hogy Kálvin itt nem csupán antropológiai ismeretközlésként állapítja meg, hogy az alázatosság mintegy nélkülözhetetlen része az ember helyes ön- és istenismeretének, hanem „tudományművelési alapelvként” is kijelenti: bármiféle teológiai vizsgálódás megvalósításához nélkülözhetetlen az alázatosság, ugyanis ha bárki gőgösen közelít a Kijelentés szövegéhez, nem juthat helyes eredményre.

*Fundamentum nostrae philosophiae esse humilitatem*⁴¹¹ – szól az idézet Kálvin által használt latin szövege, és az *Institutio* kritikai kiadásának szerkesztői megjelölik, hogy itt az idézet a *Homilia de profectu Evangelii* című munkából származik. Ezt az idézetet Kálvin szinte betű szerinti fordításban ismerte meg, ugyanis az eredeti görög szövegben ez áll: Θεμέλιος γάρ ἐστὶ τῆς καθ’ ἡμᾶς φιλοσοφίας ἡ ταπεινοφροσύνη.⁴¹² Az egyetlen apró mondattani különbség az eredeti szöveg és a fordítás között, hogy a fordító genitivusos szerkezettel adja vissza a görög szöveg accusativus auctoris-át, megfosztva ezzel attól a többletjelentéstől, hogy nem csupán a mi bölcsességünkről, hanem az általunk nagyrabecsült bölcsességről is szó van.

A Fil 1,18-at magyarázó homília, amelyben Kálvin ezzel az állítással találkozott, az általa használt Khrüszosztomosz-kiadás negyedik kötetében található, a Filippibeliékhöz írt levélről mondott homíliák után.⁴¹³ Mivel a Chevallon-féle kiadásban található Filippi-homíliákat részben Wolfgang Musculus fordította, részben pedig az Erasmus illetve Montanus által gondozott kiadásból vették át,⁴¹⁴ valószínű, hogy a *De profectu Evangelii* latin fordítása is az imént felsorolt három név valamelyikéhez köthető.

Khrüszosztomosz már a homília elején világosan megfogalmazta célkitűzését: azt kívánja bebizonyítani, hogy mennyire hasznos a lélek alázatossága, és mennyire káros az elme elbizakodottsága.⁴¹⁵ A homília bevezetésében példaként olvashatjuk a farizeus és a vámszedő példázatát, amely kapcsán

⁴¹¹ Barth – Niesel: *Joannis Calvini OS*. III. 1928. 253.

⁴¹² Migne PG 51,312.

⁴¹³ *Tomus quartus [...]operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 1101-108.

⁴¹⁴ *Tomus quartus [...]operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 1007.

⁴¹⁵ *Tomus quartus [...]operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 1101. Mivel ebben a bekezdésben röviden ismertetjük a homília bevezetésének tartalmát,

Khrüszosztomosz elmondja, hogy a farizeus hiába gyakorolta az erényeket, hiába volt mentes a fősvénység és a rablás bűnétől, gőgössége miatt mégis olyan lett, mint az a hajó, amely értékes rakományával sok viharból megmenekült ugyan, de pontosan a cél előtt, a kikötőben hajótörést szenvedett, és kincseivel együtt elsüllyedt. Az önteltség ugyanis – írja Khrüszosztomosz – a mennyből is alátaszíthatja a gőgösöket (példaként a Sátánt említi), míg az alázatosság a bűn mélységéből kiemelve üdvösségre juttathatja az embert. Alázatosságának köszönhetően lett ugyanis a vámszedő imádsága értékesebb a farizeusénál, és ugyancsak az alázatosság vezette a Krisztussal együtt megfeszített bűnbánó latrot az apostoloknál előbb a paradicsomba. Ezért jó, ha a hívő ember az önteltséget elvetve szerény marad, és így gyakorolja az erényeket. Erre az érvelésre építve állítja Khrüszosztomosz, hogy a keresztyén filozófia (bölcselet, de akár bölcsélet) alapja az alázatosság, amely abból a felismerésből fakad, hogy Isten és ember között lényegi és minőségbeli különbség van, és hogy az ember mindenestől fogva rászorul Isten irgalmasságára.

Kálvin is ugyanebben az értelemben idézi Khrüszosztomosz gondolatait, és ezt megelőzően olyan bibliai lókusokat idéz, amelyek azt hangsúlyozzák, hogy az ember önismerete akkor lesz egyre teljesebb és helyesebb, ha felismeri saját erőtlenségét és a jóra való képtelenségét, Isten dicsőségét pedig nem tulajdonítja magának, hanem alázatosan egyedül Istentől várja szükségei beteljesítését és a jó cselekvésére való alkalmassá tételt. Isten áldásainak elvételére ugyanis – írja Kálvin – csak azok bocsáttatnak, akik érzik nyomorult voltukat és ellankadtak (Inst II 2,10). Ez után az „elvi alapvetés” után Kálvin Khrüszosztomosz és Augustinus szavait idézve megírja az „alázatosság dicséretét”. Az Augustinus-idézetek közül különösen jelentős az első, amely szerint ahogyan a retorika legfőbb szabálya a helyes kiejtés, ugyanúgy a keresztyén vallásé az alázatosság (Inst II 2,11).⁴¹⁶ Ezt követően pedig mintegy következtetésként megállapítja, hogy

ne harcoljunk tehát e helyen úgy a mi jogainkért, mintha üdvösségünkben vonatnék az el, amit neki tulajdonítunk. Mert valamint a mi alázatosságunk az ő felmagasztaltatása, úgy a mi alacsonyosságunk megvallása ennek orvosságául készen találja

mint a Kálvin által idézett mondat kontextusát, az innen vett gondolatokat nem jelöljük külön lábjegyzetben.

⁴¹⁶ Az Augustinustól származó idézet szövege: „Miként a szónoklat mestere arra a kérdésre, hogy az ékesszólás szabályai közül melyik a legfontosabb, azt válaszolta, hogy a helyes kiejtés; arra a kérdésre, hogy mi a második szabály, ezt felelte, a helyes kiejtés; a harmadik kérdésre szinte azt, hogy a helyes kiejtés: úgy ha én tőlem azt kérdeznéd, hogy a keresztyén vallásnak melyek a fő szabályai, először, másodszer és harmadszor is mindig azt válaszolnám, hogy az alázatosság.” Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 250.

az ő könyörületességét. Mindamellett nem kívánom, hogy az ember meggyőzetlenül önként engedjen, és ha valami tehetségei vannak, azokról figyelmét elfordítsa, hogy így kényszerüljön az igazi alázatosságra; hanem hogy az önszeretet és tetszelgés betegségéből kigyógyulva (amely által elvakítva önmagáról a kelleténél többet tart) a Szentírás igazmondó tükörében vegye magát alapos vizsgálat alá.⁴¹⁷

Az alázatosság ilyen jellegű dicsérete semmiképpen sem volt idegen a késő középkor vagy a kora újkor emberétől, ugyanis a korabeli irodalomban gyakran visszaköszönnek hasonló kijelentések. Szemléltetésként most csupán az Arezzóban született XIV. századi itáliai humanista költő, Francesco Petrarca *A jó- és balszerencse orvosságairól* 1366-ban írt dialógusából utalunk egy idevágó szakaszra. A dialógus 10. fejezetében az Öröm (Gaudium) és az Ész (Ratio) az erényekről beszélgetnek. Az Öröm túlaradó lelkendezését az erények szépségéről és nagyszerűségéről az Ész folyamatosan józanságra inti, figyelmeztetve, hogy a gögősség a legtisztább erényeket is megronthatja. A gögősség ellen csakis úgy lehet védekezni, ha valóban az alázatosságot tekintjük az erények alapjának – *fundamentum vere virtutis humilitas*.⁴¹⁸ Valószínűnek tartjuk, hogy Petrarca is a keresztyén irodalomból (valószínű, hogy éppen Khrüszosztomosz műveiből, de minden bizonnyal Augustinusnál is találkozott ezzel a gondolattal) ismerte meg az alázatosság dicséretét, mivel ő maga is bár más kontextusban, de mégis Kálvinhoz hasonló értelemben utal az ógyházi teológiának erre az örökségére. Petrarca művében a *philosophia* szót az erénynyel helyettesíti, ahogyan Khrüszosztomosz Máté evangéliumáról mondott 48. homíliájában is olvasható, ahol ugyancsak az alázatosság dicséretéeként hangzik el az alábbi kérdés a reá adandó válasszal együtt: Τίς οὖν ἡ κεφαλὴ, φησὶ, τῆς ἀρετῆς; Ἡ ταπεινοφροσύνη.⁴¹⁹ Celedai Annianus közkézen forgó fordításában, amelyet Petrarca is ismerhetett, és amely a Kálvin által használt kiadásba is bekerült, ez a gondolat a következőképpen olvasható: *Quid igitur caput virtutis est? Humiltas certe!*⁴²⁰ Az a tény, hogy az egyházatyáknál és a humanista műveltségű szerzőknél e két szó rokonértelművé válik, egyértelműen jelzi: a keresztyén kultúra által meghatározott irodalomban, akárcsak az ószövetségi bölcsességi irodalomban (Zsoltárok, Példabeszédek könyve), a *philosophia* elsősorban nem egyfajta ismeretelméletet jelöl, hanem főként az

⁴¹⁷ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 251.

⁴¹⁸ Petrarca, Francesco: *De remediis utriusque fortunae*. Online kiadás: http://petrarca.letteraturaoperaomnia.org/petrarca_de_remediis_utriusque_fortunae.html (2013. ápr. 5.).

⁴¹⁹ Migne PG 58,485.

⁴²⁰ *Tomus secundus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 109D.

életvitelre, életútra, vagy ha úgy tetszik az életbölcsségre (életfilozófiára) vonatkozik.

Mind Kálvinnál, mind pedig Khrüszosztomosznál az alázatosság egyfelől az összes erény alapjaként, a keresztyén ember kegyességének legfontosabb összetevőjeként jelenik meg, amely szótériológiai szempontból aktív teológiai tényező, másfelől pedig a tudományművelés mércéjeként. Az alázatosság segítségével ugyanis az ember megtanulja helyesen látni önmagát az Istennel, a teremtett világgal, embertársaival és önmagával való kapcsolatrendszerében, és így válhat igazán Isten dicsőségének eszközévé.

6. Spuria

A következőkben két idézet mutatunk be, amelyek az *Institutió*ban Khrüszosztomosznak tulajdonítva jelennek meg, azonban már vagy bebizonyították, vagy pedig joggal feltételezhetjük, hogy más szerző művei. A vizsgáldás során két dologra kell nagyon odafigyelni: egyfelől arra, hogy a középkorban jelentősen megnövekedett a patrisztikus hamisítványok száma, másfelől pedig arra, hogy Kálvin, bár egyáltalán nem volt tévedhetetlen, és nem mindig ért el tökéletes eredményt, mégis odafigyelt a szerzőségi kérdésekre, és nem egyszer azt vetette ellenfelei szemére, hogy vitatható szerzőségű művekre hivatkoznak „szaktekintélyként”.⁴²¹ Tony Lane a fentebb hivatkozott művében W. N. Todd kutatási eredményeire utalva azt is megemlíti, hogy szerzőségi kérdésekben Kálvin számára egyik fő tekintély Erasmus volt, bár Irena Backus és mások kutatásai alapján az is kimutatható, hogy olykor más források alapján foglalt állást egyik vagy másik mű szerzőségi kérdéseiben. Témánk szempontjából annyiban fontosak ezek a megállapítások, hogy segítenek érzékelni a feszültséget: vajon tudhatta-e Kálvin, hogy vitatható művet tulajdonít Khrüszosztomosznak? És ha igen, milyen szempontok alapján döntött egyik vagy másik álláspont mellett?

⁴²¹ Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, Edinburgh 1999. 49.

6a) Teljes romlottság

Kálvin minden valószínűség szerint azért állítja, hogy a többi óegyházi íróval együtt Khrüszosztomosz is homályosan beszél és önellentmondásokba keveredik a szabad akarat kérdésében, mivel olyan Khrüszosztomosznak tulajdonított idézetekkel is találkozhatott, amelyek az eddigiektől eltérő módon gondolkozó szerzőre utalnak. Ez az eset áll fenn az ember romlottságának mértékét tárgyaló fejezetben, ahol Kálvin elismerően beszél (Inst II 2,9) azokról az egyházatyákról, helyesen csak igen kevésre becsülték az emberi erőt, és minden jó teljes dicsőségét a Szentléleknek tulajdonították. Ennek igazolására idézi Küpriánoszt, Augustinust, Eukherioszt és Khrüszosztomoszt. Költői kérdésben utal ez utóbbinak *Homilia prima in Adventu* című beszédére, amelyben többek között arról van szó, hogy *az ember nem csak természet szerint bűnös, hanem mindenestől fogva bűn*. A Barth-Niesel által gondozott kiadásban a szöveghez fűzött lábjegyzetben rögtön olvasható, hogy Kálvin ezt a gondolatot az 1530-as Erasmus-féle Khrüszosztomosz-kiadából ismerhette meg, ugyanis sem a Chevallon-féle kiadásban, sem pedig a későbbi, Savilli-Morelli-Montfaucon féle kiadásban nem található.⁴²² Még mielőtt azonban belemerülénk a szerzőségi kérdésekbe, rögtön helyesbítenünk kell: tévedés azt állítani, hogy Kálvin csak az 1530-as Erasmus-féle kiadásból ismerhette meg ezt a Khrüszosztomosznak tulajdonított gondolatot, ugyanis az általa használt Chevallon-féle kiadás második kötetében megtalálható a megnevezett homília, és benne a Kálvin által idézett gondolat.⁴²³

A komolyan vehető kutatók helytálló véleménye szerint azonban ez a homília nem Khrüszosztomosztól származik,⁴²⁴ és ezt a feltételezést igazolja a Khrüszosztomosz és Pszeudo-Khrüszosztomosz munkásságával foglalkozó szakirodalom is. Az *Institutió*ban idézett homília ugyanis az *Opus imperfectum in Matthaëum* része, amelyről a XVI. század második negyedéig azt hitték, hogy Khrüszosztomosz műve, amely mintegy kiegészíti a Máté evangéliumáról elmondott 90 homíliát. Erasmus azonban, amikor 1530-ban kiadta Khrüszosztomosz munkáinak latin nyelvű fordítását, amellet érvel, hogy az *Opus imperfectum* semmiképpen nem lehet Khrüszosztomosz műve, hanem minden valószínűség szerint egy számunkra ismeretlen ariánus teológus írta.⁴²⁵

⁴²² Barth – Niesel: *Joannis Calvini OS*. III. 1928. 252.

⁴²³ *Tomus secundus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 258 verso L.

⁴²⁴ Backus, Irena: *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation*. BRILL, Leiden 2003. 116. (a továbbiakban: Backus, Irena: *Historical Method and Confessional Identity*. BRILL, Leiden 2003.); Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, Edinburgh 1999. 70.

⁴²⁵ Oden, Thomas (ed.) – Kellerman, James (transl.): *Incomplete Commentary on Matthew – Opus imperfectum*. Vol. 1. InterVarsity Press, Downers Grove, IL 2010. xix (Translator's

Erasmus okfejtését ismerve helyesbítenünk kell Irena Backus állítását, mely szerint Kálvinnak nem volt honnan tudnia, hogy az általa idézett homília szerzője nem Khrüszosztomosz.⁴²⁶ Mondhatnánk talán, hogy Kálvinnak csupán elvileg lett volna honnan ismernie az *Opus imperfectum* szerzőségével kapcsolatos kételyeket, annak alapján azonban, hogy nem reflektál rájuk, vagy nem vesz tudomást róluk, feltételezhetnénk: nem ismerte az Erasmus által gondozott Khrüszosztomosz-kiadást. A szakirodalom azonban – úgy tűnik –, talán a másodrangú forrásirodalom eltúlzott jelentősége miatt nem vett tudomást arról a tényről, hogy a Kálvin által használt Chevallon-féle kiadás második kötetébe az *Opus imperfectum* Erasmus előszavával együtt került be,⁴²⁷ és így szinte teljes bizonyossággal állíthatjuk, hogy Kálvin olvashatta Erasmusnak a homíliák szerzőségével kapcsolatos véleményét. Arra, hogy miért nem reflektál rájuk, és miért nem közli helyesen, hogy az idézet egy ismeretlen latin szerző műve, a rendelkezésünkre álló kutatási anyag alapján nem adhatunk biztos választ. Csupán feltételezhetjük, hogy Kálvin nem akart egy ariánusnak minősített szerző szájába adni olyan gondolatot, amellyel ő maga egyetértett, és ezért maradt meg az akkor még széles körben elfogadott, de téves álláspont mellett, mely szerint Khrüszosztomosz a kommentárt kiegészítő homíliák szerzője.

Az *Opus imperfectum* szerzője pedig, akit hosszú századokon keresztül összetévesztettek Khrüszosztomossal, minden valószínűség szerint egy, az V. század második negyedében tevékenykedő latin egyházi író, aki azonban jól tudott görögül is, ismerte a görög nyelvű teológiai irodalmat és a konstantinápolyi egyházpolitikai viszonyokat, illetve szoros kapcsolatban állt a pelagianizmussal is.⁴²⁸ Kellerman jelzi, hogy a kutatók három ógyházi író tartanak az *Opus imperfectum* lehetséges szerzőjének: Timóteust, Konstantinápoly ariánus papját, Maximinoszt, a gótok ariánus püspökét, aki a Balkánról vándorolt Észak-Afrikába, és Augustinusszal vitázott, valamint Celedai Annianus pelagiánus diakónust, Augustinus egyik teológiai ellenfelét, aki egyébként néhány Khrüszosztomosz-homíliát le is fordított latin nyelvre, amelyek Pisai Burgundius 1150-es fordítása előtt közismertté is váltak Európában.⁴²⁹ Véleményünk szerint helytálló Schlatter feltételezése, mely szerint a

introduction). (a továbbiakban: Oden, Thomas – Kellerman, James: *Opus imperfectum*. Vol. 1. InterVarsity Press, 2010.)

⁴²⁶ Backus, Irena Dorota: *Historical Method and Confessional Identity*. BRILL, Leiden 2003. 116.

⁴²⁷ *Tomus secundus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 185 recto.

⁴²⁸ Schlatter, Fredric: *The Author of Opus imperfectum in Matthaem*. In: *Vigiliae Christianae* 42 (1988), BRILL, Leiden. 368.

⁴²⁹ Oden, Thomas – Kellerman, James: *Opus imperfectum*. Vol. 1. InterVarsity Press, 2010. xix-xx.

mű jellegzetességeiből kibontakozó szerzői tulajdonságok alapján a megnevezett három személy közül inkább Celedai Annianust tekinthetjük az *Opus imperfectum* szerzőjének.⁴³⁰

Továbbá pedig az a tény is érdekes lehet, hogy az egyháztörténelem folyamán ezt a gondolatot nem csak Khrüszosztomosznak, hanem Augustinusnak is tulajdonították, és a Kálvin által idézettől egészen eltérő kontextusba helyezték. Walter Raleigh például *Instructions to his son* című írásában a részegeskedés ellen beszélve idézi Augustinus szavait: *ebrietas est blandus daemon, dulce venenum, suave peccatum; quod, qui habet, seipsum non habet; quod qui facit, peccatum not facit, sed ipse est peccatum.*⁴³¹ Magyar vonatkozása miatt megemlítjük, hogy ez az idézet Temesvári Pelbárt *Pomerium sermonum quadragesimalium* című prédikáció-gyűjteményében is megtalálható, igaz, hogy [minden valószínűség szerint Nagy Szent] Gergelynek tulajdonítva.⁴³² Henry Smith angol puritán prédikátor pedig – valószínűleg Kálvin hatására – Khrüszosztomosznak tulajdonítja, azonban műveinek 1866-os kiadásában egészen más forrásokat jelölt meg a késői szerkesztő: *De praedestinatione sanctorum; Ad Bonifatium libri IV.; In Genesin Homilia I.*⁴³³ Ha azonban alaposabban megfigyeljük az *Institutio* XVI-XVII. századi kiadásait, a széljegyzetekből kiderül, hogy az első és a második cím nem Khrüszosztomosz, hanem Augustinus műveit jelöli. A szerkesztő minden valószínűség szerint azért tulajdonította mégis Khrüszosztomosznak, mivel a két széljegyzet szinte egymásba folyik, és kissé nehéz megkülönböztetni, hol a közöttük lévő határ.⁴³⁴

Nyilván felmerül a kérdés: ha a Kálvin által idézett gondolat nem Khrüszosztomostól származik, miért kell ennyire alaposan foglalkoznunk a szerzőség kérdésével? Mindenekelőtt azért, mert az *Institutiót* olvasó, nem szakképzett Kálvin-kutató előtt valóban úgy tűnhet fel, hogy Khrüszosztomosz [súlyos] önellentmondásba keveredett a szabad akarat kérdésében. Ha azonban tisztázzuk a szerzőség kérdését, és ennek ismeretében tekintünk el az idézet teológiai elemzésétől, nyugodt lelkiismerettel kijelenthetjük, hogy Kálvin minden valószínűség szerint nem annyira a megfelelő szakirodalom ismeretének

⁴³⁰ Schlatter, Fredric: *The Author of Opus imperfectum in Matthaeum*. In: *Vigiliae Christianae* 42 (1988). 368-73.

⁴³¹ Raleigh, Water: *Instructions to his son*. In: *The Works of Sir Walter Raleigh*, Vol. III. Oxford 1829. 569.

⁴³² Pelbartus de Temeswar: *Pomerium sermonum quadragesimalium*. É. n. (1499 körül), oldalszámok nélkül. XXIX. Beszéd. (a www.books.google.com oldalról letölthető pdf-példányban a 131. oldal)

⁴³³ Smith Henry: *Gods arrow against atheists*. In: *The Sermons of Mr. Henry Smith*. Vol. II. London 1866. 390.

⁴³⁴ V. ö. Johannes Calvinus: *Institutio Christianae Religionis*. Geneva 1569. 147.

hiánya következtében tulajdonította Khrüszosztomosznak az ember teljes romlottságát hirdető gondolatot, hanem önkényesen bánt forrásaival, és a szerzői hitelesség kérdését alárendelte nyilvánvaló [vagy rejtett] teológiai-retorikai céljainak.

6b) Akarat és kegyelem kapcsolata

Bár Kálvin számára egyértelmű, hogy a bűneset következtében az ember akarata teljes mértékben megromlott, és csakis Isten újjáteremtő ereje által térhet meg, mivel azonban Lombardus – és nyomában sokan mások – félreértelmezték Augustinus amúgy helyes tanítását, mégis szükségesnek tartja tisztázni a kegyelem és az akarat közötti kapcsolatot. Augustinus ugyanis azt állítja, hogy a kegyelem minden jócselekedetet megelőz, és pedig úgy, hogy az akarat kísér, de nem vezet, követi [a kegyelmet], de nem jár előtte (Inst II 3,7); a megújított, vagy a jó cselekvésére alkalmassá tett akaratot tehát a kegyelem hozza létre. Kálvin megemlíti, hogy efféle tévelygések már jóval Lombardus előtt is voltak, és elrettentő példaként éppen Khrüszosztomoszt idézi,⁴³⁵ aki a *Szent Kereszt megtalálásának emlékünnepe*n mondott homíliájában azt állítja, hogy sem a kegyelem az akarat nélkül, sem pedig az akarat a kegyelem nélkül nem képes semmit sem cselekedni. Az említett homília a Kálvin által használt kiadás második kötetében, a *Máté evangéliumáról mondott homíliákat* és az *Opus imperfectum*ot követő sorozat záró részeként található, amely ugyancsak a Máté evangéliumáról mondott más, inkább témaprédikáció-szerű homíliákat tartalmaz.⁴³⁶ A fordítót vagy fordítókat nem ismerjük, ezt jelzi a homíliák feliratában található *incerto interprete* (= ismeretlen fordítótól) megjegyzés.

Ha tovább vizsgáljuk a homília szerzőségére vonatkozó kérdéseket, meglepő eredmények kerülnek felszínre. Mindenek előtt arra kell odafigyelnünk, hogy sem a TLG,⁴³⁷ sem pedig a Migne által kiadott Patrologia Graeca megfelelő kötetei nem tartalmazzák a homília görög szövegét. Másodszor: a homília – néhány nyelvtani különbséget leszámítva – szó szerint megegyezik az *Opus imperfectum in Matthaem XXXII.* homíliájának jelentős részével, sőt mi több: a két szöveg összevetése alapján úgy tűnik, mintha a kereszt megta-

⁴³⁵ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 279.

⁴³⁶ *Tomus secundus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 316F-19M.

⁴³⁷ A TLG (teljes nevén: Thesaurus Linguae Graecae) a Kaliforniai Egyetem egyik kutatási projektje, amelynek célja a Homérosz korától Konstantinápoly 1453-as elestéig terjedő időszakban keletkezett görög nyelvű szövegek digitalizálása és előfizetés ellenében elérhetővé tétele. A gyűjtemény mind világi, mind pedig egyházi szerzők műveit tartalmazza, és folyamatosan bővül. Honlapja: <http://www.tlg.uci.edu/> (megnyitva 2015. január 21-én).

lálásának emlékünnepére datált homília az *Opus imperfectum*ban lévő homíliából kivágott beszéd volna. E két feltűnő szövegtani jelenség alapján joggal feltételezhetjük, hogy a kereszt megtalálásának emlékünnepére írt homília nem Khrüszosztomosz műve, hanem az *Opus imperfectum* szerzőjéé. Esetleg azt is valószínűsíthetjük, hogy egy későbbi – mindenképpen a középkorban élt pap vagy szerzetes – a gyűjtemény XXXII. homíliájának ezt a terjedelmes részét lemásolta, és Khrüszosztomosznak tulajdonított beszédként mondta el szeptember 14-én.

Kálvinnak ezen eljárása már korábban idézett feltételezésünket erősíti meg: nem mindenik ógyházi forrás értékelése és felhasználása rendjén tanúsította ugyanazt a szövegkritikai érzékenységet és fegyelmezettséget, mint a szentírási szövegek esetében. Mivel mind a XXXII. homília, mind pedig A *Szent Kereszt megtalálásának emlékünnepére* címet viselő homília megtalálható az általa használt Khrüszosztomosz-kiadás második kötetében, Kálvin mindkettőt olvasta. Ennek ellenére figyelmen kívül hagyta Erasmus nyilvánvaló bizonyítékait, és annak érdekében, hogy korábbi állítását – mely szerint Khrüszosztomosz képzettsége és tekintélye ellenére súlyos önellentmondásba keveredett a szabad akarat kérdésében – igazolhassa, ezt az általa tévtanításnak nevezett gondolatot Konstantinápoly pátriárkájának tulajdonította.

Egy röpké gondolat erejéig meg kell jegyeznünk, hogy a Kálvin által idézett gondolat még az *Opus imperfectum*ban sem általános szentenciaként jelenik meg, hanem kizárólag a Mt 19,2-12 kontextusában értelmezhető helyesen, amely a házassági elválásról szól. Az ismeretlen szerző a magyarázat során állást foglal az egynejlőség és a házassági tisztaság mellett, és a válást házasságtörésnek minősíti. Egyértelmű tehát, hogy a Kálvin által idézett mondat eredeti szándékát, csakis a házassági tisztaság etikai kérdéskörén belül lehet helyesen tárgyalni.

7. „Hogyan nem jutott eszébe Khrüszosztomosznak?” – következtetések –

Elemzésünk során kiderült, hogy az *Institutio* szabad akaratról szóló szakaszában található tizenkét Khrüszosztomosz-idézet, illetve hivatkozás közül mindössze tíz vonatkozik igazán Khrüszosztomoszra. Kettő olyan Khrüszosztomosznak tulajdonított műből származik, amelynek hitelességét már Kálvin korában is megkérdőjelezték – Kálvin azonban mégis Khrüszosztomosznak tulajdonítja. A tíz hitelesnek tekinthető idézet/hivatkozás közül csupán egyetlen esetben nyilatkozik pozitívan Konstantinápoly pátriárkájáról, kilenc esetben pedig elmarasztalja Khrüszosztomosznak a szabad akarat kérdésében kialakult álláspontját. A két idézet kapcsán pedig, amely megkérdőjelezhető szerzőségű műből származik, egyik esetben pozitívan, míg másik esetben negatívan ír az idézetekben olvasható gondolatokról. Ez a tény világosan jelzi, hogy Kálvin viszonyulását az egyes egyházatyákhoz elsősorban nem személyi, vagy a műveikkel kapcsolatos szerzőségi vagy „szövegkritikai” kérdések határozták meg, hanem az, hogy az adott gondolat mennyire híven tolmácsolja a Szentírás tanítását, és ennek megfelelően hogyan illeszkedik bele Kálvin teológiai rendszerébe.

Csupán egy gondolat erejéig meg kell említenünk, hogy a reformátorok viszonyulása az egyházatyákhoz távolról sem volt egységes. Bár a reformátorok (Luther, Melancton, Bullinger, Bucer, Vermiglius, Kálvin) egyöntetűen hangsúlyozták, hogy az egyházatyák többségének gondolkodása a reformáció tanítását támasztja alá, Kálvin és Luther erőteljesen kihangsúlyozták a közöttük (t.i. a saját tanításuk és az óegyházi tanítás közti) lévő tanbeli különbségeket is, Bucer és Vermiglius inkább azt emelte ki, amiben megegyeztek.⁴³⁸ Sőt az is gyakran megtörtént, hogy ugyanazt az idézetet különböző módon értelmezték. Példaként említhetjük azt a Kálvin által szentségtelen és profán kijelentésnek minősített idézetet, amely szerint, akit az Úr von, az akarja is, hogy az Úr vonja őt (ld. Inst II 3,10 vagy Inst III 24,13). Kálvintól eltérően Melancton a *Loci communes* 1543-as kiadásában részint az emberi akarat önmeghatározó jellegét akarja alátámasztani ezzel az idézettel, részint pedig azt akarja hangsúlyozni, hogy az emberi akarat aktív teológiai tényező a bűn elleni

⁴³⁸ Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 183-84.

nehéz és gyötrelmes harcban.⁴³⁹ Melanchtonhoz hasonlóan Vermiglius is pozitívan értékeli ezt a Khrüszosztomosz-idézetet. Azonban gondos magyarázatot fűz hozzá, hogyan kell helyesen érteni:

Nem vetjük el ezt a kijelentést, azonban világosan kell látnunk, hogy mivel az emberben a változást az isteni vonzerő okozza, az ember kezdetben kétségtelenül vonakodónak találtatik. Mihelyt azonban Isten megváltoztatja és meggyógyítja őt, készségessé lesz. Ezután az ember készségesen vonzódik a hithez, a reményhez és az Isten iránti szeretethez. Azonban nem feledhetjük, hogy az első pillanatban, amikor Isten vonzani kezdi, az ember még vonakodik engedelmessé válni.⁴⁴⁰

Bár az Institutióból valóban úgy tűnik, hogy Khrüszosztomosz túlértékelt az emberi akarat képességeit, az elsődleges források elolvasása és elemzése után rádöbbenünk: ezt azért nem lehet egyértelműen kijelenteni. Úgy tűnik, Kálvin Khrüszosztomoszszal szembeni kritikája nem csak meglehetősen éles, hanem nagyon is egyoldalú. Az elemzés során kiderült ugyanis, hogy Kálvin félreértette és olykor félremagyarázta Khrüszosztomosznak a szabad akaratról szóló tanítását, így önkéntelenül is hozzájárult a Konstaninápolyi egykori pátriárkájáról kialakult kép egyoldalúsításához. Khrüszosztomosz egyfelől sosem beszélt elszigetelt témaként a szabad akaratról – nincs is ilyen című műve, mint például Augustinusnak, vagy a pelagiánusok ellen író teológusoknak –, másfelől pedig mindössze annyit hangsúlyozott, hogy az embernek felelősségteljesen válaszolnia kell Isten megszólítására, a megfelelő válaszadás pedig az ember akaratán áll vagy bukik, és ezzel a hozzáállással mindent meg kell tennie, ami rajta áll. Kálvin azonban nem a Khrüszosztomosz korabeli bűnök és eretnokségek ellen harcolt, hanem saját korának égető kérdéseivel foglalkozott. Rég letűnt eretnokségekre szinte kizárólag csak akkor hivatkozott, amikor azok újraéledésének veszélyét érezte. Az egyházatyák írásaira, tanítására pedig gyakran hivatkozott akár pozitív, akár negatív példaként. Érvelésének alapja azonban nem az egyházi hagyományban, hanem a Szentírás tanításában gyökerezett. Jogos a kérdés: a szabad akarat kérdéskörében miért marasztalta el

⁴³⁹ Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 183-84.

⁴⁴⁰ Idézi: Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010. 185. "We do not reject this saying, but should consider that since the divine attraction causes the change, man is found unwilling at very start. When changed by God and healed he is made willing, and willingly drawn to further matters such as believing, hoping and loving God himself; nevertheless, at the first moment when he began to be drawn he was not willing".

Khrüszosztomoszt, és a régi egyházi írók közül miért szinte kizárólag Augustinus lett számára elsődleges tekintéllyé?

Kálvin – a többi reformátorhoz hasonlóan – azzal a középkori felfogással vitatkozott, amelyben a szabad akarat kérdése szervesen összekapcsolódott az úgynevezett érdemteológiával. A kérdés – akárcsak az 5. században – Isten kegyelme és az emberi akarat, illetve az ebből származó cselekedetek közötti viszony volt. Kálvin egyfelől a *schola Augustiniana moderna* hatására párizsi egyetemi tanulmányai alatt újonnan felfedezte Augustinus tanítását, amely hatásos eszköztárat biztosított minden pelagiánus megközelítéssel szemben. Másfelől pedig a reneszánsz humanizmus tudományművelési alapelvének (*ad fontes – vissza a forrásokhoz*) megfelelően elismerte a Szentírás elsőbbségét a teológiaművelésben. Ily módon azt hangsúlyozta, hogy az ember a bűneset után szándékos engedetlensége révén elvesztette eredeti igaz voltát és természetének épségét (*integritas naturae*). Következésképpen a bűneset után csakis az ember megkötözött, szolgai akaratáról lehet beszélni, amely önmagában nem elégséges a jó cselekvésére. Kálvin hangsúlyozza, hogy az Isten előtt kedves jó cselekedetek végrehajtásának egyetlen lehetséges módja a különös kegyelem, amelyet Isten ad a kiválasztottaknak az újjászületés álta. Éppen ezért – írja Kálvin – a jó cselekedeteket az Úr kezdi el és ő is hajtja végre az emberben. Ezzel megfosztja a bűnös embert az érdemekkel való dicsekvés lehetőségétől és arra ösztönzi az újjászületett hívőt, hogy a jó cselekedetekért is egyedül Istennek adjon hálát és egyedül Őt dicsőítse.

Láthatjuk tehát: a probléma, amely ellen Kálvin hadakozott, valós volt. Kálvin biblikus érvelése pedig helyénvaló. A 16. század kontextusában helyes döntés volt Augustinust kiemelni az ógyházi hagyományból, és tanítására építve hirdetni: *sola gartia*. Ez által ugyanis meg lehetett tisztítani a teológiai gondolkodást a reárákódott sokféle fölösleges elemtől és vissza lehetett vezetni Isten írott Kijelentéséhez, mint a keresztyén hit egyetlen mércéjéhez. Kálvinnak pedig még jót is tett a vitatkozás a sokféle vélekedéssel szemben: hozzájárult ugyanis ahhoz, hogy letisztuljanak gondolatai, és a lehető legvilágosabban fogalmazhassa meg a bibliai tanítás üzenetét. Amit vitatott, abban tökéletesen igaza volt, a baj csupán az volt, hogy Kálvin nem mindig kezelte megfelelően a példák (de főként) az ellenpéldák kontextusát – és ennél fogva félreértelmezte egy-egy egyházatya tanítását. Jelen esetben azt láthatjuk, hogy Kálvin az Augustinus és a saját korában aktuális kérdéseket rávetítette Khrüszosztomosz homíliáira, és ennek függvényében ítélte meg Konstantinápoly pátriárkájának tanítását. Khrüszosztomosz tehát – mivel az ő korában nem ugyanazok a kérdések voltak aktuálisak és nem ugyanazzal a hangsúllyal merültek fel, mint Augustinus vagy Kálvin korában – nem a legmegfelelőbb ellenpélda volt Kálvin érvrendszerében. A kontextusból kiragadott idézetek tö-

kéletesen megfeleltek Kálvin számára az „ellenkező oldal” felfogásának szemléltetésére, azoban a kontextusukban szemlélt Khrüszosztomosz-idézetek már nem alkalmasak a szemléltetésre.

Természetesen, Kálvin ezen „tévedését” nem bírálhatjuk el (ítélhetjük meg) a mai tudományos elvárások szerint, sőt még csak azt sem állíthatjuk, hogy egyszerű volna megoldást találni. Az ezzel kapcsolatos oknyomozó kérdésekre való válaszkeresés során látnunk kell, hogy igen összetett kérdéskörrel állunk szemben, és a titkot még inkább mélyítő kérdések mellett van néhány olyan tényező, amelyeket egyenesen a refomátor mentségére hozhatunk fel. Ehelyütt hangsúlyoznunk kell, hogy az alábbiakban egyrészt a teljesség igénye nélkül mutatjuk be Kálvin „patrisztikus” tevékenységének néhány aspektusát, amelyeket egyébként az idézetek és hivatkozások elemzése során helyel-közzel megemlítettünk, másrészt pedig látnunk kell, hogy ezek a tényezők egy igencsak összetett rendszer alkotóelemei, amelynek ismerete kétségtelenül hozzájárul ahhoz, hogy jobban megértsük Kálvin viszonyulását az ógyházi teológiához.

Az első tényező, amely döntő szerepet játszott Kálvin Khrüszosztomoszról alkotott elképzelésének alakulásában, mindenképpen az, hogy nem eredetiben, hanem latin fordításban ismerte meg az aranyuszájú püspök évezredes homíliáit. Nem volt honnan tudnia, mennyire pontos az előtte álló fordítás. Az elemzés során láthattuk, hogy például a *Júdás árulásáról* szóló homíliának pontatlan fordítása mekkora félreértést okozott: az ismeretlen fordító tolmácsolásában Kálvin elé került szöveg messze járt Khrüszosztomosz eredeti szándékától. Ugyanide tartozik, hogy a görögül író keleti egyházatyákat nem ismerték annyira alaposan, mint a latinul író nyugatiakat. Jelen esetben: Augustinus tanítását és élethelyzetét (ami nagy mértékben hozzájárult pozitív megítéléséhez) viszonylag jól ismerték, azonban Khrüszosztomoszt már sokkal kevésbé. Továbbá, a latinnál jóval gyengébb görög nyelvismeret miatt a keleti teológia kontextusát sem ismerték annyira alaposan, mint a nyugati teológia kontextusát, és ennél fogva nem is tudták annyira pontosan felmérni, ha egy 16. században is aktuális kérdés valóban kérdés volt-e például Khrüszosztomosz korában.

A következő tényező, amelyre mindenképpen oda kell figyelnünk, a tudományművelésről alkotott felfogás változása. Dolgozatunk során többször említettük, hogy „ollózó” idézési módjának következményeképpen gyakran megtörténik, hogy Kálvin Khrüszosztomosz eredeti szándékától eltérő módon idéz egy-egy gondolatot. Baán István véleménye szerint Kálvin a skolasztikusokhoz hasonlóan idéz: „nem használja ki a bővebb citálás lehetőségét, inkább tételszerűen válogat, legtöbbször polemikus célzattal, jöllehet Aranyuszájú

exegetikai szövegei árnyaltabb megközelítést kívánnának”.⁴⁴¹ Kutatásunk során leggyakrabban azzal az esettel találkoztunk, hogy amit Khrüszosztomosz egy-egy bibliai perikópa speciális kontextusában mondott, Kálvin általános szentenciaként idézte, és idézetében teljesen más hangsúlyok kerültek előtérbe, mint Khrüszosztomosz homíliáiban. Jóllehet, a XXI. századi tudós számára is óriási kísértés egy-egy szöveg eredeti kontextusának figyelmen kívül hagyása és a szerző eredeti szándékától eltérő kontextusban történő idézése, Kálvinnak – éppen a közöttünk lévő közel 500 évben végbement tudományművelési változások miatt – ezt mégsem róhatjuk fel túlzott szigorral. Csupán elkönnyveljük, hogy a kontextus figyelmen kívül hagyása miatt olykor félreértelmezte Khrüszosztomosz tanítását, és olyan dolgokat tulajdonított neki, amelyeket Khrüszosztomosz nem tanított. Hasonló okok miatt nem csupán Kálvin, de Pighius is félreértelmezte Khrüszosztomosz szavait, ő viszont épp az ellenkező végletbe esett, és saját céljai érdekében használta fel az összefüggésekből kiragadott idézeteket.

Ugyanide tartozik az is, hogy az ógyházi idézetek értékelése során Kálvin egyfelől képtelen volt eltekinteni saját korától, illetve életpasztalataitól, másfelől pedig nem történeti, hanem inkább tematikus kontextusban elemezte az egyes idézeteket. Amikor Kálvin „elítélte” Khrüszosztomosz szabad akaratlan kapcsolatos tanítását, látnunk kell, hogy Konstantinápoly pátriárkájának a klasszikus filozófiához kapcsolódó tanítására rávetítette a Khrüszosztomosz kora után felmerülő filozófiai és teológiai kérdéseket, és anakronisztikus módon azt kérte számon rajta, ami az ő korában még nem, vagy legalábbis nem abban a formában vagy nem ugyanazzal a hangsúllyal merült fel.

Ennél súlyosabb viszont az, hogy időnként úgy tűnik: Kálvin tendenciózusan nem vett tudomást bizonyos dolgokról, és ezzel is hozzájárult, hogy egy-egy ógyházi teológusról hamis kép éljen tovább az utókor felfogásában. Ennek példáját láthattuk, amikor az *Opus imperfectum*-ból származó pozitívan megítélt idézetet annak ellenére is Khrüszosztomosznak tulajdonította, hogy az általa használt kiadásban is szerepelt Erasmus bevezető érvelése, amelyben azt bizonyította, hogy valódi szerzője nem Khrüszosztomosz. E bizonyítás figyelmen kívül hagyása azt a képzetet erősítette Kálvinban, hogy Khrüszosztomosz önellentmondásba keveredett, és képzettsége meg tekintélye ellenére képtelen volt világosan tanítani a szabad akarat kérdésköréről.

További fontos tényező, amelyet nem szabad figyelmen kívül hagynunk, a kettejük személyisége és munkájuk rész célja közötti különbség. Ehelyütt csak rész célról beszélünk, ugyanis meggyőződésünk, hogy mind Kálvin, mind

⁴⁴¹ Baán István: Khrüszosztomosz-idézetek Kálvin Intitutiójában. In: F. Romhányi Beatrix és Kendeffy Gábor (szerk.): *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest 2009. 70-71.

pedig Khrüszosztomosz a különböző részecélkitűzések által ugyanazt a végső célt akarták elérni: az ember – jobban megismerve Istent és önmagát – jusson előbbre a kegyesség gyakorlásában, és Istennek szentelt életet éljen. Kálvin elsődleges célja az volt, hogy mind az evangéliumi hit üldözőinek, mind pedig a hitükért üldözött keresztyéneknek rendszerbe szedetten mutassa be a helyes tanítást, míg Khrüszosztomosznál a gyakorlati életre vonatkozó kérdések valamint a felelősségteljes életvezetésre való buzdítás bírt elsődleges hangsúllyal, és kevésbé vagy egyáltalán nem részletezte a rendszeres teológiai kérdéseket. Ezt igazolja, hogy egy-egy „rendszeres teológiai” téma soha nem önmagában, hanem kizárólag más teológiai témák kontextusában jelenik meg. Erre kiváló példa a szabad akarat kérdésköre. Úgy véljük, éppen e miatt a különböző célkitűzés miatt Kálvin sokszor nem tudott mit kezdeni a Khrüszosztomosz írásaiban található gondolatokkal, és többek között ez is hozzájárult ahhoz, hogy úgy tekintsen rá, mint aki önellentmondásba keveredett, és képtelen volt világos gondolatvezetéssel tanítani a szabad akarat kérdéséről. A(z olykor túlzottan) negatív kritika ellenére Kálvin lelki nagyságára vall, hogy az általa tévesnek minősített gondolatok szerzőinek írásaiban képes volt meglátni a pozitívumot. Így ír ugyanis:

azt azonban merem állítani, hogy bármennyire túloznak néha az egyházi írók a szabad akarat magasztalásában, kitűzött céljuk mégis az volt, hogy az embert az önerejében való bizakodástól teljesen eltérítve megtanítsák arra, hogy bátorságát egyedül az egy Istenbe helyezze (Inst II 2,9).⁴⁴²

⁴⁴² Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest 1994. 249.

V. ÜZENET A XXI. SZÁZAD SZÁMÁRA

Dolgozatunk soron következő fejezetében napjaink teológiaművelése számára próbálunk megfogalmazni néhány következtetést. E fejezetben először panorámaszerű képet nyújtunk arról, ahogyan a szabad akaratról alkotott felfogás a kortárs teológiai gondolkodók életművében jelentkezett. Mivel a XX. század teológiaművelésére Karl Barth gyakorolta a legnagyobb hatást, és teológiai felfogásának nyomai mindmáig leolvashatóak a magyar reformátusság teológiai arculatáról, bizonyára nem tévedünk, ha vele kezdjük a „kortárs” teológiai seregszemlét. Miután pedig feltérképeztük a kortárs teológia szabad akaratról alkotott felfogását, arra a kérdésre keressük a választ, milyen teológiai hozadéka van a Kálvin és Khrüszosztomosz szabad akaratról alkotott felfogása közötti különbségeknek: előbbre viszi-e a teológiaművelést vagy sem?

1. Körkép: a szabad akaratról alkotott felfogás napjainkban

1a) Karl Barth és Emil Brunner

Karl Barth (1886-1968) neve a teológiai köztudatban szorosan összekapcsolódik a dialektikus teológiával, az újreformátori teológiával, illetve a neo-ortodoxiával. Teológiai fejlődésének fontos állomása, amely témánkhoz is kapcsolódik, Emil Brunnerrel folytatott vitája. Az általános közvélemény szerint a vita elsődleges tárgyát a természeti teológia létjogosultsága, természete és célkitűzése képezte. McGrath azonban figyelmeztet, hogy a vita sokkal inkább a teremtéstan következményeiről és a kijelentés természetéről szólt, illetve arról, hogy az ember mind az általános, mind pedig a speciális kijelentésből megismerheti-e Istent.⁴⁴³ Mielőtt rátérnénk a vita szabad akaratot érintő vonatkozásainak értékelésére, érdemes fölidézni a felek álláspontját. Emil Brunner szerint Isten kinyilatkoztatásának központi eleme Istennek az emberrel való találkozása. Emiatt nagy hangsúlyt fektet az egyetemes kinyilatkoztatásra. Eszerint úgy tekint a teremtett világra, mint Isten kinyilatkoztatására, és amellet tör lándzsát, hogy az emberi természetben a teremtésnél fogva megvan az a „kapcsolópont”, amellyel illeszkedni képes az isteni kinyilatkoztatáshoz. Brunner *Natur und Gnade* című írásában kifejtett téziseire Barth válasza: „Nein!”. Brunner állításainak cáfolása rendjén Barth odáig elmegy, hogy

⁴⁴³ McGrath, Alister: *Brunner: A Reappraisal*. Wiley Blackwell, 2014. 90-91.

egyenesen tagadja az egyetemes kinyilatkoztatást, és csak a különös kijelentést, a Szentírást fogadja el.⁴⁴⁴

Ugyancsak röviden meg kell említenünk, hogy a vita gyökerei elsősorban nem a XX. század első évtizedeinek filozófiai fejlődésében keresendők, hanem visszanyúlnak legalább Kant filozófiájáig.⁴⁴⁵ Ebben a korban ugyanis a természeti teológia, vagy az általános kijelentésen alapuló megismerés helyébe fokozatosan egy más mód lép, melyet Kant „hitnek” nevez – ez azonban elsősorban erkölcsi jellegű s nincsen sajátos vallási jellemvonása.⁴⁴⁶ Fontos látnunk továbbá, hogy Kant filozófiai rendszerében az ember a priori szabadsággal rendelkezik – s e szabadság a priori voltára utal, hogy a tiszta ész sem bizonyítani, sem tagadni nem tudja azt. Végső soron a XX. század nagy teológiai vitái is a szabadság kérdése körül forognak, ugyanis

nem rendezett megnyugtatóan a kérdés, hogy milyen mértékben szabad az ember pl. az Írás értelmezésében, vagy az Istennel kapcsolatos kérdések viszonylatában, s a posztmodern kor fellángoló teodiceával kapcsolatos vitái is erre utalnak. Mert mennyiben igazolhatja Isten a szenvedést, ha Isten szabad, s az ember is szabad akarattal született?⁴⁴⁷

Kant filozófiai rendszerében azért fontos elem az emberi szabadság a priori feltételezése, mert ennek alapján bizonyítja azt, hogy az ember erkölcsös lény. E sorok írójának véleménye szerint azonban ennek a gondolati rendszernek az a gyenge pontja, hogy amikor a külső, „feltétlen érvényű” tekintély helyett belső megalapozást keres az ember erkölcsi tartása számára, az istenfogalom leszűkül, és szinte kizárólag az erkölcsre korlátozódik.

Barth és Brunner vitájának a szabad akaratról szóló vonatkozásairól a legegyszerűbben úgy alkothatunk képet magunknak, ha eszmecseréjüket a Luther és Erasmus között lezajlott vitával állítjuk párhuzamba. Ennek megfelelően Barth (nem utolsó sorban nemzetpolitikai tényezőkből is táplálkozó) felfogása a Luther felfogásával rokonítható, míg a Brunneré az Erasmus felfogásával, illetve a keleti görög–szír kegyességi modellből megismert felfogással.

⁴⁴⁴ Karl Barth: *Nein! Antwort an Emil Brunner*. C. Kaiser, München 1934. A természeti teológia és az egyetemes kijelentés elutasítása a teljes művön végigvonuló vezérmotívum. Brunner, Emil: *Natur und Gnade – zum Gespräch mit Karl Barth*. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1934. 9-10.18.

⁴⁴⁵ Erre vonatkozóan fontos Török István megjegyzése, mely szerint Kant *Kritik der reinen Vernunft* című írása volt az első könyv, amely a fiatal berlini teológiai hallgatót komolyan elgondolkodtatta. Ld.: Török István: *Barth Károly teológiájának kezdetei*. Pápa 1931. 8.

⁴⁴⁶ Ferencz Árpád: *Teológiatörténet I.* DRHE, Debrecen 2007/2008. 10. kézirat.

⁴⁴⁷ Ferencz Árpád: *Teológiatörténet I.* DRHE, Debrecen 2007/2008. 10. kézirat.

Ezzel nem azt állítjuk, hogy Brunner teológiája nem illeszkedik bele a református (vagy akár újreformátori) hagyományba, csupán annyit emelünk ki, hogy kérdésvetetésének hangsúlyai közelítették egymáshoz a két, egymással ellentétesnek tűnő teológiai modellt. Barth számára minden valószínűség szerint azért volt fontos az augustinusi–lutheri – (és hozzátehetjük) kálvini felfogás igencsak vehemens (és olykor meglehetősen egyoldalú) képviselése, mert érzekelte azokat a veszélyeket, amelyek Németországban az 1933-as eseményeknek és az ezek eredményeképpen megalakult Deutsche Christen ideológiájának lehettek következményei. Igaz ugyan, hogy Barth álláspontja már korábban kialakult, a Hitler hatalomra jutásával kialakult helyzetben azonban szükségesnek látta még egyértelműbben (és mondhatni meredekebben) hangsúlyozni Krisztus egyeduralmát. Annak érdekében, hogy teológiai rendszerében biztosíthassa Krisztus egyeduralmát, és mind politikai, mind pedig egyházpolitikai szinten megelőzze a Krisztusnak járó hatalom bitorlását, határozottan visszautasítja mind a determinista, mind pedig az emberi akarat szabadságának teret engedő elképzeléseket. Ezekről ugyanis azt gondolta: teret engednek a Brunner felfogásában fontos szerepet játszó „kapcsolópontnak”.⁴⁴⁸ Világosan kell látnunk azt is, amire McGrath Emil Brunner munkását értékelő monográfiájában rámutat: Barth álláspontjának nem csupán nemzetpolitikai vagy politikai-teológiai, hanem dogmatikai, illetve biblika-teológiai mozgatórugói is voltak, nevezetesen, hogy hevesen ellenzett minden olyan felfogást, amely aláaknázza Isten önkijelentésének szükségességét, időszerűségét és páratlanságát.⁴⁴⁹

Ezért *Nein!* című írásában igencsak határozottan érvel amellelt, hogy Isten és ember között sem értelmi, sem pedig akarati szinten nem képzelhető el semmiféle együttműködés. A kegyelem pedig nem arra való, hogy helyreállítsa, illetve megerősítse egyik vagy másik emberi képességet, hanem teljes egészében kárhoztatja a megromlott emberi természetet, és azt okozza, hogy az emberi természet minden romlottsága ellenére képes legyen túllépni önmagán.⁴⁵⁰ Ennél fogva a kegyelem olyan csoda, amely olyannyira megcáfolja, szétzúzza és felszabadítja a gyökeresen megromlott emberi értelmet, hogy az átmenetileg képes lesz megérteni Isten kijelentését; az ugyancsak gyökeresen

⁴⁴⁸ Hunsinger, George: The mediator of communion. Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit. In: Webster, John (ed.): *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Cambridge University Press, Cambridge 2000. 183. (A továbbiakban: Hunsinger, George: *The mediator of communion. Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit*.)

⁴⁴⁹ McGrath, Alistair: *Brunner: A Reappraisal*. Wiley Blackwell, 2014. 103.

⁴⁵⁰ Hunsinger, George: *The mediator of communion. Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit*. 184. Grace is not a matter of repairing this or that human capacity, but of contradicting fallen human nature as a whole, with all its capacities or incapacities, so that it actually transcends itself despite its fallenness.

megromlott emberi akaratot pedig olyannyira megcáfolja, szétzúzza és felszabadítja, hogy az átmenetileg képes lesz betölteni Isten akaratát.⁴⁵¹ Mivel Isten kegyelme ennyire radikális csoda az Egyház életében, Barth véleménye szerint a Brunner által hangsúlyozott „kapcsolópont” ellentétben áll (inkompatibilis) az Apostoli Hitvallás harmadik cikkelyével. Hunsinger idézett írásában hangsúlyozza, hogy Barth nem általánosságban tagadja az isteni kegyelem és az emberi szabadság közötti együttműködést, hanem az ellen érvel, hogy az emberi szabadság képes bármit is tenni az üdvösség elérése érdekében.⁴⁵²

Brunner a maga részéről *Natur und Gnade* című írásában alig-alig érinti a szabad akarat kérdését. Legkonkrétabban ellentézisei megfogalmazásakor említi, amikor így ír:

Barthhal együtt tanítom, hogy az ember eredeti istenképősége elpusztult (zerstört). [Tanítom továbbá], hogy eredeti igaz volta (justitia originalis) és ezzel együtt annak a lehetősége, hogy Isten előtt kedves dolgokat cselekedjen, vagy akár csak akarjon is, elveszett. Következésképpen elveszett a szabad akarat is.⁴⁵³

Az a kapcsolópont pedig, amellyel kapcsolatban Brunner hangsúlyozza, hogy az ember illeszkedni képes az isteni kinyilatkoztatáshoz, nem a szabad akaratban van, hanem abban a tényben, hogy Isten párbeszédre és felelősségvállalásra⁴⁵⁴ képes lénné teremtette az embert. Brunner számára az embernek eme képessége, a *Verantwortlichkeit*, az imago Dei egyik formális eleme, amely a bűneset ellenére sem semmisült meg, ellentétben a materiális elemekkel (eredeti igazságosság, szabad akarat), amelyek teljes mértékben elvesztek. Brunner Kálvin nyomán hangsúlyozza, hogy az ember istenképőségének teljes tartalmát kizárólag Krisztus és a Szentlélek megújító munkája felől lehet igazán megismerni, és Krisztuson kívül az embert csakis egy elpusztított, egy

⁴⁵¹ Hunsinger, George: *The mediator of communion. Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit*. 184. Grace is rather that miracle by which human reason in its radical fallenness is so contradicted, disrupted, and liberated that it provisionally grasps revelation. At the same time, human volition in its radical fallenness is likewise so contradicted, disrupted, and liberated that it provisionally fulfils the divine will (*No!*, p. 97).

⁴⁵² Hunsinger, George: *The mediator of communion. Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit*. 185.

⁴⁵³ Brunner, Emil: *Natur und Gnade – zum Gespräch mit Karl Barth*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1934. 9-10.18.

⁴⁵⁴ A párbeszédre és a felelősségre való képességet Brunner a *Verantwortlichkeit* szóval jelöli, és jelentésgazdagító kifejezésként megemlíti a *Wortmächtig* szót is. Mind a germán és angol-szász nyelvek, mind pedig a magyar nyelv éreztetik ugyanis, hogy aki felelős (vagy felelősséget vállal) valamiért, az képes felelni az őt megbízó vagy megszólító személy (ez esetben Isten) szavára.

alapjaiban és üdvözíthetetlenül lerombolt képmásként szemlélhetjük⁴⁵⁵ – a szabad akarat tekintetében is.

Ezek figyelembe vételével a Barth-Brunner vita anyagát tanulmányozónak könnyen az az érzése támadhat – és ez különösen igaz a „vita” azon szakaszaira, amelyek érintik a szabad akarat kérdéskörét, hogy a vitapartnerek kölcsönösen nem értették egymás kontextusát.⁴⁵⁶ Így tehát Barth nem annyira Brunner felfogásával vitatkozott, hanem azokkal az elképzelésekkel, amelyeket ő tulajdonított vitapartnerének. Ez valószínűleg amiatt történt így, mivel Barth annyira féltette a németországi teológiát a náci ideológiától, hogy mindenben, ami a transzcendensre néző kapcsolópontot feltételezett az emberben, a különböző ideológiák kiszolgáltatásának veszélyét látta – és ez vezetett oda, hogy Brunner sorai mögött nem vette észre annak igazi mondanivalóját, amely részint megegyezett az övével. Brunner ellenben – úgy tűnik – nem igazán értette Barth teológiai alapállásának igazi motivációját, és ezért értelmezte egyoldalúan egykori barátja felfogását. McGrath megjegyzi, hogy a *Nein!* megjelenése után Brunner úgy érezte, részletesebben ki kell dolgoznia teológiai antropológiai felfogását.⁴⁵⁷ Ennek eredményeképpen jelent meg 1937-ben *Der Mensch im Widerspruch* című munkája, amely akár Barth *Nein!*-jára adott végleges válaszána is tekinthető.⁴⁵⁸

Barth teológiai rendszerében a szabad akarat tana szorosan összekapcsolódik a keresztséggel is. Ferencz Árpád így jellemzi ezt a kapcsolatot:

A keresztség nem eszköz és nem kegyelemhordozó önmagában nézve. Barth felfogásában a keresztség értelmét az adja, hogy az ember szabad akaráttal engedelmességet vállal benne Jézus Krisztussal szemben, mint Isten szabad partnere. Egzisztenciális értelemben a vízzel való keresztségnek előzménye, az emberi vágy a megtérésre, ennek véghezvitele, s a vízzel való keresztség csupán csak ennek az elhatározásnak a kifejeződése.⁴⁵⁹

A fentebb elmondottak fényében azonban látnunk kell, hogy az ember szabad akarata, amellyel vállalja a Krisztus irányában tanúsított engedelmességet, nem önmagában való szabad akarat, hanem felszabadított akarat.

⁴⁵⁵ Brunner, Emil: *Natur und Gnade – zum Gespräch mit Karl Barth*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1934. 9-10.18.

⁴⁵⁶ McGrath, Alistér: *Brunner: A Reappraisal*. Wiley Blackwell, 2014. 91.

⁴⁵⁷ McGrath, Alistér: *Brunner: A Reappraisal*. Wiley Blackwell, 2014. 132.

⁴⁵⁸ McGrath, Alistér: *Brunner: A Reappraisal*. Wiley Blackwell, 2014. 132.

⁴⁵⁹ Ferencz Árpád: *Teológiai történet I.* DRHE, Debrecen 2007/2008. 28. kézirát. Bár az egyetemi jegyzet szövegében a „Jézus Krisztussal szemben” kifejezés szerepel, szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy igazából „Jézus Krisztus iránt”-ot kell értenünk.

1b) Török István

Barth nyomdokait követve *Török István* arról beszél, hogy három különböző, ám mégis részben egymásba fonódó stádiumot lehet megkülönböztetni az embernél, amelyekben más-más módon jelentkezik a szabad akarat kérdése: nevezetesen az ember bűneset előtti, bűneset utáni és a kegyelembe fogadás stádiumában.⁴⁶⁰ Ennek megfelelően a bűneset előtt az embernek szabad akarata volt: szabadon választhatott Isten igazsága és a sátán csábítása között. Török István azonban figyelmeztet: ezt nem úgy kell értenünk, mintha az ember eredetileg valami semleges területen állott volna a jó és rossz között, hiszen Isten az embert önmaga számára teremtette, szövetséges társul, akinek szabad döntésére bízta az engedelmesség bebizonyítását. Ily módon az ember nem valamiféle általános, elvont fogalomként értelmezhető szabadságot kapott, hanem minősített szabadságot: szabadságot az engedelmességre.⁴⁶¹ A bűneset után az embertől nem vétetett el az értelem és az akarat, azonban az istenképiséggel együtt mindkettő elhomályosult: értelme részben meggyengült, részben megromlott, akarata szabadabb mozgását pedig a gonosz vágyak bilincsbe verték.⁴⁶² Az ember értelme vágyik ugyan az igazságra, de csak sötétben tapogatózik és botorkál: alkalmatlan arra, hogy megismerje Isten dolgait. Ám – figyelmeztet Török István – ezt a meggyengült értelmet is becsülnünk kell, mint nagy jótéteményt, azonban túlbecsülnünk sem szabad, hiszen ebben az állapotban nem töltheti be az akarat számára az útmutató szerepét. Ennek ellenére sem mondhatjuk azonban, hogy az ember tudatlanságból vétkezik, hiszen az emberi lélekbe írt törvény gyanánt ott van a lelkiismeret, amely ha nem is elég az üdvösségünkre, elég a tudatlanság ürügyének megszüntetésére és kárhoztatásunkra.⁴⁶³ Ennek megfelelően az emberi akarat teljesen szabad a rosszra, a jóra való szabadságának pedig csak a megromlott emberi természet az akadály. A kegyelembe fogadott emberről mindenekelőtt azt mondhatjuk el, hogy „a jó dolgot maga Isten kezdi el bennünk, mégpedig nem úgy, hogy a gyenge emberi akaratot támogatja, hanem hogy új szívet ad”.⁴⁶⁴ Az újjászületésben az emberi értelem megvilágosodik a Lélek által: nem tudóssá, hanem bölccsé lesz,

tudakolja és megismeri Isten akaratát, ezért helyénvaló józansággal ítéli meg az élet nagy összefüggéseit, fordulatait, az égi és földi

⁴⁶⁰ Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam 1985. 282.

⁴⁶¹ Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam 1985. 282.

⁴⁶² Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam 1985. 283.

⁴⁶³ Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam 1985. 283.

⁴⁶⁴ Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam 1985. 283.

dolgokat. Nem külső kényszerre cselekszik, hanem belső indíttásra, szíve szerint engedelmeskedik.⁴⁶⁵

Ennek megfelelően az újjászületett ember szabadsága – akárcsak a bűneset előtt –minősített szabadság: szabaddá tétel rendeltetése betöltésére. Ezen a ponton a szabad akaratról szóló tanítás összekapcsolódik az Isten törvényéről szóló tanítással, mégpedig azzal a szakaszával, amelyben a törvény harmadik hasznáról beszélünk: Isten törvénye iránytű az újjászületett ember életében.

1c) Tavaszy Sándor

Jóllehet időben megelőzi Török Istvánt, *Tavaszy Sándor* ugyancsak a barthi teológia hatása alatt, ám mégis azon túlmenően nem csupán antropológiai kontextusban beszél a szabad akarat kérdéséről. Igaz ugyan, hogy fő művében a *Református keresztyén dogmatikában* nincs külön fejezet a szabad akarat kérdéséről, azonban egy-egy dogmatikai toposz tárgyalása során előkerül a kérdés. Példaként idézzünk néhány gondolatot *Református keresztyén dogmatikájából*.

A kijelentésről szóló tanítás kontextusában azt hangsúlyozza, hogy Isten és az ember akarata alapvetően más. Isten kijelentésének fényében az ember helyes önismeretre jut és felismeri ezt a minőségbeli másságot, amely hozzájárul világgépének megváltozásához:

A vallásban az ember ezeknek a kiható erejű felismeréseknek a következtében a kétségbeesésig jut, és csak itt következik be életében az Isten által véghez vitt döntés. Ez pedig abban áll, hogy az ember az Isten által felismeri önmagát és ennek következtében letépi magáról az Istenre és önmagára vonatkozó hamis illúziókat, legyőzi az önmaga felől táplált hamis vélekedéseket és hazugságokat. Az ember ebben az állapotában felismeri, hogy az ő akarata és az Isten akarata merőben más és azt, hogy viszont az Isten akarata teremtő és szuverén akarat.⁴⁶⁶

A sákramentumokról szóló tanítás kontextusában a következőképpen értékeli az emberi akaratot:

A kegyelem nincs semmiféle dologi, vagy akár spirituális tényezőben elraktározva, hanem az Istennek szabad tette, amely nem

⁴⁶⁵ Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam 1985. 284.

⁴⁶⁶ Tavaszzy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Kolozsvár 2006. 49.

az ember – legyen az akár pap is – akarata, vagy a teljesítménye által hat, hanem annak dacára, sőt! az ember bűne dacára hat.⁴⁶⁷

A fenti idézetből világos, hogy az ember akarata nem csupán minőségileg különbözik az Isten akaratától, hanem egyenesen ellentétes azzal. Az emberi akarat ilyen mértékű megromlásáról a teremtésről szóló tanítás, illetve a hamartológia és a teodicea kontextusában olvashatunk:

A Szentírásban adott Ige alapján, amint láttuk, a bűn egyedüli oka az ember és az emberi természet, tehát a bűnért való felelősség egyedül az embert terheli s az semmiképpen sem hárítható át Istenre. [...] Minden véges világ-jelenség, tehát ez a véges világ is, minden benne rejlő teremtményekkel együtt, csak addig maradhatott meg teremtett tökéletességében, amíg annak a rendnek és azoknak a törvényeknek hódolt, amelyek alá Isten azokat rendelte. Azonban teremtmény-mivoltánál fogva, hamar kiszakadt abból a rendből és törvényszerűségből és a saját végeességéből következő alantasabb rendnek adta magát és annak hódolt. Az ember a szabadságát arra használta fel, hogy az isten akarata helyett, a saját maga akaratának a szolgálatába adja magát. Így tehát a világ és az ember teremtmény voltában benne volt a megromlás lehetősége, és Isten ennek a megromlásnak a lehetőségét nemcsak előre tudta, hanem ezt a lehetőséget, ennek a megtörténését megengedte, elfogadta, azaz akaratával hozzájárult, mert az ő akarata nélkül ez soha meg nem történhetett volna, különben Isten nem volna Isten, különben az ő akarata nem volna feltétlen, mert különben Ő lenne magasabb akarat alá rekesztve.⁴⁶⁸

Ezért nem lehet az emberi akarat függvényévé tenni Isten kegyelmét, amely ettől függetlenül, sőt mi több, ennek ellenére hat és munkálja az ember megújítását. Amikor pedig Isten uralmának érvényre jutásáról, az ember megtéréséről és megújításáról beszél, a következőképpen ír:

Isten a megtérésben döntés elé állít, nem az és-és, nem is a mind-mind, hanem a vagy-vagy elé állít. Ezt a döntést általunk és rajtunk keresztül maga Isten viszi véghez. Ennek a döntésnek pedig nem az érzelemben, vagy a gondolkozásban kell végbemennie, hanem elsősorban az akaratban, ennél fogva az engedelmisségen fordul meg minden. A döntés tehát abban áll, hogy tud-e az ember engedelmeskedni vagy nem? Aki nem tud engedelmeskedni, hanem fennakad a saját kis okoskodásain, az nem alkalmas az

⁴⁶⁷ Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Kolozsvár 2006. 49.

⁴⁶⁸ Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Kolozsvár 2006. 81-82.

Isten országára. Az emberben ugyanis nem az érzékiség, vagy az érzelem, vagy a gondolkozás a rossz elsősorban, hanem az akarat, ami egyet jelent az egész ember romlottságával.⁴⁶⁹

Ez által világossá válik, hogy az ember megtérése, Isten melletti döntése az akarat irányultságának a megváltozását is jelenti. Az emberi akarat megújulásának hogyanjáról a gondviselésről szóló fejezetben olvashatunk:

Isten gondviselő munkájának tárgya az ember és az emberi élet minden vonatkozásában. Az ember azonban nem tehetetlen, passzív tárgy a gondviseléssel való viszonyában, hanem eszköz is, akit Isten tevékeny szabadságra és szabad tevékenységre készítet és így vonja be az ő gondviselő munkájába. Isten felelősséget ébreszt az emberben az ő saját élete folyásával és eseményeivel szemben. Az embert önömagáért is megterheli a felelősség gondjával, értelmét megvilágosítja, hogy használhassa élete alakítására, akaratát megedzi, hogy tudjon tenni és cselekedni, tudja életét óvni, biztosítani a különböző támadásoktól. A kultúra és a tudomány eszközeit adja az ember kezébe, hogy azok által fel tudja használni az ember mindazokat az erőket, amelyeket Isten a természetbe helyezett el, hogy ezeknek a felszabadításával és a saját léte szolgálatába vonásával az emberi élet külső folyását nyugodtabbá és zavartalanabbá tegye. Az, amit Isten az ember által tesz az emberért, mind beletartozik az ő gondviselő munkájába. [...] Az Isten gondviselése alatt élő keresztyén ember a mind ez ideig munkálkodó, a folytonosan munkálkodó Atya-Istennel együtt munkálkodik, mert nem tud kilépni az Atya-Isten munkásságának magával ragadó ritmusából.⁴⁷⁰

E megújulás kerete és alapja Isten Jézus Krisztusban véghezvitt váltságműve, amelynek révén Isten új alapra helyezi az ember megromlott természetét és új lehetőséget nyit meg számára. Ez által a krisztológiai-szótériológiai kontextus átvezet az etika területére is.

Isten a kibékítés szolgálatát tehát a Jézus Krisztus: a Fiú Isten által vitte véghez és általa szerzette a váltság nagy művét. Ez azt jelenti, hogy a Krisztusban, a Krisztus közösségében élő választottaira Isten kibékülten néz és a tőle elpártoltakat benne fiaivá fogadja. És kiváltotta Isten övéit Krisztus által a bűn hatalmából és ezzel olyan új alapot teremtett az ember számára, amelyen megkezdette az ember és a világ nagy restaurációját. A váltság ugyan csak ama

⁴⁶⁹ Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Kolozsvár 2006. 57.

⁴⁷⁰ Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Kolozsvár 2006. 79.

„eszkatologikus vonalon” túl válik az emberre és a világra nézve teljes és közvetlen valósággá, de ereje és előíze, hatása és illata már az innenső oldalon is lehetségessé, nyilvánvalóvá válik és új lehetőséget nyit meg az ember előtt az új élet útján való zárandoklásra.⁴⁷¹

A fentebbi idézetek egyértelműen szemléltetik, hogy a szabad akarat kérdésének tárgyalásakor Tavaszy egyik fő szempontja a teológiai összefüggések feltárása volt, azonban a kegyesség gyakorlására irányuló kérdéseket sem mellőzte.

1d) Paul Tillich

Paul Tillich, egzisztencialista filozófus és teológus a végesség és az ontológiai elemek kontextusában ír a szabad akarat kérdéséről, hangsúlyozva, hogy a végesség a szabadság és sors polaritását olyan feszültséggé alakítja, amely „megteremtheti a lehetséges törés fenyegetését és az e fenyegetés miatti szorongást”.⁴⁷² Eszerint az elképzelés szerint az embert kettős veszély fenyegeti: egyfelől az, hogy a sorsában foglalt szükségszerűségek elveszik szabadságát, másfelől pedig az, hogy a szabadságában foglalt esetlegességek elveszik sorsát.⁴⁷³ A sors és szabadság finom egyensúlyának megőrzését célzó megoldási kísérleteket szintén a sors és a szabadság elvesztésének veszélye fenyegeti, ugyanis az ember hajlik arra, hogy „szabadságát azáltal őrizze meg, hogy önkényesen megsemmisíti sorsát, és hogy úgy mentse meg sorsát, hogy feladja szabadságát”.⁴⁷⁴ Tillich szerint ez a fenyegetettség-érzet a gyakorlatban úgy jelenik meg, hogy egyfelől az embert nyugtalanná, vagy mondhatnánk, frusztrálttá teszi, ha szabadságából adódóan döntést kell hoznia, hiszen tudja, hogy sorsáról, amelynek döntései alapjává kellene lennie, nem rendelkezik teljes körű, átfogó ismeretekkel. Másfelől pedig még fenntartásokkal együtt is fél elfogadni saját sorsát, hiszen tudja, hogy döntése részlegességének következtében egy olyan sajátos meghatározottság foglyává válik, amely nem azonos az ő valóságos sorsával.⁴⁷⁵ A sors és szabadság elvesztése összefügg: ontológiai lehetetlenség egyiket elveszteni úgy, hogy közben a másik megmaradjon. Ennek függvényében „amilyen mértékben önkényé züllik a szabadság, olyan mértékben torzul mechanikus szükségszerűséggé a sors”.⁴⁷⁶ Sőt mi több: a

⁴⁷¹ Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Kolozsvár 2006. 89.

⁴⁷² Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 168.

⁴⁷³ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 168.

⁴⁷⁴ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 168.

⁴⁷⁵ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 168.

⁴⁷⁶ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 285.

sorsvesztés (és hozzátehetjük, hogy az ezzel együtt járó szabadságvesztés) a lét értelmének elvesztését is jelenti.⁴⁷⁷

Tillich szerint e feszültség feloldására (vagy kordában tartására) az a megoldás, ha az ember a sors- és szabadságvesztés lehetősége által okozott fenyegetettséget nem ténylegességnak, hanem az „új létben” megnyilvánuló lehetőségnek tekinti: példaként Jézus Krisztusra utal, akinek képében a kereszténység olyan emberi életet lát, amelyben a szorongás minden formája jelen van, de amelyben a kétségbeesésnek semmilyen formája nincs meg.⁴⁷⁸ Tillich gondolatmenetének megértéséhez szükséges ismernünk, hogyan használja a „létezés” és az „új lét” fogalmakat. Ezt ő maga tisztázza a *Rendszeres teológia*-ja első könyvének eredményeit összefoglaló fejezetben:

Amikor az Istenről szóló tanítás azzal kezdődik, hogy Isten ön-maga-lét, akkor a lét filozófiai fogalma bekerül a rendszeres teológiába. Így történt ez a keresztény gondolkodás egész története során. A mi rendszerünkben három helyen találkozunk vele: az Istenről szóló tanításban, ahol Istent úgy neveztük, hogy lét mint lét, vagy a lét alapja és hatalma; azután az emberről szóló tanításban, ahol különbséget teszünk az ember lényegi (esszenciális) léte és létezési (egzisztenciális) léte között; és végül a Krisztusról szóló tanításban, ahol Krisztust az Új Lét megnyilatkozásának nevezzük, akiben az isteni Lélek munkája ténylegesül.⁴⁷⁹

Ebben a rendszerben az ember egzisztenciális léte tulajdonképpen elidegenedési folyamat: az ember elidegenedik létének alapjától (azaz Istentől), a többi létezőtől és önmagától.⁴⁸⁰ Ez az önpusztító következményekkel járó folyamat, amelyet Tillich a lényegből a létezésbe való átmenetnek nevez, személyes bűnben és egyetemes tragédiában csapódik le.⁴⁸¹ Ez az elidegenedés hitetlenségben, hübriszben és érzékiségben nyilvánul meg, és ezen megnyilvánulások mindenike ellentmond az ember lényegi létének, jóra való képességének.⁴⁸² A sors és szabadság polaritása tekintetében azt kell nagyon világosan látnunk, hogy Tillich szerint éles ellentét van a kétféle létben megnyilvánuló formái között: az egzisztenciális létben az embert folyamatosan fenyegeti a sors- és szabadságvesztés veszélye, míg a lényegi létben a sors és szabadság

⁴⁷⁷ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 168.

⁴⁷⁸ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 169.

⁴⁷⁹ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 246.

⁴⁸⁰ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 272.

⁴⁸¹ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 272.

⁴⁸² Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 283.

„egymásban vannak, különböznek, de nem különülnek el, feszültség van közöttük, de nem harc. Mindkettő a lét alapjában gyökerezik, ez a forrásuk, valamint poláris egységük forrása is.”⁴⁸³

Az akarat rabságáról beszélve Tillich alapelveként kezeli azt a megállapítást, hogy szolgálai akarat alá csak az kerülhet, azaz csak az lehet nyitott a létezési elidegenedés kényszerei előtt, ami lényegileg szabad – ez pedig értelemszerűen csak az emberre igaz.⁴⁸⁴ Véleménye szerint az akarat rabságáról, vagy a szolgálai akaratról szóló reformatori – ógyházi – bibliai tanítás minde- nek előtt azt fejezi ki, hogy a „létezési elidegenedés keretein belül egyetlen tett sem győzheti le a létezési elidegenedést”,⁴⁸⁵ illetve, hogy „a sors fogságban tartja a szabadságot, de nem semmisíti meg”.⁴⁸⁶ Az akarat rabsága pedig tartal- milag abban nyilvánul meg, hogy az ember képtelen kitörni elidegenedéséből, azaz véges szabadságának nagysága ellenére képtelen újraegyesülni Istennel.⁴⁸⁷ Ennek megfelelően eleve „iszonyú vesződésre és tragikus kudarcra” ítélt minden olyan kísérlet, amelyben az ember elidegenedett létezésének erejével szándékszik legyőzni az elidegenedést. Ezzel ellentétben az ember csakis azzal az erővel lehet úrrá a sors- és szabadságvesztés fenyegetettségében megszülető belső kényszerei fölött, amellyel a kegyelem kényszerei, szorongásai és félelmei gyökereiben ruházza fel őt. Ezen a ponton válik lényegessé a Krisztusban megnyilvánuló Új Létet meghatározó kegyelem, amely „nem rombolja le a lényegi szabadságot; de megteszi azt, amit a szabadság a létezés feltételei között nem tud megtenni: újraegyesíti az elidegenedetteket”,⁴⁸⁸ azaz megte- remti (vagy Tillich szavaival élve: újralétesíti) a Lét alapja (értsd: Isten) és az ember közötti egységet, és a gyermekség kiváltságaiban részesíti az embert.

1e) Wolfhart Pannenberg

Wolfhart Pannenberg, napjaink egyik nemrégiben elhunyt híres lutheránus teológusa, a bűn egyetemessége és a vétkesség problémája kontextusában beszél a szabad akarat kérdéséről. Miután írt a megtévesztésről, mint a kísértő módszeréről, és reflektált Augustinus elképzelésére, amely szerint Isten mindentudásában és előre látásában helye van a bűnnek, nyíltan kifejezi azon véleményét, hogy ez a megközelítés (ti., hogy Isten vállalta, hogy az általa jónak teremtett világban az ember szabad akarata révén meg fog jelenni a bűn),

⁴⁸³ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 285.

⁴⁸⁴ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 297.

⁴⁸⁵ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 296.

⁴⁸⁶ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 296.

⁴⁸⁷ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 297.

⁴⁸⁸ Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996. 297.

méltóbb formában fejezi ki a mindenható Teremtőbe vetett hitet, mint az a megközelítés, amely szerint a bűn és a rossz megjelenése meglepő, ezért az Istenbe vetett hit alapján nem is érthető, Isten szempontjából lehetetlennek minősítendő esemény, amely ugyan negatív és semmiszerű, de a teremtmények a Teremtő hatalmával szemben álló, nagyon is reális erőként tapasztalják meg.⁴⁸⁹

Ez után a megállapítás után levonja a következtetést, tudniillik, hogy

a keresztény teológiának nem szabad fejet hajtania e dualizmus előtt; a bűn megengedésében a teremtmények önállóságának az árát kell látnia, azét az önállóságét, amely Isten teremtő cselekedetének szándéka. Az embernek teljes önállóságra jutott teremtmény lévén magától kell azzá válnia és alakulnia, ami és aminek lennie kell. Csakhogy ebből egyenesen következik, hogy e folyamat olyan önállósulás formájában megy végbe, amely által az ember saját magát helyezi Isten és a teremtés fölött birtokolt isteni hatalom pozíciójába. De a teremtményi önállóság nélkül a Fiúnak az Atyával fennálló viszonya sem jelenhet meg a teremtményi létezés közegében.⁴⁹⁰

Az idézett szakasz sejteti: Pannenberg üdvtörténeti szemléletének következtében szinte szükségszerűnek tartja azt, hogy az ember valódi önállósággal és akaratszabadsággal rendelkezék. Ugyanakkor azonban arra is figyelmeztet, hogy a mögöttünk álló két évezredben a teológiai kutatás igencsak egyoldalúvá vált, amikor elsősorban (és témánkat illetően szinte kizárólag) azzal foglalkozott, hogy a bűnbeesés után az ember képes-e még a jóra, azaz van-e szabad akarata. Ennek következményeképpen szinte kizárólag negatívan ítélte meg a bűn bekövetkezte utáni, a bűn következményeitől megsebzett emberi életet, és majdhogynem elfeledkezett arról, hogy ebben az összefüggésben nem az ember valamely konkrét képessége a fontos, hanem a jóságos Teremtő folytatólagos cselekvése és gondviselése, amely által újra és újra kiemeli a teremtményeket énhez-kötöttségük hálójából, amelybe szorongásaik és vágyaik folytán bonyolódnak.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Pannenberg, Wolfhart: *Rendszeres teológia. 2. kötet.* Osiris Kiadó, Budapest 2006. 204-205.

⁴⁹⁰ Pannenberg, Wolfhart: *Rendszeres teológia. 2. kötet.* Osiris Kiadó, Budapest 2006. 205.

⁴⁹¹ Pannenberg, Wolfhart: *Rendszeres teológia. 2. kötet.* Osiris Kiadó, Budapest 2006. 212.

1f) Eberhard Busch

Eberhard Busch, Barth utolsó személyi asszisztense, majd lelkipásztori szolgálatát követően göttingeni teológiai professzor legrészletesebben a Heidelbergi Kátéhoz írott magyarázatában (*Der Freiheit zugetan*) foglalkozik a szabad akarat kérdésével, mégpedig kettős kontextusban, ahogyan azt már az 1. artikulus magyarázatában is sejteti: az ember nyomorúságáról, valamint az ember megigazításáról és háladatosságáról szóló részben.

A Heidelbergi Káté 3-4. artikulusait magyarázva úgy beszél az ember nyomorúságáról, hogy világosan érezteti: amiről itt szó van, alapjaiban meghatározza a szabad akaratról szóló tanítást.⁴⁹² Az ember nyomorúságának gyökere, hogy elidegenedett és folyamatosan függetleníteni akarja magát Istentől. Ez az elidegenedés azonban óhatatlanul Isten ítéletét vonja maga után és az ember fogságához vezet, amely elválasztja Istentől. Ez a fogság abból nyilvánvaló, hogy az ember képtelen újra fölépíteni a közötté és Isten között lévő – ám nyilvánvalóan az ember hibájából – széttört kapcsolatot. Más szavakkal megfogalmazva: az ember eloldja magát Istentől, ám abból a nyomorúságból, amelybe emiatt került képtelen megváltani (megszabadítani) önmagát.⁴⁹³ Amikor Luther és Kálvin Erasmusszal szemben inkább az ember megkötözött, vagy szolgálai akaratáról beszéltek, ezt nem úgy kell értenünk, mintha az emberre, mint akarat nélküli marionett-bábra tekintettek, sem nem úgy, mintha az embert csak Istenre vonatkozó dolgaiban tekintették szolgálai akaratúnak, egyébként pedig szabadnak, sem nem úgy, mintha az ember csak akkor volna megkötözött akaratú, ha valami gonoszságra szánja rá magát. Ellenben a szolgálai akarat székhelye természetesen az Erasmus által bemutatott szabad akaratban található: az akaraton belül található ugyanis az a hamis előfeltételezés és fonás, amelynek hatása minden egyes emberi megnyilvánulásban megjelenik, és amelyet lehetetlen megakadályozni.⁴⁹⁴ Az a személy pedig, aki ezzel a szabad akaratral rendelkezik, kétségtelenül az Istentől elszakadt, önmagát függetleníti személy, aki önnön egoizmusa körül forog, és képtelen kitörni az így keletkezett ördögi körből. Ennek az Istentől elszakadt és elidegenedett személynek minden kétséget kizáróan szüksége van Isten vigasztaló segítségére.⁴⁹⁵

⁴⁹² Busch, Eberhard: *Drawn to freedom*. Eerdmans, Grand Rapids 2010. 53-54. A megjelölt mű a szerző *Der Freiheit zugetan* című könyvének angol nyelvű fordítása (Busch, Eberhard: *Der Freiheit zugetan*. Neukirchener, Neukirchen – Vluyn 1998.).

⁴⁹³ Az eredeti német szöveg egy igen szemléletes szójátékot tartalmaz, amelyben a lösen (= oldani) ige származékaival írja körül az ember állapotát és képességeit: „Lösen wir uns von Gott, so können wir uns nicht von diesem Elend selbst *er-lösen*” (kiemelés tőlem; PGy). Busch, Eberhard: *Der Freiheit zugetan*. Neukirchener, Neukirchen – Vluyn 1998. 56.

⁴⁹⁴ Busch, Eberhard: *Drawn to freedom*. Eerdmans, Grand Rapids 2010. 66.

⁴⁹⁵ Busch, Eberhard: *Drawn to freedom*. Eerdmans, Grand Rapids 2010. 66.

Továbbá, a Heidelbergi Káté új emberről szóló artikulusainak tárgyalása rendjén (a megigazulásról, megtérésről, reménységről és háládatosságról szóló kérdés-feleletekről van szó) találó módon szabad (azaz felszabadított) emberről beszél. Ennek megfelelően könyve utolsó nagy egységének a címe: *a szabad ember*. Az új ember szabadságával kapcsolatosan két dolgot hangsúlyoz a szerző. Egyrészt fontos nagyon világosan látni, hogy az ember kizárólag az Istennel való kapcsolatban/párbeszédben válik igazán szabaddá. Ehhez azonban mássá, újjá kell lennie: nem jobbá vagy felsőbbrendűvé, hanem az elidegenedettségből kiszabadulttá és illetően igazán emberivé.⁴⁹⁶ Másrészt azt is szükséges nagyon világosan látni, hogy a szabad ember szabadságát meghatározott (világosan körülhatárolt) tartalom jellemzi. Igazi, hiteles, teljes mértékben önmeghatározó szabadsággal ugyanis csak Isten rendelkezik. Isten ezt a szabadságot kinyitja (elérhetővé teszi) az ember számára, megteremtve a lehetőséget, hogy az ember közelebb kerülhessen a teremtésben kapott isteni célkitűzések megvalósításához.⁴⁹⁷ Ebben az Isten által elérhetővé tett szabadságban lehet az emberé a régi, megkötözött, ám a megromlott elme miatt szabadnak hitt szabadság fölötti győzelem, és ebben dönthet az ember határozottan és készségesen⁴⁹⁸ amellet, hogy az ő teremtő Istenét igazán megismerje, teljes lelkéből szeresse, övele boldogan örökké éljen, valamint őt dicsérje és magasztalja. Ily módon, amint azt Eberhard Busch határozottan hangsúlyozza, az Isten által felkínált igazi szabadságban az ember szabad döntése nem más, mint az Istennel való (szeretet)közösség vagy együttélés melletti döntés.⁴⁹⁹ E szabadság Krisztustól és a Szent Lélektől származik, és minden fajta hamis szabadságkép(zet)től mentes, azaz nem a függetlenség képzelete, hanem az Istennel való közösség és az Istennek való engedelmesség⁵⁰⁰ határozza meg.

* * * * *

⁴⁹⁶ Busch, Eberhard: *Drawn to freedom*. Eerdmans, Grand Rapids 2010. 257.

⁴⁹⁷ E sorok írójának véleménye szerint e célkitűzéseket a Heidelbergi Káté 6. artikulusa foglalja össze: „[Isten felruházta (esetleg: megajándékozta) őt valóságos igazságossággal és szentséggel, annak érdekében,] hogy az ő teremtő Istenét igazán megismerje, teljes lelkéből szeresse, övele boldogan örökké éljen, valamint őt dicsérje és magasztalja.” (saját fordítás).

⁴⁹⁸ Ld. a Heidelbergi Káté 1. artikulusának záró mondatát.

⁴⁹⁹ Busch, Eberhard: *Drawn to freedom*. Eerdmans, Grand Rapids 2010. 258.

⁵⁰⁰ Busch, Eberhard: *Drawn to freedom*. Eerdmans, Grand Rapids 2010. 287-88.

2. Kálvin és Khrüszosztomosz szabad akaratról szóló „eszmecseréjének” következményei

A fentebb bemutatott körkép egyértelműen jelzi: a magát protestánsnak (vagy közelebbről reformátusnak) nevező nagy közösségen belül egyfelől nincs egységes vélemény a szabad akaratról, másfelől pedig helyenként és koronként változó hangsúlyokkal kerül terítékre a szabad akarat kérdése. Ehelyütt hasznosnak tartjuk mintegy viszonyítási alapként vázlatosan fölidézni a mérvadó protestáns hitvallások fő gondolatait a szabad akarat kérdéséről. Mind a *Második Helvét Hitvallás* (rövidítve: MHH), mind pedig az *Ágostai Hitvallás* (rövidítve: CA) és a *Formula Concordiae* (rövidítve: FC) egyaránt hangsúlyozzák, hogy a bűneset után az ember akarata megromlott, és csak arra elegendő, hogy polgári szempontból megítélve „becsületes világi életet tudjon folytatni” (CA XVIII,1; MHH IX,5 és 9). Az Isten iránti tiszteletet és szeretetet csakis Isten Szent Lelke tudja kimunkálni az emberben az újjászületés által, „megvilágosítva az értelmet és megújítva az akaratot” (MHH IX,3-4; CA XVIII,2-3 és 9). A *Formula Concordiae* az hangsúlyozza, hogy Isten az ember megtérítését az Ige hirdetése és hallgatása által végzi el (FC II, affirmativa III). E megújított akarral az ember „nem szenvedőleg, hanem cselekvőleg vesz részt a jó választásában” (MHH IX,7). Mivel azonban az „ó ember és a velünk született emberi romlottság élethossziglan bennünk levő maradványai miatt” az újjászületett ember akarata gyenge, szükséges, hogy a hívek alázatosan mindent Istennek tulajdonítsanak megismerve erőtlenségüket és „semmit se kérkedve szabad akaratukkal” (MHH IX,8; FC II, negativa IV-V).

Az mindenképpen megállapítható, hogy az előző szakaszban bemutatott szerzők általánosan elfogadottnak tekintik az ember romlottságát (bár olykor úgy tűnik, a romlottság mértékét nem mindenki határozza meg egyértelműen), önmagában jóra való képtelenségét, és a Szentlélek újjászülő (újjáteremtő) és illetően felszabadító munkájának szükségességét. Továbbá az is egyértelműen érzékelhető a fentebb bemutatott művek olvasása rendjén, hogy korunk teológiája – többek között – a szabad akarat tekintetében is útkereső teológia. Nem egyszerű ugyanis úgy megfogalmazni ezt az igencsak kényes kérdéseket érintő tanítást, hogy az egyfelől megfeleljen az ige- és írásszerűség követelményrendszerének, másfelől pedig időszerű maradjon és továbbítani tudja a 21. század embere számára az örökkévaló üzenetet. Megfigyelhetjük tehát, hogy amit Kálvin az egyházatyák törekvéséről mondott, tudniillik, hogy igyekeztek közös nevezőre hozni koruk filozófiája és a teológia tanítását, ma is igaz: a szerzők szinte önkéntelenül is arra igyekeznek, hogy egyfelől megszólíthassák koruk emberét, másfelől pedig igyekeznek ügyelni arra, hogy egyetlen olvasói réteg előtt se tegyék nevetségessé a teológiai tudományművelést. Talán ezzel

magyarázható, ha olykor pozitívabb árnyalatú antropológiai megközelítésben mutatják be az embert és képességeit (pl. Pannenberg), vagy ha a teológiai nyelvet a filozófiai nyelvezethez igazítják (pl. Tillich), vagy a posztkoloniális és felszabadítás-teológiák korában éppenséggel a felszabadítást ajándékozó (felajánló) kegyelmes és jóindulatú Isten felől közelítik meg a kérdést (pl. Eberhard Busch). Kérdésünk tehát: hogyan segíti általánosabb értelemben napjaink teológiaművelését, szűkebb értelemben pedig a szabad akarat témaköre által felvetett igencsak összetett kérdésekre a válaszkeresést Kálvin és Khrüszosztomosz teológiai „párbeszédének” vizsgálata?

E kérdésre a választ egy általános jellegű megfigyelésből kiindulva próbáljuk megfogalmazni. Minden kétséget kizáróan kijelenthetjük, hogy a teológiai tudományművelés során elkerülhetetlenül világok (azaz több tényező által meghatározott gondolati, teológiai rendszerek) érintkeznek egymással. Kálvin világa a Khrüszosztomoszéval, saját világuk azzal, ami közös vagy sajátos örökségük volt. A mi világunk és a mi kontextusunk mindkettejük világával, illetve azokkal a világokkal, amelyek akár Kálvin és Khrüszosztomosz előtt voltak, akár pedig a közöttük és közöttünk eltelt időszakban hagyták lenyomatukat egy-egy korszak arculatán. Fontos, hogy ezek között a(z) egymástól olykor nagymértékben eltérő) világok között építő párbeszéd alakuljon ki,⁵⁰¹ illetve, hogy a már megtörtént párbeszédéből építő következtetéseket vonjunk le a jövődöbéli párbeszédnek számára.

Láttuk, hogy a görög filozófia világa mind Kálvinnak, mind Khrüszosztomosznak, mind pedig a többi reformátornak közös öröksége volt. Kulturális háttérük, személyi beállítottságuk, egyéni teológiai kontextusuk miatt azonban eltérő módon vélekedtek róla, eltérő módon építették bele saját teológiai rendszerükbe. Míg Khrüszosztomosz (valószínűleg Platón és Arisztotelész hatására), az antiókhiai teológiai szükségleteknek megfelelően azt hangsúlyozta, hogy a felelősségteljes és keresztyénekhez illő életvitel saját döntésen alapszik, Kálvin – elsősorban sztoikus hatásra – azt hangsúlyozta, hogy az ember teremtettségénél fogva alá van rendelve Isten hatalmának, és az emberi tettek, illetve megnyilvánulások az isteni cselekedetek (kiválasztás, elhívás, újjászületés) függvényei. Kálvin ezirányú döntését minden valószínűség szerint az határozta meg, hogy a Khrüszosztomosz óta eltelt több mint 1100 év

⁵⁰¹ Példaként említhetjük N. T. Wright anglikán újszövetséges professzort, aki 2013-ban megjelent *Paul and the Faithfulness of God* című könyve kapcsán 2014. október 31-én előadást tartott a Kampeni Teológiai Egyetemen. Előadásában hangsúlyozta, hogy könyve tulajdonképpen egy kísérlet, amelyben három világ embereként próbálja bemutatni Pál apostolt: a zsidó, a hellenista és a római világ embereként. Elmondta, hogy e három világról külön-külön rengeteget írtak, azonban a kontextuális teológiaművelés szükségessé teszi, hogy e három világ párbeszédbe, vagy legalábbis a párbeszéd lehetőségét megteremtő közelségbe kerüljön egymással.

távlatából látta, amit Konstantinápoly pátriárkája nem: nevezetesen, hogy mik lesznek az úgynevezett pelagiánus vita teológiai következményei, illetve, hogy az ember szabad akaratáról és Isten előtti felelősségéről szóló tanítás a középkorban elválaszthatatlanul összekapcsolódott az érdemteológiával. Talán a polémikus kontextus, illetve a reformátori tanítás ortodoxiájának bizonyítása volt az a tényező, amely meghatározta és ugyanakkor egyoldalúvá is tette Kálvin Khrüszosztomoszról alkotott véleményét. A tudományos becsületesség okán hangsúlyoznunk kell: az a tény, hogy Kálvin Isten eleve elrendelő, kiválasztó és megszentelő tevékenysége felől közelítette meg a szabad akarat kérdését, távolról sem jelenti azt, hogy mellőzte volna a keresztyén ember felelősségét. Sőt: igencsak hangsúlyozta, azonban korának teológiai kihívásai miatt más kontextusba kellett helyezni. Míg Khrüszosztomosz a tétlenség és a hanyagság elkerülése végett buzdította hallgatóit cselekvő és a keresztyéni értékeket gazdagon felmutató életre, Kálvin az érdemszerzés lehetőségének leghalványabb reménységét is el akarta oszlatni. Ezért arra tanította hallgatóit, hogy ha sikerült jót tenniük, vagy Isten akaratának egy töredékét megvalósítaniuk, azt Isten kiválasztó kegyelmének köszönhetik.

Ha a Kálvin világa és a 21. század világa között akarjuk megteremteni a párbeszéd lehetőségét, elsősorban azt kell tudomásul vennünk, hogy a tudományművelés óriási változáson ment át az eltelt 450 év alatt. Kálvin világának és tudományművelésének értékelésekor⁵⁰² (ezt próbáltuk is érzékeltetni a Khrüszosztomosz-idézetek elemzése utáni összefoglalóban) nem szabad a mai kor elvárásait Kálvin korába visszavetíteni. Hiba például Kálvinon számon kérni a manapság megkövelelt tudományművelési értékek hiányát. Emiatt szükségesnek látjuk hangsúlyozni, hogy vizsgálódásunkat a méltányosság elvének kell meghatároznia: mind Kálvin, mind Khrüszosztomosz, mind pedig bárki más irányában. Ez elsősorban azt jelenti, hogy Kálvint és Khrüszosztomoszt, vagy Luthert, Erasmust, Augustinust, de még Pelagiust vagy Hieronymust is saját szociális és teológiai kontextusában, saját élettapasztalatainak függvényében kell megpróbálnunk megérteni. Ez képezi ugyanis azt a háttérrel, amelyben kialakult mind Kálvin, mind pedig Khrüszosztomosz teológiai felfogása, és amelynek figyelmen kívül hagyása súlyos félreértésekhez vezethet. A Kálvin által felhasznált Khrüszosztomosz-idézetek elemzése rendjén láthattuk, hogy Kálvin részint nyelvészeti, részint pedig tudományművelési okok miatt félreértelmezte Khrüszosztomosz tanítását, hozzájárulva ezzel egy eltorzult Khrüszosztomosz-kép továbbéléséhez. Bár nem írhatjuk újra az *Institutiót*, tartozunk annyival Kálvin emlékének,

⁵⁰² Amit itt leírunk, végső soron bármely korszak tudományművelésének elemzésére érvényes.

hogy ezirányú tévedéseit kora jellegzetességének tulajdonítsuk és eként/ilyenként kezeljük, tanításának értelmezése rendjén pedig az újabb ismeretek birtokában tisztelettel helyesbítsuk azokat. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Kálvin összes gondolatát tévesnek minősítjük, hanem azt, hogy reá emberként, munkásságára pedig emberi munkásságként tekintünk, amely a maga hiányosságaival és tévedéseivel együtt Isten egyházmegújító szolgálatában állt.

Tartalmi szempontból látnunk kell, hogy amit Khrüszosztomosz és Kálvin hangsúlyoztak (t.i. az ember felelőssége illetve az Isten kegyelmi kiválasztásának elsőbbsége), tulajdonképpen az érem két oldala, és napjaink teológiaművelésének mindkét aspektust egyaránt hangsúlyoznia kell. Elsősorban azért, mert ezt követeli meg a teológia természete: a teológiaművelés ugyanis nem csupán immanens világok találkozását jelenti, hanem mindenek előtt a transzcendens és az immanens találkozását, és csakis ez után a találkozás után következ(het)nek az imanens világok találkozásai. Továbbá pedig azért, mert a 21. század sok szempontból a „poszt” előjárószóval ellátott világnézeti rendszerei (posztliberális, posztkoloniális, poszt-posztmodern, stb.) megerősítik ez után a szükséglet után való igényt. Egyfelől tehát Khrüszosztomoszhoz hasonlóan kell hirdetni az ember Isten előtti felelősségét, ugyanakkor azonban Kálvinhoz hasonlóan egyértelműen fel kell mutatni az ember helyét Istennel való kapcsolatrendszerében. Olyan világban élünk ugyanis, amelyben mind az Istentől való függetlenedés vágya, mind pedig a felelőségek el-, illetve áthárítása intenzíven jelen van.

Ahhoz, hogy jobban megvilágítsuk a transzcendens és az immanens világ párbeszédének természetét, Gaál Botond professzor egyik tanulmányát hívjuk segítségül. *Az ember genetikai meghatározottsága és az eleve elrendelés* című tanulmányában arról ír, hogy az eleve elrendeléssel kapcsolatos bibliai tanítás feltérképezésekor a kutatónak figyelembe kell vennie a bibliai szövegek nézőpontját,

ugyanis magának a Bibliának a tanítása is több irányba terelheti a gondolkodókat. Vannak olyan szövegrészek, amelyek a predestinációt az Isten „nézőpontjából” tárják elénk, vannak olyanok, amelyek az ember szempontjából fogalmazzák meg, és van harmadik féle előadásmód is, amikor egyszerre mindkettőt összekapcsolva találjuk. Az elsőt metafizikai-teocentrikus nézőpontnak, a másodikat morális-antropocentrikusnak szokták nevezni. A harmadik esetben a bibliai passzus egy és ugyanazon helyen hangsúlyozza az eleve elrendelő abszolút isteni akarat szabadságát és az ember erkölcsi személyiségének érvényesülését. (2Móz 4,21; 7,3-5; 9,12; Luk 22,22; ApCsel 2,23; 4,27-28;

Ef 1-6 részek). Amikor a teocentrikus nézőpontot érvényesítik, akkor az Isten szuverenitásáról szóló tanítás kerül előtérbe, az üdvösségre és kárhozatra rendelés kettősségével. Akinél viszont az antropocentrikus szemlélet dominál, ott a bűn, a bűnbocsánat és bűnből való megszabadulás üdvözítő eseménye a döntő, amely mindenkinek egyenlőképpen felkínáltatik.⁵⁰³

Úgy gondoljuk, hogy amit a szerző az eleve elrendésről szóló tanítás kutatásáról ír, minden további nélkül alkalmazható a szabad akaratról szóló tanításra is. Hangsúlyozzuk: nem csak azért, mert a predestinációról és a szabad akaratról szóló tanítás szorosan összefüggnek, hanem elsősorban azért, mert ezt kívánja meg a teológiai tudomány természete. Ennek megfelelően világosan kell látnunk, hogy a szabad akarat kapcsán is vannak bibliai szakaszok, amelyek Isten mindent megelőző kiválasztásáról szólnak, és azt hangsúlyozzák, hogy Isten az, aki munkálja mind az akarást, mind pedig a véghezvitelt a maga jótetszéséből (Filippi 2,13). Vannak továbbá olyan igehelyek, amelyek azt sejtetik, hogy az embernek határában áll meghatározni Istenhez való viszonyulását, és kiválasztani, kinek akar szolgálni/kit akar követni (5Móz 11,26-28; 30,19). Nyilvánvaló, hogy Augustinus⁵⁰⁴ a saját élettapasztalata, szociális és teológiai háttere miatt a teocentrikus nézőpontot érvényesítette, és őt követte Luther, illetve Kálvin is. Khrüszosztomosz pedig (akárcsak a maga helyén Pelagius) szerzetesi múltja, és az antiókhiai teológiai hagyomány révén, amelyben felnőtt, illetve az antiókhiai egyházi helyzetkép miatt az emberi cselekedetet hangsúlyozta. Khrüszosztomosz a keleti teológiai hagyomány emberképe miatt nem látta szükségesnek az érem másik oldalát hangsúlyozni, míg Augustinus saját élettapasztalata nyomán megfogalmazott hitvallását védve, úgy tűnik, nem hangsúlyozta eléggé az ember döntésének fontosságát. Ez a két megközelítés a maga kontextusában minden kétséget kizáróan helyes és szükséges volt, azonban hosszú távon előre nem látható káros következményei lettek: keleten egyre hangsúlyosabbá vált az ember eszkatológikus megistenülésének gondolata, míg nyugaton a szabad akarat szemipelagiánus megközelítése szorosan összekapcsolódott az érdemteológiával. Ezért volt óriási lépés a kései skolasztika korában Augustinus tanításának újrafelfedezése, és Luther meg Kálvin részéről a schola Augustiniana moderna szellemében újraértékelni és újraalkalmazni Augustinus tanítását. Bár nagyszerű teológiai lépés volt Kálvin részéről Isten újjászülő és a megkötözött akaratot felszabadító kegyelmét hangsúlyozni, mégis sajnálhatjuk, hogy kontextusából kiszakítva tolmácsolta

⁵⁰³ Gaál Botond: Az ember genetikai meghatározottsága és az eleve elrendelés. In: Gaál Botond: *Kálvin ébresztése*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni református Hit-tudományi Egyetem, Debrecen 2010. 136-37.

⁵⁰⁴ Ehelyütt azért Augustinust hasonlítjuk össze Khrüszosztomossal, mert mind Lutherre, mind Kálvinra tagadhatatlan hatással volt.

Konstantinápoly pátriárkájának tanítását. Hisszük, hogy Khrüszosztomosz homíliáinak gondosabb olvasata még szebbé és gazdagabbá tette volna Kálvin teológiai rendszerének „katedrálisát”.⁵⁰⁵

Az sem elhanyagolandó, hogy semmiképpen nem szabad zárt rendszerre tennünk az „érem” egyik vagy másik oldalát,⁵⁰⁶ az ugyanis megszünteti részint a transzcendens és az immanens világ, részint pedig az immanens világban létrejött „kisebb világok”, azaz teológiai megközelítések közötti párbeszéd lehetőségét. Napjaink teológiájának tehát úgy kell beszélnie a szabad akaratról, hogy a kérdésfelvetésnek mind az isteni, mind pedig az emberi vonatkozásait hangsúlyozza. Amit Lovas István mond a rend és szabadság bioszférában betöltött szerepéről, az emberi akarat szabadságának kérdéskörére reflektálva is helyállónak bizonyul:

A rend és a szabadság fogalmilag egymás ellentétei, a bioszférában azonban egymást nem kizáró, hanem feltételező fogalmak. A kettő egyensúlya biztosítja az életet, bármelyik dominanciája tönkre teszi azt. A tudattal rendelkező homo sapiens esetében, de még inkább az emberi egyedekből álló társadalom esetében a létezés feltétele a rend és a szabadság megfelelő egyensúlya. Mennél magasabban szervezett, azaz mennél fejlettebb egy rendszer, annál érzékenyebb a rend és a szabadság közötti finom egyensúlyra. Az emberi történelemben eddig annak a keservét tapasztaltuk meg, amikor az egyensúly a rend javára billent. Most tanuljuk azt a keservet, amit a szabadság túlsúlya okoz.⁵⁰⁷

A fentebb leírtakat a szabad akarat kérdésköréhez alkalmazva elmondhatjuk, hogy napjaink teológiaművelésének meg kell találnia azt a nagyon finom egyensúlyt, amelyet megőrizve hitelesen és a Szentíráshoz hűségesen tudja tolmácsolni a szentírásbeli választ az immanens világban, ám mégis a transzcendens és az immanens világ határán élő embernek. Ahogyan a bioszférában egymást feltételezi a rend és a szabadság, hasonlóképpen elmondhatjuk, hogy Isten mindent megelőző kegyelmes és igazságos cselekedetei és az em-

⁵⁰⁵ A kifejezés Péter Miklós lelkipásztortól, Kálvin-kutatótól származik, aki az 1536-os *Institutio* magyar fordításának 1995-ös kiadása elé írt bevezetőjében használta ezt a képet. Ld.: Péter Miklós: Mérföldkő az emberélet útjának felén. In: Kálvin János: *Institutioja*. Stichting Hulp Oost Europa, Budapest 1995. 11.

⁵⁰⁶ Másutt említettük már dolgozatunkban, hogy a bibliakutató ember a Szentírásban egy felfele végtelenül nyitott világgal találkozik. Következésképpen ennek a felfele irányuló nyitottságnak kell meghatároznia a teológiaművelést is.

⁵⁰⁷ Lovas István: Rend és szabadság a természet világában. In: Gaál Botond (szerk.): *Rend és szabadság*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2005. 52.

beri akarat szabadsága nem kizárják, hanem feltételezik egymást. Bár egymáshoz való viszonyukat sok szempontból titok fedi, végső soron ez az immanens világban megfejthetetlennek látszó titok biztosítja a „rendszer” nyitottságát. A 21. századi teológus számára nem feltétlenül az teremti meg a biztonságérzetet, ha kizárja a „más gondolatokat”, az „érem másik oldalát”, hanem az, ha építő módon reflektál rájuk, vagy esetleg a jobbra taníttatás igényével integrálni tudja azokat. Ennek érdekében mind a mindent megelőző isteni cselekedetekről, mind pedig a Krisztusban felszabadított emberi akaratól⁵⁰⁸ úgy kell szólnia, hogy a célközönség előtt világossá váljon: az ember egyidejűleg szabad és Istentől függő. Gaál Botond szavaival élve:

az embernek meg kell hajolnia egy örök titok előtt: az ember egyszerre teremtmény, és egyszerre személy is. Ez a feloldhatatlan titok. Itt van voltaképpen a rend és a szabadság végérvényesen meg nem ismerhető valósága. Teremtménynek lenni ugyanis azt jelenti, hogy abszolút függésben lenni Istentől. A személy-voltunk pedig egyfajta relatív függetlenséget jelent, mely szerint döntéseket hozhatunk, célokat tűzhetünk magunk elé, vagy bizonyos szabadságot élvezünk a saját választásunk megvalósítására.⁵⁰⁹

Figyelemre méltó, ahogyan a fenti sorok írója hangsúlyozza: az ember teremtmény- és személy-mivoltának paradoxonja végigvonul a Szentíráson, ám a Szentírás nem kísérli meg e kettősség megmagyarázását, azonban egyértelműen rávilágít, hogy az ember csakis Krisztusban szemlélheti önmagát.⁵¹⁰ Nyugodt lelkiismerettel hozzátehetjük: mind Istentől való függését, mind szabadságát (felszabadított akaratát).

Talán úgy tűnik, hogy Kálvin és Khrüszosztomosz szabad akaratról szóló eszmecseréje egyoldalú (azaz kimerül annyiban, hogy Kálvin meglehetősen élesen bírálta Khrüszosztomosz szabad akaratról alkotott felfogását), és

⁵⁰⁸ Amennyiben e dolgozat keretein belül helye van a nagyon szubjektív véleménynek, elmondjuk, hogy e sorok írója a kortárs teológiai munkák közül Eberhard Busch *Der Freiheit zugetan* című könyvét tartja az ember megkötözött akaratát Krisztusban felszabadító Istenről az egyik leghitelesebb tanúbizonyságnak. A benne olvasható gondolatok egyfelől biztos támpontot nyújtanak a fegyelmezett teológiáműveléshez, másfelől pedig továbbgondolásra serkentenek.

⁵⁰⁹ Gaál Botond: A rend és szabadság keresztyén gyökerei az európai civilizációban. In: Gaál Botond (szerk.): *Rend és szabadság*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2005. 133-34.

⁵¹⁰ Gaál Botond: A rend és szabadság keresztyén gyökerei az európai civilizációban. In: Gaál Botond (szerk.): *Rend és szabadság*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2005. 134.

az eltérő kontextus meg részcélok miatt igazi „párbeszéd” helyett inkább „elbeszélnek egymás mellett”. Ehhez természetesen hozzájárul az a tény is, hogy a kettejük világa között eltelt 1100 év miatt Khrüszosztomosznak nem volt lehetősége reagálni Kálvin ellenvetéseire. Reméljük azonban, hogy fentebb sikerült érzékeltetnünk: mai ismereteink birtokában Kálvin és Khrüszosztomosz egymástól nagyon különböző világa annyira közel kerülhet egymáshoz, hogy közöttük építő és a mi világunk teológiáművelését gazdagító párbeszéd alakujon ki. Ehhez azonban mindenekelőtt nagyfokú nyitottság szükséges, viszont elengedhetetlen mind a „letűnt világok”, mind pedig saját világunk teológiai, szociális, kulturális kontextusának alapos ismerete.

ÖSSZEFOGLALÁS

Kálvin *Institutiója* 1559-es kiadásának a szabad akarat kérdéskörét tárgyaló fejezeteiben található Khrüszosztomosz-idézetek elemzését jelöltük meg dolgozatunk tárgyaként. Döntésünket többek között azzal indokoljuk, hogy az emberről alkotott felfogás a teológiai tudományművelés egyik megkerülhetetlen kérdése.

Dolgozatunk első nagyobb egységében arra összpontosítunk, hol és hogyan ismerkedhetett meg Kálvin az egyházatyák írásaival. Ehelyütt számba vesszük életpályájának fontosabb állomásait, és arra próbálunk választ találni, hogy az adott életszakaszban milyen kontextusban találkozhatott az ógyházi irodalommal. Világosan kell látnunk, hogy sok esetben adatok hiánya miatt csupán feltételezésekre támaszkodhatunk. Kutatásunk e fejezetének összegzőseképpen elmondhatjuk, hogy Kálvin egész életében szorgalmasan tanulmányozta az egyházatyák írásait, és ily módon folyamatosan bővülő, hatalmas ismeretanyagra tett szert. Bár ezt az ismeretanyagot valószínűleg soha nem adta ki nyomtatott formában, önálló *Florilegium Patristicum*ként, nyomtatásban megjelent munkáiból egyértelműen kiderül, hogy kamatoztatta, és a reformáció ügyének előmozdítására felhasználta ezt a hosszú évek munkája rendjén megszerzett ismeretet.

Kutatásunk következő lépéseként azt kíséreltük meg feltérképezni, hogyan kamatoztatta Kálvin ógyházi irodalmi ismereteit az *Institutió*ban. A különböző statisztikákból kiderül, hogy Konstantinápoly nagy hatású püspöke mind az *Institutió*ban, mind pedig Kálvin teljes munkásságában a leggyakrabban idézett görög egyházatyá, illetve a harmadik leggyakrabban idézett egyházatyá. Azt is pontosan tudjuk, hogy Kálvin az 1536-os párizsi Opera Omnia kiadást használta, amelyet minden valószínűség szerint strasbourgi tartózkodása idején vásárolt meg. Ha egy gyors pillantást vetünk az *Institutio* tartalomjegyzékére, rögtön megállapíthatjuk, hogy milyen teológiai kérdések kapcsán hivatkozott Kálvin Khrüszosztomoszra: szentháromságtan, a szabad akarat kérdése, az „erkölcsi törvény”, azaz a Tízparancsolat magyarázata, a bűnbánat és bűnbocsánat kérdésköre, megigazulás és érdemek, Isten örök kiválasztása, a pápaság kialakulása előtti egyházkormányzás, egyházfegyelem, fogadalmak, sákramentumok. Ugyanakkor fontosnak tartottuk Kálvin vallomására hivatkozni, ti. hogy nem megcsonkítva, hanem szó szerint idézi Khrüszosztomosz gondolatait.

Dolgozatunk második nagy egységében filozófia- és teológiatörténeti pillanatképekben felvillantjuk a szabad akarat kérdése „fejlődéstörténetének” azon szakaszait, amelyek témánk szempontjából relevánsak lehetnek. E dogma- és filozófiatörténeti áttekintés fontosabb állomásai: a bibliai tanítás összefoglalása a szabad akarat kérdéséről, majd pedig az ókori görög filozófia illetve a legkorábbi keresztyén írók felfogása, amely mind Kálvinnak, mind pedig Khrüszosztomosznak közös öröksége volt. Továbbá az Augustinus és a pelagianizmus közti teológiai vita, amely nagy mértékben meghatározta a közép- illetve kora újkori teológia fejlődését; végül pedig a reformáció teológiája, különös tekintettel a Luther-Erasmus vitára, illetve Kálvin és kortársai felfogására.

A szabad akaratról szóló felfogás eszme- és teológiatörténeti áttekintése során világossá vált: annak ellenére, hogy a filozófiai és teológiai köztudat inkább csak néhány jelentősnek vélt „vitára” hivatkozik, kijelenthetjük, a szabad akarat kérdése folyamatosan foglalkoztatta a filozófusokat és a teológusokat. Nem állíthatjuk, hogy a kérdés csak Augustinus és Pelagius, vagy Luther és Erasmus idejében vált aktuálissá; akkor csupán hangsúlyváltozások miatt vált intenzívebbé a vele való foglalkozás. A szabad akarat kérdése tehát örökzöld filozófiai és teológiai téma – koronként más-más hangsúllyal: az ógyházban inkább a természetét kutatták, miután azonban a középkori teológia összekapcsolta az érdemteológiával, a reformátorok emiatt harcoltak ellene, vagy legalábbis igyekeztek korlátok közé szorítani.

Továbbá arra is fény derült, mi mindentől függött egy-egy teológus gondolatainak továbbélése, recepciója. Egy alapos dogmatörténeti vizsgálat során egyértelművé válik az is, hogy az „eretnekgyártás” folyamata sok esetben is nem annyira teológiai, mint inkább egyházpolitikai tényezőktől függött. Ezért fontos nagyon világosan látnunk: mielőtt egy-egy dogmatörténeti vita kapcsán állást foglalnánk, és bárkit is eretneknek neveznénk, saját történelmi, kulturális, kegyességi hagyományai és nem utolsósorban személyes élettapasztalata alapján kell megpróbálnunk megérteni.

Dolgozatunk eddigi fejezeteiben két utat tettünk meg: először az időben visszafele haladva eljutottunk Kálvintól az egyházatyáig, illetve Khrüszosztomoszig, ezt követően pedig a szabad akarat témakörétől Khrüszosztomoszig, illetve Kálvinig vezető utat jártuk be. Ezt követően került sor az *Institutio* szabad akaratról szóló fejezeteiben található Khrüszosztomosz-idézetek elemzésére. Az elemzés során fontos alapelv volt, hogy a helyes következtetések érdekében ne csupán azt vizsgáljuk meg, hogyan idézi

Kálvin Khrüszosztomosz tanítását, hanem azt az elsődleges kontextust is, amelyben az éppen vizsgált gondolat megtalálható. Az elemzés során kiderült, hogy bizonyos tényezők következtében Kálvin nem mindig értelmezte helyesen Khrüszosztomosz tanítását. Az egyik tényező kétségtelenül az volt, hogy Kálvin nem görögül, hanem latin fordításban olvasta Khrüszosztomosz műveit. Elemzésünk során egyértelművé vált, hogy a fordítás olykor ferdtítés, és jelentős különbségek vannak a Kálvin által használt latin fordítás, és az eredeti szöveghez minden valószínűség szerint jóval közelebb álló Migne által is közölt görög szöveg között. Azt is megfigyelhettük, hogy Kálvin kontextusból kiragadva értelmezte Khrüszosztomosz tanítását, és olyan tantételeket tulajdonított Konstantinápoly pátriárkájának, amelyeket az nem, vagy legalábbis nem úgy tanított. Az is megtörtént azonban, hogy Kálvin – minden valószínűség szerint tudatosan – nem vett tudomást egy-egy homília szerzőségi kérdéseiről, és ezzel hozzájárult egy, a valóságtól eltérő Khrüszosztomosz-kép továbbéléséhez. Mindezek ellenére azonban elmondhatjuk, hogy Kálvin kortársainál alaposabban ismerte Khrüszosztomosz írásait, és a reá hivatkozva jelentős mértékben gazdagította a reformáció teológiáját.

Dolgozatunk utolsó egysége mintegy „üzenet a 21. század számára”. E fejezetben azt kíséreltük meg megvizsgálni, milyen eredményekkel gazdagítja Kálvin és Khrüszosztomosz teológiai „párbeszédének” vizsgálata korunk teológiai tudományművelését. Célunk elérése érdekében először ugyancsak dogmatörténeti „pillanatképekben” ismertettük a 20. század néhány jelentős teológusának szabad akaratról alkotott felfogását. Ezt követően – a 20. századi teológiatörténet alapvető kérdéseiből kiindulva megpróbáltuk megfogalmazni kutatásunk következményeit. Úgy érezzük, kutatásunk eredményei elsősorban a teológiai tudományművelés „elméletére” vonatkoznak: hogyan beszéljünk a ma emberének a szabad akarat kérdésköréről. Nagyon világosan kell látnunk, hogy a teológiai tudományművelés során „világok” találkoznak, érintkeznek egymással. Itt nem csupán Kálvin és Khrüszosztomosz teológiai rendszerére, „világára” kell gondolnunk, hanem arra is, ahogyan kettejük olykor egymástól nagyon különböző világa találkozik a mi világunkkal. Továbbá az emberi, a történelem egyes korszakaiba elhelyezhető világok találkozásán túl számolnunk kell az immanens világ és a transzcendens felfele végtelenül nyitott világának találkozásával is. Tartalmi szempontból látnunk kell, hogy amit Khrüszosztomosz és Kálvin hangsúlyoztak (t.i. az ember felelőssége illetve az Isten kegyelmi kiválasztásának elsőbbsége), tulajdonképpen az érem két oldala, és napjaink teológiaművelésének mindkét aspektust egyaránt hangsúlyoznia kell. Az sem elhanyagolandó, hogy semmiképpen nem szabad zárt rendszerré tennünk az „érem” egyik vagy másik oldalát, az ugyanis megszünteti részint a transzcendens és az immanens világ, részint pedig az immanens

világban létrejött „kisebb világok”, azaz teológiai megközelítések közötti párbeszéd lehetőségét. Napjaink teológiájának tehát úgy kell beszélnie a szabad akaratról, hogy a kérdésfelvetésnek mind az isteni, mind pedig az emberi vonatkozásait hangsúlyozva megtalálhassa azt a nagyon finom egyensúlyt, amelyet megőrizve hitelesen és a Szentíráshoz hűségesen tudja tolmácsolni a szentírásbeli választ az immanens világban, ám mégis a transzcendens és az immanens világ határán élő embernek. Ehhez azonban mindenekelőtt nagyfokú nyitottság szükséges, viszont elengedhetetlen mind a „letűnt világok”, mind pedig saját világunk teológiai, szociális, kulturális kontextusának alapos ismerete.

SUMMARY

The major goal of this thesis is to analyse John Chrysostom's quotations regarding Man's free will in Calvin's *Institutes of the Christian Religion* (ed. 1559). The reason for our decision to focus on this particular issue arose from the unavoidable perception about Man in the field of Christian theology.

In the first part of our paper we focus on the following question: Where and how could Calvin have got in contact with the writings of the Church fathers. We emphasize his career's most important moments, and try to figure out the context that determined him to read the works of the early Church at a particular moment of his life. We clearly acknowledge that because of a lack of data in most of the cases, we can rely on nothing else but suppositions. In the last lines of this chapter we can conclude for sure that Calvin studied the writings of the Church fathers diligently throughout his life, thus broadening his knowledge incessantly. Although he never published his insights in this literature (there is no Calvin's *Florilegium Patristicum* in print), we can still come to the solid conclusion drawing from his published books, that he constantly benefited from this work, and used it to promote the cause of the Reformation.

In the next step of our research we will try to conjure how Calvin benefited from studying the early Church fathers' writing in his *magnum opus* in particular. Drawing from the different statistics, it is quite clear that Constantinople's admired bishop is the most quoted Greek author not only in the *Institution*, but in Calvin's overall work, and the third most quoted Church father. We also know for sure that Calvin used the Opera Omnia (1536 edition), which he probably bought while he was staying in Strasbourg. If we take a glance at the table of contents of Calvin's great work, we can immediately see in which theological issues he relied on Chrysostom's works: The doctrine of the Trinity, the question of free will, the "moral law" (the explanation of the Ten Commandments), repentance and forgiveness of sins, righteousness and merits, God's eternal predestination, church governance before the papacy, church discipline, vows, sacraments. We also clarify at this point relying on Calvin's own statement, that he cited the bishop's words ad litteram, without omissions.

In the second major chapter of our paper we try to outline those relevant cornerstones in the history of philosophical and theological thought that may be relevant with respect to our work. The most important of these are: the classical Greek philosophy and the most early Christian writers' opinion on this matter, which constituted the common heritage of Calvin and Chrysostom

alike; furthermore, the debate between Augustine and the followers of Pelagius, which made a remarkable influence on the theological thought of the Middle Ages and the early modern period; last but not least the theology of the reformation, with special regard to the debate between Luther and Erasmus, and Calvin's, respectively his contemporaries' opinion on this issue.

After reviewing the role the question concerning the freedom of the will played in the development of philosophical and theological thought, we can reach the following conclusion: despite the fact that common knowledge refers widely only to the above mentioned "debates", we can conclude for sure that the question concerning the freedom of the will preoccupied theologians and philosophers alike all over the ages. We cannot state that the question concerned people only during the time of Augustine and Pelagius or Luther and Erasmus, during those times the eternal question became more important only because of a shift of emphasis. The questions concerning free will is a continuous subject with regard to philosophy and religion, but with a continuously shifting emphasis: during the early church the debate concerned the nature of the question, but after the theological thinkers of the Middle Ages connected the eternal question to one's merits, the reformers fought against it, or at least tried to impose some barriers on it.

Furthermore, we can see how many factors work together when the general public receives or accepts a theologian's thoughts. After a close review it becomes rather clear that the "manufacturing of heresies" in many cases actually depended more on church politics than on theological arguments. This is why we find it very important to note: before reaching a conclusion regarding a question of theological thought, thus calling somebody a heretic, one should analyse and understand the due question in its historical, cultural, devotional tradition and last but not least the theologian's personal experiences.

Up until now in our paper we have walked two roads: firstly we covered backwards in time the road from Calvin to Chrysostom, and after that the debates concerning the freedom of the will from the beginning to Chrysostom and from there to Calvin. After this we start analysing the quotes of Chrysostom in the *Institution*. Our primary point of view is to analyse not just the idea "borrowed" from Chrysostom, but first of all the context in which the bishop's ideas appear. Thus we can conclude that Calvin did not interpret the church father's words correctly every single time, disregarding their contexts. The first issue was that Calvin did not read the texts in their original language (Greek), but in the Latin translation. It is clear that in some parts of the Latin translation there are differences (in translation) when compared to the Greek version published by Migne (which is closer to the original texts in Greek). It is also clear that Calvin did not regard the literal contexts of the quotes, thus attributing

such teachings to the Bishop of Constantinople which he never taught, or never taught like Calvin states. It may have happened that Calvin did not take into consideration one or more homilies' authorship questions, thus contributing to a perpetuation of a false Chrysostom interpretation. Even after taking into consideration these issues we can conclude that Calvin knew Chrysostom's writings better than any of his contemporaries, and by citing him, he enriched the reformation theology.

The last chapter of our paper is like a "message to the 21st century". In this chapter we will see how the (indirect) "dialogue" between Calvin and Chrysostom may enrich our modern theological research. To reach this goal we present some of the 20th century's most renowned theologians' views on the matter in question. After this, taking into consideration the main issues facing theological thought in the last century, we try to come to a conclusion in our research. These conclusions, in our humble opinion, act only on the "theoretical" side of theology: how we should talk about the question of free will to modern day people.

We have to make it as clear as possible that in the theological research "worlds" not only meet but also collide with each other from time to time. Of course we do not think only about the theological interpretation ("world") of Calvin and/or Chrysostom, but that the two great theologians "worlds" often intersect with our modern epoch. Also, we have to take into consideration not only the "worlds" in the immanent dimension, but also the intersection of the infinitely open transcendent world. We have to see that both Calvin's and Chrysostom's emphases (the duty of Man vs. the grace of God) are not in contradiction, but complement each other, especially in today's context when we have to talk about both of these issues.

Also, we have to state that the sides of the same "coin" must not be placed in a closed system, because this closes their reliance on the transcendent, creating closed immanent "worlds" which cannot be bridges by "other worlds" (theological points of view), thus becoming barriers of dialogues. We can conclude that in our times this eternal question has to be addressed correspondingly: to emphasize both the role of God and Man in this system, and try to find that thin line between the two, which takes into consideration the Scripture's role in the immanent world, and at the same time thinks about Man like a creature on the "thin line" between the immanent and transcendent world. But, before everything, this point of view requires a great degree of openness and a thorough knowledge of "extinct worlds" and the theological, social, cultural contexts of our "soon-to-be extinct" world.

FELHASZNÁLT IRODALOM

Elsődleges forrásirodalom

- Calvinus Ioannes: *Institutio Christianae Religionis*. Argentorati (Strassburg) 1539.
- Calvinus, Johannes: *Institutio religionis Christianae*. Roberti Stephani, Geneva 1559.
- Chrysostomus, Johannes: *De mutatione nominum*. In: Migne PG 51,143.
- Chrysostomus, Johannes: *In epistula ad Philippenses Caput II. Homilia VIII*. In: Migne PG 62,240.
- Calvinus, Johannes: *Institutio Christianae Religionis*. Geneva 1569.
- Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere. I. kötet*. Kálvin Kiadó, Budapest 1994.
- Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere. II. kötet*. Kálvin Kiadó, Budapest 1995.
- *Tomus primus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 28A-B.
- *Tomus quartus [...] operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536.
- *Tomus secundus operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536.
- *Tomus tertius operum divi Ioannis Chrysostomi*. Apud Claudium Chevallonium, Parisiis 1536. 117I.; Migne PG 49,377.

Másodlagos irodalom

- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. Berlin 1861.
- Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* (ford. Szabó Miklós). Európa Kiadó, Budapest 1997.
- Augustijn, Cornelis: *Erasmus von Rotterdam: Leben, Werk, Wirkung*. C.H. Beck Verlag, München 1986.

- Augustinus, Aurelius: *Sermo XLV De passione Domini IX*. In: Caillau, D. A. B. (ed.): *Sancti Augustini Hipponensis episcopi opera omnia*. Tomus 24 bis. Parisii 1842.
- Augustinus: *De dono perseverantiae*. In: Migne PL 45,1026.
- Baán István: Khrüszosztomosz-idézetek Kálvin Intitutiójában. In: F. Romhányi Beatrix és Kendeffy Gábor (szerk.): *Szentírás, hagyomány, reformáció. Teológia- és egyháztörténeti tanulmányok*. Gondolat Kiadó, Budapest 2009. 70-81.
- Backus, Irena: *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation*. BRILL, Leiden 2003.
- Backus, Irena: Theological Relations – Calvin and the Church Fathers. in: Selderhuis, Herman J. (ed.): *The Calvin Handbook*. Eerdmans, Grand Rapids 2009. 125-137.
- Barth, Peter – Niesel, Wilhelm: *Joannis Calvini Opera Selecta*. III. München, Kaiser Verlag 1928.
- Béres Tamás: Luther és Erasmus vitája Luther szolga akaratról szóló művében. In: *Credo* 1997/3-4. 38-43.
- *Bibliography of scholarship in the field of Chrysostom studies*. Forrás: <http://www.cecs.acu.edu.au/pdf/Chrysostom%20bibliography%20February%202014.pdf> (megnyitva: 2014. November 15.).
- Bradshaw, David: *St John Chrysostom on Grace and Free Will*. Forrás: http://www.russianorthodox-stl.org/grace_freewill.html (beolvasva: 2014. április 29.)
- Brunner, Emil: *Natur und Gnade – zum Gespräch mit Karl Barth*. Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1934.
- Bucer, Martin – Parker, Matthew: *Florilegium Patristicum*. BRILL, Leiden – New York – København – Köln 1988.
- Bullinger Henrik: *Második Helvét Hitvallás*. Kolozsvár 1999.
- Busch, Eberhard: *Der Freiheit zugetan*. Neukirchener, Neukirchen – Vluyn 1998.
- Busch, Eberhard: *Drawn to freedom*. Eerdmans, Grand Rapids 2010.
- Cadier, Jean: *Kálvin. Egy ember Isten igájában*. Kálvin Kiadó, Budapest 1994.

- Calvin, John: *New Testament Commentaries. The Gospel According to St. John*. Part one. (Fordította: Parker, T. H. L.). Eerdmans, Grand Rapids 1961.
- Chadwick, Henry: *Augustine*. Oxford University Press, Oxford 1986.
- Chapman, Mark: Protestantism and Liberalism. In: McGrath, Alister – Marks, Darren (eds.): *The Blackwell Companion to Protestantism*. Blackwell Publishing, Oxford 2004. 322-331.
- Choy, Kiven: *Calvin's Defense and Reformulation of Luther's Early Reformation Doctrine of the Bondage of the Will*. PhD thesis. Calvin Theological Seminary, Grand Rapids 2010.
- Chrysostom, John: *Homilies on Genesis 18 -45*. The Catholic University of America, 2001.
- Chrysostomus, Ioannes: *In epistulam ad Hebraeos*. Homilia XII. In: Migne PG 63,99.
- Colijn, Jos: *Egyetemes egyháztörténet*. Iránytű Alapítvány 2001.
- Dunn, Geoffrey: *Tertullian*. Routledge, London 2004.
- Epling, Christopher: *A Study of the Patristic Doctrine of Free Will*. ProQuest, 2009.
- Erasmus, Desiderius: *De libero arbitrio diartibe sive collatio*. Basileae 1524.
- Evans, Robert Franklin: *Pelagius: Inquiries and Reappraisal*. The Seabury Press, New York 1968.
- Ferencz Árpád: *Teológiatörténet I*. DRHE, Debrecen 2007/2008. kézirat.
- Ferguson, John: In Defence of Pelagius. In: *Theology*. Vol. 83, March 1980. 114-119.
- Frede, Michael: *A Free Will*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2011.
- Gaál Botond: *A zárt világ felnyitása*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2007.
- Gaál Botond: Az ember genetikai meghatározottsága és az eleve elrendelés. In: Gaál Botond: *Kálvin ébresztése*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2010.

- Gaál Botond: Kálvin élete és szellemi öröksége. In: Gaál Botond: *Kálvin ébredése*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – DRHE, Debrecen 2010.
- Ganoczy, Alexandre – Müller, Klaus: *Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus*. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1991.
- Gánóczy, Alexandre: *The Young Calvin*. The Westminster Press, Philadelphia 1987.
- Gilmont, Jean-François: *John Calvin and the Printed Book*. Truman State University Press, Kirksville, Missouri 2005.
- Haris Szilárd: A szabad akarat tanának helye a filozófia egyes irányzataiban. In: *PhD Konferencia 2013*. Balassi Intézet: Márton Áron Szakkollégium, Debrecen 2013. 441-49.
- Heckel, Matthew: *His Spear through My Side unto Luther': Calvin's relationship to Luther's Doctrine of Will*. PhD thesis. Concordia Seminary, St. Louis 2005.
- Holliday, Lisa: 'Will Satan Be Saved? Reconsidering Origen's Theory of Volition in *Peri Archon*'. In: *Vigiliae Christianae*. 63 (2009.), 1-23.
- Hunsinger, George: The mediator of communion. Karl Barth's doctrine of the Holy Spirit. In: Webster, John (ed.): *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Cambridge University Press, Cambridge 2000. 177-194.
- Irenäus von Lyon: *Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Band I*. Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1993.
- Irenäus von Lyon: *Gegen die Häresien. Band IV*. Herder, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1997.
- James Adam (ed.) *The Republic of Plato*. Volume 2. Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Juszminosz: *I. Apológia*. In: Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Ókeresztény Írók, VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1984.
- Juszminosz: *II. Apológia*. In: Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Ókeresztény Írók, VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1984.

- Jusztiinosz: *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*. In: Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologeták*. Ókeresztény Írók, VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1984.
- Kálvin János: *Válasza Pighius Albertnek a szabad akaratról*. Pápa 1909.
- Kelly, John N. D.: *Early Christian Doctrines* (5th ed.). Continuum, London – New York 2000.
- Kelly, John Normann Davidson: *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom*. Cornell University Press, Ithaca (New York) 1995.
- Lane, Anthony: *John Calvin – Student of the Church Fathers*. T & T Clark, Edinburgh 1999.
- Laporte Jean: ‘Models from Philo in Origen’s teaching on original sin’. In: *Laval théologique et philosophique*, 44/2 (1988), 191–203.
- Leloup, Jean-Yves: *Bevezetés az igazi filozófusokhoz*. Kairosz Kiadó, 2006.
- Lombardus, Petrus: *Sententiarum libri IIII*. Rothomagus (Rouen) 1651.
- Lovas István: *Rend és szabadság a természet világában*. In: Gaál Bontond (szerk.): *Rend és szabadság*. Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2005.
- Luther Márton: *A szolgálai akarat*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 2006.
- Marcovich, M.: On the Origin of Seneca’s “Ducunt Volentem Fata, Nolentem Trahunt”. In: *Classical Philology* 54/2 (1959). 119-121.
- Maxwell, Jaclyn: *Christianization and communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his congregation in Antioch*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Mayer, Wendy: The sequence and provenance of John Chrysostom’s homilies In illud: Si esurierit inimicus (CPG 4375), De mutatione nominum (CPG 4372) and In principium Actorum (CPG 4371). In: *Augustinianum* 46 (2006). 171-86.
- McGrath, Alister: *Bevezetés a keresztény teológiába*. Osiris Kiadó, Budapest 1995.
- McGrath, Alister: *Brunner: A Reappraisal*. Wiley Blackwell, 2014.
- McGrath, Alister: *Kálvin*. Osiris Kiadó, Budapest 2001.

- Melanchton, Philipp: *Loci theologici recens recogniti*. Wittenberg 1543.
- Melanchton, Philippus: *Loci communes rerum theologicarum*. Basileae 1521.
- Montfaucon, Bernard (ed.): *Sancti patris nostri Joannis Chrysostomi [...] opera omnia*. Tomus sextus. Paris 1835.
- Mooi, Remko Jan: *Het kerk- en dogmahistorisch element in de werken van Johannes Calvijn*. Wageningen 1965.
- Nemesziosz: *Az ember természetéről*. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről*. II. kötet. Atlantisz Kiadó, Budapest .
- Nicholson, M. Forthomme: Celtic Theology: Pelagius. In: Mackay, James P. (ed.): *An Introduction to Celtic Christianity*, T & T Clark, Edinburgh 1989. 386-413.
- Nüsszai Gergely: *Az ember teremtéséről*. In: Frenyó Zoltán (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről*. I. kötet. Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Oden, Thomas (ed.) – Kellerman, James (transl.): *Incomplete Commentary on Matthew – Opus imperfectum*. Vol. 1. InterVarsity Press, Downers Grove, IL 2010.
- Órigenész: *A princípiumokról*. II. Kötet. Szerk. Somos Róbert. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest 2003.
- Pannenberg, Wolfhart: *Rendszeres teológia*. 2. kötet. Osiris Kiadó, Budapest 2006.
- Papp György: Eretneknek minősített ógyházi teológusok az Institutióban. In: Adorjáni Zoltán (szerk.): *Studia Doctorum Theologiae Protestantis*. Kolozsvár 2013. 167-185.
- Papp György: Gnosztikusok és az egyháztant vitató ógyházi teológusok az Institutióban. In: *Református Szemle*, 2013/6. 649-661.
- Parker, Thomas Henry Louis: *John Calvin: a Biography*. The Westminster Press, Philadelphia 1975.
- Pásztori-Kupán István: Alexandriai Kürillosz és Küroszi Theodorétosz a Jézus Krisztus megkísértéséről. In: *Református Szemle*, Kolozsvár 2004/1. 57–81.
- Pásztori-Kupán István: Élettapasztalati és teológiai motívumok Augustinus és a pelagiánusok vitájában. In: Fekete Károly – Kustár Zoltán – Kovács Ábrahám (szerk.): *Átjárható határok. Ünnepi kötet dr. Gaál*

Botond professzor 65. születésnapjára. Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen 2011. 351-369.

- Pásztori-Kupán István: *Mindnyájan egybehangzóan tanítjuk.* Napoca Star Kiadó és Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2010.
- Pelbartus de Temeswar: *Pomerium sermonum quadragesimalium.* É. n. (1499 körül), oldalszámok nélkül. XXIX. Beszéd.
- Péter Miklós: *A keresztyén egyház története.* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár 2004.
- Péter Miklós: *Mérföldkő az emberélet útjának felén.* In: Kálvin János: *Institutioja.* Stichting Hulp Oost Europa, Budapest 1995. 1-23.
- Petrarca, Francesco: *De remediis utriusque fortunae.* Online kiadás: http://petrarca.letteraturaoperaomnia.org/petrarca_de_remediis_utriusque_fortunae.html (2013. ápr. 5.).
- Phipps, William E.: *The Heresiarch: Pelagius or Augustine?.* In: *The Anglican Theological Review.* Vol. 62, April 1980.;
- Pighius, Albertus: *De hominis libero arbitrio et divina gratia libri decem.* Colonia 1542.
- Quasten, Johannes: *Patrology I.* Christian Classics, Allen (Texas) 1983.
- Quasten, Johannes: *Patrology II.* Christian Classics, Allen (Texas) 1983.
- Quasten, Johannes: *Patrology III. The Golden Age of Greek Patristic Literature.* Christian Classics, Allen (Texas) 1983.
- Raleigh, Water: Instructions to his son. In: *The Works of Sir Walter Raleigh,* Vol. III. Oxford 1829.
- Roberts, Robert: *The Theology of Tertullian.* Epworth Press 1924. Online elérhető: http://www.tertullian.org/articles/roberts_theology/roberts_03.htm (beolvasva: 2014. február 17.)
- Rokay Zoltán (szerk.) – Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről.* JEL Kiadó, Budapest 2005.
- Roldán-Figueroa, Rady: *The Ascetic Spirituality of Juan de Ávila (1499-1569).* BRILL, Leiden 2010.

- Rousseau, Philip: *Jerome on Jeremiah: Exegesis and Recovery*. In: Cain, Andrew – Lössl, Josef (ed.): *Jerome of Stridon: his life, writings and legacy*. Ashgate, Surrey 2009.
- Schaff, Philip: *The Life and Work of St. John Chrysostom*. In: Schaff, Philip (ed.): *The Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Volume 9*. Cosimo Books 2007.
- Schlatter, Fredric: *The Author of Opus imperfectum in Matthaem*. In: *Vigiliae Christianae* 42 (1988), BRILL, Leiden. 364-375.
- Ševčenko, Nancy Patterson: *The Posthumous Miracles of St. Eustratios on a Sinai Templon Beam*. In: Sullivan, Denis – Fisher, Elizabeth – Papaioannou, Stratis (eds.): *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*. BRILL, Leiden 2012. 267-287.
- *Skót Függetlenségi Nyilatkozat*. A Nyilatkozat latin szövege és angol fordítása megtalálható és elérhető a Skót Nemzeti Levéltár honlapján: <http://www.nas.gov.uk/about/090401.asp> (beolvasva: 2014. március 18.)
- Smith Henry: *Gods arrow against atheists*. In: *The Sermons of Mr. Henry Smith*. Vol. II. London 1866.
- Szókratész *Egyháztörténete*. In: Vanyó László (szerk.): *Ókeresztény Írók IX*. Szent István Társulat, Budapest 1984.
- Tatianosz: *Beszéd a görögök ellen*. In: Vanyó László (szerk.): *A II. századi görög apologéták*. Ókeresztény Írók, VIII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1984.
- Tavaszy Sándor: *Református keresztyén dogmatika*. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2006.
- Tertullianus: *Az egyszeri házasságról*. 14,9. In: Vanyó László (szerk.): *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók, XII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1986.
- Tertullianus: *Markion ellen*. In: Vanyó László (szerk.): *Tertullianus művei*. Ókeresztény Írók, XII. kötet. Szent István Társulat, Budapest 1986.
- Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Osiris Kiadó, Budapest 1996.
- Torrance, Thomas: *Theology in Reconstruction*. SCM Press, London 1965.
- Török István: *Barth Károly teológiájának kezdetei*. Pápa 1931. 8.

- Török István: *Dogmatika*. Free University Press, Amsterdam 1985.
- Vanyó László: *Az ókeresztény egyház irodalma. I. Kötet*. JEL Kiadó, Budapest 2000.
- Vanyó László: *Ókeresztény írók lexikona*. Szent István Társulat, Budapest 2004.
- Vial, Marc: *Jean Calvin. Introduction à sa pensée théologique*. Musée International de la Réforme Labor et Fides, Genève 2008.
- Zachmann, Randall: Protestantism in German-speaking Lands to the Present Day. In: McGrath, Alister – Marks, Darren (eds.): *The Blackwell Companion to Protestantism*. Blackwell Publishing, Oxford 2004. 23-39.
- Zillenbiller, Anette: *Die Einheit der Katholischen Kirche. Calvins Cyprianrezeption in seinen ekklesiologischen Schriften*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz 1993.
- Zwaag, Klaas van der: *Augustinus, de kerkvader van het Westen*. Uitgeverij Groen, Heerenveen 2008.