

Károli Gáspár Református Egyetem
Hittudományi Kar

Dr. Zsengellér József
A Hittudományi Doktori Iskola vezetője

Kiválasztás Krisztusban

Krisztus munkájának szerepe és helye Arminius műveiben
és a Dordrehti Kánonok teológiai érvelésében

Prof. Dr. Szűcs Ferenc
felelős témavezető

Dr. Békési Sándor
társtémavezető

László Emőke

Budapest
2017

Kiválasztás Krisztusban

Krisztus munkájának szerepe és helye Arminius műveiben
és a Dordrehti Kánonok teológiai érvelésében

Tartalomjegyzék

Előszó.....	5
I.1. Bevezetés.....	7
I.2. Kutatási módszer.....	10
II. Az eleve elrendelés tanításának dogmatörténeti áttekintése.....	12
II.1. Augustinus.....	12
II.2. IX. századi teológiai vita a predestinációról.....	22
II.3. Aquinói Tamás.....	27
II.4. Luther.....	33
II.5. Kálvin.....	40
II.6. Zwingli.....	45
II.7. Bullinger.....	47
II.8. Vermigli.....	50
II.9. Beza.....	53
II.10. Zanchi.....	56
II.11. Perkins.....	60
III. Az eleve elrendelés és Krisztus munkája Arminius műveiben.....	65
III.1. Arminius élete.....	66
III.2. De vero & genuino sensu cap.7. Epistolae ad Romanos dissertatio.....	69
III.3. Analysis cap. IX. ad Roman.....	71
III.4. Amica cum D. Francisco Iunio de predestinatione per litteras habita Collatio.....	74
III.5. Examen Perkinsiani.....	77
III.6. IV. Oratio – Oratio de Sacerdotio Christi.....	85
III.7. Disputationes publicae et privatae.....	89
III.7.1. A teológia tárgya és célja.....	91
III.7.2. Isten természete.....	92
III.7.3. A Szentháromság és Krisztus személye.....	96
III.7.4. Teremtés.....	98
III.7.5. Isten uralma, gondviselése és szövetsége.....	100
III.7.6. Bűn, kegyelem és a Közbenjáró szükségessége.....	102
III.7.7. Krisztus hármassága.....	104
III.7.8. Krisztus megaláztatása és felmagasztaltatása.....	108
III.7.9. A hívők eleve elrendelése.....	110

III.7.10. Elhívás és bűnbánat.....	114
III.7.11. A hit.....	116
III.7.12. Megigazulás és megszentelődés.....	117
III.8. Examen thesium Gomari.....	120
III.9. Verklaring	126
IV. A Remonstrancia és a dordrehti zsinat állásfoglalása a predestináció és Krisztus viszonyáról	137
IV.1. Arminius teológiájának adaptációja a Remonstranciában	137
IV.2. A dordrehti zsinat.....	140
IV.3. Krisztus a kiválasztás vagy az üdvösség fundamentuma?	143
IV.4. Exkurzus: A XVII. századi predestinációs vita rövid hatástörténete.....	151
V. Befejezés	157
Összefoglalás.....	160
Summary	162
Felhasznált irodalom	164

Előszó

Miért szükséges napjainkban egy XVII. századi holland teológiai vitával és az azt lezáró kánonokkal foglalkozni a magyar református egyházban? Azért, mert a 300 évvel ezelőtti vita nem csak a nyugati protestáns felekezetek között hozott létre szinte feloldhatatlan törésvonalat, hanem hullámai a mai reformátusság feje felett is átcsapnak. A témaválasztást egy sajnálatos személyes érintettség szülte. Az amerikai fundamentalista egyházi körökben megfogalmazott „öt pontos kálvinizmus” és a Dordrechi Kánonok kritikátlan használata – valamint az ehhez kapcsolódó exkluzivista egyházkép – a közelmúltban egyházszakadást okozott a Kárpátaljai Református Egyházon belül. Az akkori események rávilágítottak arra, hogy a predestinációtan lehet a kegyelmi kiválasztás evangéliumi tanítása, de „rossz kezekben” könnyen válhat elborzasztó üzenetté és hozzájárulhat egy donatista jellegű egyházkép kialakulásához is. Mindez pedig közvetve hathat a missziói felfogásra és a lelkipásztori munkára. A szakadással egyidőben a Bibliaszövetségben is felébredt az érdeklődés az „öt pont” iránt, megosztva magát a szövetség tagjait is, mert míg egyesek a holland hitvallással azonosították a református identitás lényegét, mások¹ óvatosságra intettek a kánonok túlértékelésével és túlhajszolásával kapcsolatban.

A téma aktualitása tehát adott. Az azonban nem világos, hogyan és miért kerültek a Dordrechi Kánonok a magyar lelkészek érdeklődésének középpontjába? A kánonok korábban csekély hatást gyakoroltak a magyar teológia formálódására. Magyar teológusok nem vettek részt a dordrechi zsinaton, emellett a Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás korai elfogadása, valamint Kálvin *Institutio*jának népszerűsége sokáig megfelelő tájékozódási és hivatkozási alapot jelentett a predestinációtan kifejtéséhez. Nem merült fel az igény sem a kánonok kiadására, sem lefordítására (az első fordítások 2000-ben jelennek meg), sem hivatalos szimbólumként való átvételére. Ez természetesen nem jelentette azt, hogy ismeretlen lett volna a magyar teológusok előtt, vagy nem értettek volna egyet annak tartalmával. A kánonok ismerete több forrásból is származott. Egyrészt az 1622-től kezdődő hollandiai peregrinációban számos magyar diák ismerkedhetett meg vele, másrészt H. Alsted német teológus révén, aki részt vett a zsinaton, majd Gyulafehérváron vállalt oktatói állást. A dordrechi szellemi örökség átadásában nem utolsó sorban közrejátszhatott az a tény, hogy Komáromi Csipkés György 1653-ban lefordítja és kiadja

¹ http://www.bibliaszov.hu/bgy/bgy_2006_07_15.pdf

egy másik zsinati résztvevő – J. Wollebius – rendszeres teológiai művét (*Az Kereszteni-Tudománynak Jeles móddal úgy elkészítettett rövid summaia*). Dordrecht szellemi öröksége tehát adva volt magyar földön. Ennek ellenére mind a XVII-XVIII. századi, mind a későbbi korszak magyar teológiai irodalmában elenyésző mennyiségű utalást találunk a kánonok szövegére. A kérdés tehát, hogy miképpen váltak a dordrehti kánonok napjainkra a fundamentalista identitáskeresés szimbólumává, további széleskörű és alapos kutatást kíván. A kárpátaljai eseményekkel kapcsolatos személyes érintettség kíváncsiságot és igényt támasztott e sorok írójában, hogy feltárja az eredeti vita történelmi gyökereit és kontextusát. A jelen megértése végül is a múlt feltárásával kezdődik.

Őszintén hálás vagyok dr. Szűcs Ferenc professzor úrnak, hogy tanulóidőm alatt feltárta a rendszeres teológia gyönyörűségét, útmutatásaival és biztatásával segítette szakmai fejlődésemet és a dolgozat elkészültét.

Köszönetet mondok másik témavezetőmnek, dr. Békési Sándor docens úrnak is szakmai tanácsaiért, segítségéért és baráti támogatásáért.

Szeretném megköszönni dr. Buzogány Dezső professzor úrnak a latin szöveg korrektúráját, dr. Pethő Sándor professzor úrnak műhelyvitán elhangzott javaslatait, valamint dr. Kendeffy Gábor professzor úrnak az Augustinussal kapcsolatos kiegészítő megjegyzéseit.

Nem utolsó sorban köszönöm dr. Pap Ferenc intézet vezető úr és közvetlen kollégáim bizalmát, megértését és türelmét.

I.1. Bevezetés

A kiválasztás és predestináció a legezisztenciálisabb módon világít rá személyes megváltásunk titkára. S. J. Grenz szavaival élve, miután a végére értünk teológiai megállapításainknak, hogy hogyan és miért történik megtérésünk, még mindig kérdés marad, miért lettünk keresztyének? Hogyan lehetséges, hogy hallhattuk az evangéliumot és válaszoltunk rá, miközben oly sokan ezt nem tették meg. A kiválasztás tanítása olyan misztérium elé állít bennünket, ahol a végső válaszok nem a mi részünkről fogalmazódnak meg.² Ugyanakkor olyan titok ez, amely nem választható el Krisztus és a megváltás titkától, mert az Ef 1 bizonyágtétele alapján Isten Krisztusban választott ki minket a világ teremtése előtt. Az üdvösségre rendelés Istennek Krisztusban és Krisztus által irántunk tanúsított szeretetének és szándékának kijelentése. A kiválasztás, eleve elrendelés és a megváltás feloldozhatatlan összefonódása soha nem volt kérdéses a keresztyén egyház teológiatörténetében. Ám az, hogy mi Krisztus váltságának, elégtételének a szerepe és helye az üdvösség rendjében, már vita tárgya lett a reformáció utáni időszak teológusai számára. Feltétlen vagy feltételes a kiválasztás? Krisztus kiérdemelte és így lehetővé tette az üdvösségre rendelést, vagy csak kivitelezője a kiválasztottak üdvözülésének? Isten előbb szerette és választotta ki az üdvözülendőket és rendelte számukra üdvösségük zálogát – Krisztust – vagy az Ő kiválasztása megelőzte a benne hívők üdvösségre rendelését? Isten váltságszándéka univerzális vagy partikuláris volt? Nagy vonalakban ezek azok a kérdések, amelyek meghatározták a XVII. század elején a protestáns ortodoxia teológiai vitáit és a dordrehti kánonok megfogalmazásához vezettek.

Richard A. Muller 2003-ban megjelent könyvében *After Calvin: Studies in the development of Theological Tradition*³ kifejti, hogy az utóbbi 30 évben drámaian megváltozott a református ortodoxia teológiájának megítélése. E változás abban mutatkozik meg, hogy megszűnőben van a korábbi időkre jellemző tendencia, amely szembeállította a reformáció teológiáját a protestáns ortodoxiáéval. A törésvonalat a humanizmus és skolasztika, a kegyesség és dogma szembeállítása mentén határozták meg, így nem volt nehéz Kálvin szoteriológiából kiinduló kegyességét sem szembeállítani az

² S. J. Grenz: *Theology for the Community of God*. W.B. Eerdmans P.C., Grand Rapids/Cambridge, 1994, 450.

³ R. A. Muller: *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. Oxford University Press US, Oxford/New York, 2003, 3.

arisztoteliánus kategóriákat alkalmazó skolasztikával és a rá jellemző dogmatizmussal.⁴ A kálvini⁵ és „kálvinista”⁶ teológia szembeállítása a 19. században vált a leginkább hangsúlyossá és a dogmafejlődés összefüggéseit vizsgálók közül⁷ számosan jutottak arra a következtetésre, hogy a rendszeralkotás kényszere és a rendszerhez szükséges belső rendező elv – amit Isten eleve elrendelésében láttak – vezetett az ortodoxiára jellemző metafizikai és sok tekintetben spekulatívnek tűnő teológiai gondolkodáshoz.⁸

R. A. Muller az említett könyvben hangsúlyozza, hogy a 16-17. századi skolasztikára nem úgy kell tekinteni, mint amely egy meghatározott – predestinációtanra épülő – tartalmat feltételez, hanem mint amely bizonyos módszerhez köti az egyházi tanítás kifejtését. A látszólagos törést a teológiai tanítás kifejtésében nem a módszer, hanem a generációváltás okozta. A dordrechi zsinat idejére egyrészt nagyjából lezáródott a református tanítást rögzítő hitvallási iratok létrejöttének időszaka, másrészt a hitvallási alapokat megfogalmazó nagy teológusok – többek között Vermigli, Musculus, Kálvin, Bullinger – maguk sem éltek már és helyüket azok vették át, akiknek érvekkel kellett megerősíteni az elődök által lefektetett alapokat és bizonyítani a református hit következetes voltát. Muller állítása szerint tehát nem beszélhetünk kétféle – egy kálvini és egy protestáns ortodox – tradícióról, hiszen mindkét generáció idején ugyanazokról a hitvallási tanításokról van szó, csak azok különböző kontextusban és megfogalmazási formában jelennek meg.⁹

⁴ A szembeállítás azért sem nehéz, mert míg Kálvin a rendszeres és a bibliai teológiát egynek tekintette, az őt követő időszakban elkezdődik a rendszerbe foglalás és a deduktív érvelés korszaka a teológiában. V.ö.: McGrath: *Reformation Thought. An Introduction*. Blackwell Publishing, 2000³, 141.

⁵ Bár Kálvin kimagaslik a református tanítás megalapozásában, mégis amikor az ő nevével fémjelzett teológiáról beszélünk, teológusoknak egy olyan csoportjára kell gondolnunk, akik kötődtek a svájci reformációhoz, így többek között Bullingerre, Vermiglire és Musculusra.

⁶ Amint arra McGrath felhívja a figyelmet, a „kálvinista” jelzőt lutheránus teológusok használták először, mikor 1563-ban megjelent a Heidelbergi Káté. A jelző használatának polemizáló célzata volt, így akarták kifejezni, hogy a Káté tanítása idegen a német egyházi környezetben. McGrath: *Reformation Thought*. 8.

⁷ Muller a *Christ and the Decree* című könyvében vizsgálja a második generációs reformátorok tanítását, különös tekintettel a krisztológia és predestináció viszonyára. Az említett műben többek között Alexander Schweizer, H. Heppé, F.C. Baur és F.C. Weber nevét említi, mint akik a XVII. sz-i református teológiát a „predestinárius rendszerrel” azonosítják. V.ö.: R. A. Muller: *Christ and the Decree*. The Labyrinth Press, Durham, 1986, 3kk.

⁸ Heinrich Heppé szerint Beza *Tabula praedestinationis*-a alapozta meg az ortodoxia teológiájának metafizikai jellegét azáltal, hogy Isten eleve elrendelését tette központi dogmává. Ez az analízis Heppét magát is arra indította, hogy a *Die Dogmatik der Evangelisch-Reformierten Kirche* című könyvében a predestinációtant az Istenről és Szentháromságról szóló tanítás után tárgyalja. R.A. Muller rámutat, hogy Heppé elrendezése egy olyan rendszert mutat be, amely nem mondható tipikusan XVI. századnak, mert bár az általa idézett Polanus és Trelcatius az eleve elrendelést az Istenről szóló tan kontextusában tárgyalja, számos teológus – közöttük Kálvin, Vermigli, Ursinus és Perkins – szoteriológiai vagy ekkleziológiai összefüggésbe helyezik a kérdést. R.A. Muller: *Christ and the Decree*. 3-4.

⁹ R.A.Muller: *After Calvin*. 8.

Bár a fenti állítással mindenképp egyet kell értenünk, mégsem tekinthetünk el attól a tényről, hogy látványos hangsúlyeltolódás figyelhető meg a református tanítás kifejtésének módszerében, struktúrájában. Kálvin üdvtörténeti, illetve szövetség-teológiai keretben tárgyalja az isteni eleve elrendelés titkát. Az elrendező elv: mit és hogyan tett értünk Isten Krisztusban, s ebben a kontextusban a kiválasztás titka újabb fényt vet arra, hogy az ember önmagában való üdvözülésének lehetetlensége hogyan válik Krisztus által lehetségessé, sőt boldog bizonyossággá a hívő számára. Az 1570-es évek utáni teológiai művekben ezzel szemben elsősorban az ordo salutis az elrendező elv, amely világos és egyértelmű ok-okozati összefüggésekben fejti ki az üdvözülés módját és lépcsőit, s ebben a struktúrában a kiválasztás és eleve elrendelés az első és legfőbb princípium. A teológia többi része már csak annak kidolgozása, hogyan és milyen következményekkel jár ez a dekrétum a többi tantételre nézve.¹⁰ A hangsúlyeltolódás számos kérdést vetett fel, különösen az ún. supralapsarius állásponttal kapcsolatban. Többen – köztük Arminius – érezték úgy, hogy ez az álláspont az evangélium szívét, Krisztus személyét és megváltói munkáját teszi hangsúlytalanná, ahogyan a korlátozott engesztelés tanítása is jól mutatja, hogyan hat e tan tartalmára, ha a Közbenjáró elrendelése „csak” a kiválasztás dekrétumának biztos eszköze lesz.

Megfogalmazódik továbbá a kérdés, hogy ez a hangsúlyeltolódás mennyiben igazolható módszerbeli és generációs váltással. Hiszen Arminius – aki Beza tanítványa volt –, és általában a remonstránsok, nem kevésbé skolasztikus módszerekkel és eszköztár segítségével érveltek, mint vitapartnereik, mégis egyik fő kritikai észrevételük, hogy a kiválasztás örök dekrétumának a priori helyzete a református tanításban funkcionális jelentőségűvé fokozta le Krisztus váltságahalálát.

A dordrecht zsinat egyfajta fordulópontnak tekinthető mind a protestáns ortodoxia korábbi korszakára, mind a református dogmatörténetre nézve. Bár nem tekinthetünk el attól, hogy a zsinat végkimenetele politikailag terhelt, ez a tanfejlődés belső dinamikájára kevés hatást gyakorolt. A predestinációtan hangsúlyossá válása hosszú időre meghatározta nemcsak a református teológia struktúráját, de a református identitás mibenlétét és a herezis határait is a református egyházakban.

A dolgozatnak nem célja, hogy kritikai vizsgálatnak vesse alá a remonstráns-kontraremonstráns vita teológiai tartalmát, hogy bárki „igazsága” mellett tegye le a voksát. Arra keresi a választ, hogyan befolyásolja a XVII. századi teológiai vitában a

¹⁰ McGrath: *Reformation Thought*. 141.

predestinációtan kifejtését és az ebből fakadó következtetéseket a teológiai érvelés kiindulópontjának, alaptéziseinek megválasztása, különös tekintettel arra, milyen helye és szerepe van az adott érvelési rendszerben Krisztus megváltói munkájának.

I.2. Kutatási módszer

A kutatási téma lényegéből fakadóan interdiszciplináris megközelítést igényel. Ez azt jelenti, hogy a dogmatikai hangsúlyok mellett nem tekinthetünk el a tantétel dogmatörténeti fejlődésétől és az arminiánus/remonstráns vita egyháztörténeti beágyazottságától sem. Mindez meghatározza a kutatási módszert is, melyre a legalkalmasabbnak az analízis tűnik, amely nem csak a dogmatörténeti kontextualitásra világít rá, hanem a kérdés rendszeres teológiai struktúrálásából következő hangsúlyokra is.

A téma kifejtésének szempontjából ezért elkerülhetetlennek látszik, hogy először azoknak a teológusoknak a munkáit és gondolatait vizsgáljuk meg, akik a dordrehti zsinatig meghatározónak mondhatók a kiválasztás és eleve elrendelés tanításának interpretálásában. A tárgyalt teológusok sora korántsem teljes, elsősorban azokra koncentrál, akik mind Arminius, mind a dordrehti zsinat teológusai számára meghatározó tekintélynek számítottak.

A dolgozat második része Arminius írásait vizsgálja az említett kérdésben. A teológiai analízis eredményeinek bemutatására kétféle módszer is kínálkozik. Az egyik a tematikus elrendezés eszköze, a másik pedig kronológiai sorrendben veszi sorra Arminius ide vonatkozó írásait. Utóbbi választása mellett egyrészt az szól, hogy így a fejlődés folyamatában követhetjük álláspontjának és kritikai észrevételeinek kialakulását. A kronológiai sorrendű tárgyalás mellett szól az is, hogy Arminius – magyar nyelvterületen kevésbé ismert írásai – nagyobb részt vitairatok. A megfelelő következtetések levonása ezért szükségessé teszi a konkrét vita háttérének ismeretét. Ebben elsődleges forrásként Arminius munkáit vizsgáljuk, de nem tekinthetünk el az elmúlt időszakban született, Arminius teológiai munkásságát vizsgáló monográfiáktól sem. Mivel magyar nyelven nagyon kevés forrás foglalkozik Arminius gondolkodásának megbízható bemutatásával, ezért a dolgozat egyfajta hiánypótlást is célul tűzött ki. Ez indokolja többek között azt az aránybeli különbséget és többletet a dordrehti kánonoknak a témával kapcsolatos kifejtéséhez viszonyítva.

A harmadik részben a dordrehti zsinat teológiai vitáját elemezzük a kiválasztás és eleve elrendelés szoteriológiai szempontjaiból, különös tekintettel arra, hol helyezkedik el Krisztus megváltói munkája az eleve elrendelés dekrétumának logikai sorrendjében és kiket érint a megváltás isteni szándéka.

II. Az eleve elrendelés tanításának dogmatörténeti áttekintése

II.1. Augustinus

A teológiatörténetben elsőként Augustinus foglalkozik mélyrehatóbban és rendszerezett módon a predestináció kérdésével. Bár korábban más teológusok műveiben is feltűnnek az idevonatkozó bibliai helyek magyarázatai, általánosságban elmondható, hogy a predestinációt Isten előrelátásaként értelmezték,¹¹ a gnoszticizmus fatalista¹² világnézetével szemben pedig az ember szabad akaratát hangsúlyozták.¹³ Ezt a tendenciát Augustinus korai, különösen pedig a manicheusok ellen fogalmazott írásaiban is megtalálhatjuk. Megfigyelhető egyfajta folyamat is korai írásait olvasva, ahogyan az üdvösség emberi feltétele elveszíti relevanciáját, mígnem arra a következtetésre jut, hogy az üdvösségnek egyetlen oldalról: Isten részéről van feltétele és garanciája.

Közvetlenül a megtérése utáni időszakban még ő maga is úgy vélte, hogy az üdvösségre rendelés az ember saját erejéből és elszántságából fakadó hitgyakorlatához kapcsolódik.¹⁴ 390-es években Augustinus figyelme a páli levelekre irányul. A *Diversis questionibus LXXXIII* (388-396) c. írása 66-69. kérdésekben tárgyal bizonyos locusokat a római levél egyes fejezeteiből, amelyek érintik a törvény és a bűn viszonyát,¹⁵ valamint a

¹¹ V.ö.: Origenész: *Kelszosz ellen*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2008. VII.13.

¹² A gnoszticizmus fatalizmusa elválaszthatatlau összekapcsolódott egy sajátos dichotóm antropológiával. Ennek alapján elmondható, hogy nem csak az emberben van két ellentétes természet – anyagi és szellemi –, hanem maguk a lelkek is két csoportba tartoznak: vagy az anyagi emberek csoportjához, akik elkárhozhatnak, vagy a pneumatikus üdvözülők közé. Hogy ki melyik csoportba tartozik, az nem emberi érdemek kérdése, ezért Tertullianus beszámolója szerint például a valentiniánus gnosztikusok a jó cselekedeteket nem is tartották szükségesnek. Tertullian: *Adversus Valentinianos*. In: A. Roberts, J. Donaldson (eds.): *Ante-Nicene Fathers*. vol.3. Hendrickson Publishers. Peabody, 1994. 29-30.f. A gnosztikus antropológiával kapcsolatban lásd még: G. Filoramo: *A gnoszticizmus története*. Paulus Hungarus/Kairosz, Budapest, 2000, 201-226.

¹³ Origenész *A princípiumokról* című írásában az Isten által megsegített szabad akaratot veszi védelmébe azokkal szemben, akik azt hiszik, hogy életük a sors folytán menne végbe, vagy olyan természettel születtek volna, amely meghatározza eleve üdvösségre vagy kárhozatra rendeltetésüket. Végző következtetése: „Sem mi nem tudunk szabadon cselekedni az isteni odafigyelés nélkül, sem az isteni odafigyelés nem kényszeríthet minket az előrehaladásra, ha semmit sem teszünk hozzá ehhez a jó érdekében”. Origenész: *A princípiumokról*. Paulus Hungarus/Kairosz Kiadó, Budapest, 2003. 3.1.

¹⁴ Ehhez hasonló álláspontot képviseltek azok a gall szerzetesek is, akiknek a *De predestinatione sanctorum* és *De dono perseverantiae* írásait címezi. Bár azt vallották, hogy a bukott ember önerejéből képtelen megszabadulni, az akaratot és hitet – amelyek nélkül a felajánlott üdvösség nem hatékony – feltételnek tekintették az ember részéről. P. Brown: *Szent Ágoston élete*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003, 467kk.

¹⁵ Augustinus magyarázatának érdekessége, hogy a Rm 7,15-ben szereplő embert – aki nem azt cselekszi, amit akar, hanem amit gyűlöl – ekkor még a Törvény alatt élő, tehát még nem újjászületett emberre érti. Az újjászületett ember szerinte ugyanis már képes a bűnnek ellenállni. Ezt az értelmezést találjuk Arminiusnak a Rm 7-ről írt, ide vonatkozó magyarázatában is. S míg Augustinus látása a kérdésben idővel megváltozik, s az

kiválasztás kérdését. Az utóbbit érintő gondolatmenetből levonható az a következtetés, hogy ekkor Augustinus a hitre úgy tekint, mint ami az embernek az isteni elhívásra adott szabad válasza, s ilyenformán érdemszerző.¹⁶ Elkészül egy kommentár¹⁷ jellegű írása is a római levélről, amelyben többek között a manicheusok írásmagyarázatát bírálja. Ezekben kifejti, hogy Pál apostol központi üzenete az, hogy a Krisztusról szóló örömhír kegyelemből adatik minden embernek. Ebben az ajándékozásban Isten teljességgel szabad, döntése kegyelemből fakad, mivel az ember önmagától erőtlenségben a bűnnel szemben. Augustinus szerint mégis van valami rejtett, Isten által előre látott érdeme az embernek, amely az egyiket érdemessé teszi Isten kegyelmi elhívására, a másikat viszont nem. Jákób fogantatásától kezdődő kiválasztottságának okát is majdan megnyilvánuló jellemében látja. A következtetés világos: Isten azokat választja ki, akikről tudja, hogy hinni fognak Krisztusban és ezeknek megadja az üdvösség ajándékát is.¹⁸ Augustinus gondolkodásának ebben a korszakában tehát úgy látja, hogy az üdvösségre választás az isteni előretudáson alapszik. A hit az ember szabad döntése, s akiknél Isten előre látta e döntést, azok felől úgy határozott, hogy Szentlelkével is megajándokozza őket, aki által a jó cselekedetekre is szabadok lesznek, s így elnyerik az örök életet.¹⁹

Nem sokáig tartja fenn ezt a szünergizmusra hajló véleményét. Ahogyan halad előre a Szentírás tanulmányozásában és különösképpen a páli levelekben, arra a következtetésre jut, hogy az üdvösségnek nincs emberi feltétele és az egyedül Isten szuverén kegyelmének következménye. Amit pedig Isten kegyelme a történelemben végez el, annak kezdete Isten örök rendelésében van.²⁰ S ez egyben azt is jelenti, hogy a számára a predestináció lesz Istennek a történelemben és a világban végzett munkájának formai oka és hermeneutikai

igeverset általában az embernek – a törvény és a kegyelem alatt élőknek egyaránt – tulajdonítja, Arminius álláspontja változatlan marad.

¹⁶ Kendeffy G.: A kegyelemtan Ágoston Római levél-értelmezéseiben. In.: Romhányi B., Kendeffy G. (szerk.): *Szentírás, Hagyomány, Reformáció*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2009, 37kk.

¹⁷ Az említett kommentár az *Expositio quarundam propositionum in Epistola Pauli* (393). Arról, hogyan változik meg Augustinus véleménye az ember rejtett érdemeivel kapcsolatban lásd: D. Roach: From Free Choice to Gods Choice: Augustine's Exegesis of Romans 9. In: *Evangelical Quarterly*. 80.2 (2008), 129-141; valamint S. Lancel: *Szent Ágoston*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004, 310-317.

¹⁸ G. P. Fischer: *History of Christian Doctrine*. Scribner, New York, 1923, 192; Kendeffy G.: i.m. 43.

¹⁹ Fontos aláhúznunk a különbséget a hit és a jó cselekedetek között. Utóbbiról ugyanis Augustinus mindig azt állította, hogy arra az ember önmagától nem, csak a kegyelem hathatós segítsége által válik képessé. Bizonyos értelemben a hitből származnak a jócselekedetek, mert akiben hisz, az kérheti a segítséget, hogy ne vétkezzen, hanem a jót tegye, ám ezt is úgy, hogy az isteni akarat együttműködik az emberivel. Lásd: *De natura et gratia*. 64.77; *De gratia et libero arbitrio*. 17.33. Hogyan képes az ember a jót cselekedni és miképp szabad az akarat Augustinus értelmezésében, azt szemléletesen fejti ki E. Stump: Augustine on Free Will. In: E. Stump, N. Kretzmann (eds.): *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 122-147.

²⁰ A 396-ban Simplicianusnak címzett írása – a *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* – már egyértelműen kifejti az egyén kegyelmi kiválasztásának tanítását.

elve. A pelagiánus vita,²¹ majd azt követően az észak-afrikai és gall „kolostorok lázadása”²² pedig új teret nyit a predestináció és a kegyelem viszonyának tárgyalásához.²³

A következőkben arra keressük a választ, hogy milyen teológiai megfontolások és egzisztenciális motivációk vezették Augustinust, hogy az isteni eleve elrendelés teljes szuverenitását hangsúlyozza?

G. Nygren *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins* című könyvében maga is felteszi a kérdést: Isten eleve elrendelésének kérdése hogyan válik először Augustinus tanításában teológiai és vallásfilozófiai problémává?²⁴ Amint azt Nygren megállapítja, Pál apostolnak Isten eleve elrendeléséről szóló kijelentései szorosan kapcsolódnak az evangéliumhoz és a Krisztus-hirdetéshez. Ebben az összefüggésben pedig egy világnézeti determinizmus semmilyen relevanciával nem bír.²⁵ Augustinus predestinációról vallott felfogásának gyökerei arra a bibliai bizonyágtételre nyúlnak vissza, hogy Isten cselekszik az emberi történelemben. S ebben a vonatkozásban a kulcsszó a kegyelem. A *gratia* az, amellyel Isten az emberekben és angyalokban munkálkodik, hogy őket ismeretére és szeretetére indítsa. Isten kegyelemes akarata egyedüli oka a világ

²¹ Szűcs Ferenc ugyanakkor rámutat, hogy Augustinus már a donatista vita kapcsán él a predestináció érvével, mikor a *numerus praedestinatorum* fogalmával arra mutat rá, hogy Isten olyanokat is üdvösségre rendelhet, akik nem tartoztak az egyházhoz. Mindebből arra is következtethetünk, hogy a predestinációs kérdés nem a pelagiánus-vita „terméke”, hanem a páli teológia vizsgálatának eredménye. Szűcs Ferenc: Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál a predestinációtan és az ekklezológia tükrében. In: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009,84.

²² A kifejezést P. Brown használja életrajzi művében: *Szent Ágoston élete*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 468. Augustinus több, predestinációt is tárgyaló írását a szerzetes közösségeknek címezi. Az első ezek közül a *De correptione et gratia*, amelyet a hadrumentumi szerzeteseknek ír, akik közül többen is Augustinus eleve elrendeléséről szóló gondolataira hivatkozva nem fogadták el vezetőjük intését. Ennek az írásának is az isteni kegyelem szuverenitása a központi gondolata. A kegyelem munkálja az állhatatosságot, s pont az állhatatosság ajándéka az, amely a választottakat (*electi*) megkülönbözteti az elhívottaktól (*vocati*), akik ezt az ajándékot nem kapták meg. A szerzeteseket Augustinus arra tanítja, hogy az intés jelentőségét a kegyelem munkájában kell megérteni és elfogadni. Másik két predestinációs témájú írását – a *De praedestinatione Sanctorum* és *De dono perseverantiae* – a Marseille környéki szerzeteseknek címezve készíti, akik bár egyetértettek azzal, hogy szükség van Isten kegyelmére az üdvösséghez, ugyanakkor felháborodtak Augustinusnak az eleve elrendeléséről szóló tanításán, mert az szerintük értelmetlenné tett mindenféle buzdítást az erényes szerzetesi életre. Vélhetően még a manicheizmus vádja is felmerült bennük, amikor arról hallottak, hogy Isten némelyeket üdvösségre rendel, másokat meghagy a kárhozatban. A két említett írásban Augustinus valójában nem is a predestináció kérdését tárgyalja közvetlenül, hanem azt, hogy a hit Isten ajándéka, kegyelemből van, ahogyan a hitben való állhatatosság is, s az nem az ember akaratának függvénye. Ezzel kapcsolatban lásd még: D. Ogliari: *Gratia et Certamen: The Relationship Between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*. Peeters Publisher, Leuven, 2003.

²³ Feltűnő, hogy mind a *De praedestinatione sanctorum*, mind a *De dono perseverantiae* írásában Augustinus olyan érveket hoz fel, ami azt sugallja, mintha olvasóit a pelagiánusokkal szimpatizálóknak tekintené, holott feltehetően nem voltak azok. Nehéz eldönteni, hogy a korábbi vita tette-e őt gyanakvóvá minden, az emberi akarat és felelősség fontosságát előtérbe állító gondolattal szemben, vagy pusztán arról van szó, hogy érveinek kifejtésében ezek jelentették a kiindulópontot, amivel aláhúzhatta, hogy az üdvözülés oka egyedül Isten szuverén akaratában keresendő. J. Wetsel: Predestination, Pelagianism and Foreknowledge. In: E. Stump, N. Kretzmann (eds.): *The Cambridge Companion to Augustine*. 52.

²⁴ G. Nygren: *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1956, 294.

²⁵ Uo. 138.

teremtésének, megőrzésének és üdvözítésének. Nygren arra a következtetésre jut, hogy Augustinusnál a predestináció kérdése a bibliai hagyományoknak, s különösképpen a kegyelem fogalmának a görög filozófián alapuló metafizikai újraértelmezése nyomán válik problémává.²⁶ S ezzel kétségtelenül meg is találtuk az augustinusi predestinációt az egyik alappilléret.

Augustinus a neoplatonikus emanáció analógiájában gondolkodva a kegyelemben látta Isten és a teremtett világ viszonyának lényegét.²⁷ Isten kegyelme az, amely a teremtett dolgokban és különösképp a lelki, racionális teremtményekben folyamatosan munkálkodik.²⁸ A kegyelem, vagyis az isteni befolyás az, amely által az angyalok és az emberek valamire képesekké válnak. A kegyelem a létezés feltétele, amely nélkül a világ összeomlana.²⁹ Ez a kiindulási pont Pelagiussal folytatott vitájában is. Utóbbival ellentétben Augustinus úgy látja, hogy még a bűneset előtt is csak az isteni kegyelem hatására volt képes az ember a jót akarni.³⁰ A bűn épp e segítő isteni jelenléttől való elszakadás és megfosztottság, a „legfőbb lénytől elvetemedett emberi akarat alacsony megtévelyedése, önmagából kifordulása, s kifelé kívánczossága”.³¹ S bár Isten előre tudta, hogy az első ember elfordul Tőle, a Legfőbb Jótól, előre tudása mégsem jelentette azt, hogy kényszerítette volna az embert eme döntésében.³² Mert ugyanakkor – mondja Augustinus – Isten azt is tudta előre, hogy Ő igazságosan fog cselekedni az emberrel.³³ Arra a kérdésre pedig, hogy Isten miért engedte meg, hogy az ember elforduljon a Tőle, a választ Isten dicsőségében látja. Isten azt akarta, hogy az ember ne saját erejében

²⁶ Uo. 294.

²⁷ A. Fitzgerald, J.C. Cavadini (eds.): *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Eerdmans, Grand Rapids, 1999, 392.

²⁸ Bár a reformáció és különösképpen Kálvin sokat merít Augustinusból, a kegyelem mibenlétének kérdésében eltérően gondolkodnak. Berkouwer mutat rá az alapvető különbségre: a reformáció számára a kegyelem elsősorban nem erő vagy olyan habitus, amely áthatja a lelket, hanem a megigazító Isten felmentő Igéje. G.C. Berkouwer: *Conflict met Rome*. J.H.Kok, Kampen, 1948, 162.

²⁹ A gondolat, hogy Isten, aki egyedül önmagában Létező, a forrása a teremtett dolgok létezésének – meglehetősen elterjedt és gyakran találkozhatunk vele az egyházatyák írásaiban. V.ö.: *Szent Ágoston vallomásai*. (Ford.: Vass József), Szent István Társulat, Budapest, 1995. I.2-3

³⁰ „Az első ember nem részesült olyan kegyelemben, ami által sosem akart volna rossz lenni; de az kétségtelen, hogy olyan kegyelemben részesült, amel mellett sosem lett volna a rossz, ha ebben meg akar maradni, ám amely nélkül még szabad akarata révén sem lehetett volna jó, bár a kegyelemtől szabad akarata révén le tudott volna mondani.” *De correptione et gratia*. 11.31. In: Szent Ágoston: *Írások a kegyelemtől és az eleve elrendelésről* (Ford.: Hamvas Endre), Károli Gáspár Református Egyetem/ L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015.

³¹ *Szent Ágoston vallomásai*. VII.16.

³² „Nem kell elvetnünk az akarat szabad döntését az Isten előre tudásához való ragaszkodás mellett, vagy pedig nem kell megtagadnunk Istennek a jövőre vonatkozó előre tudását... Nem azért vétkezik az ember, mert Isten előre látta, hogy vétkezni fog. Éppen ezért kétségtelen, hogy az bűnös, aki vétkezik. Ugyanis az, akinek az előre tudása csalhatatlan, úgy látta, hogy nem a végtet, nem a véletlen, nem valami más következtében, hanem saját magától fogja a bűnt elkövetni.” Szent Ágoston: *Isten városáról*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2005, I. kötet. V,10.

³³ *De corrept. et grat.* 12.37.

dicsőüljön meg, hanem Őbenne, aki munkálja az emberben az akaratot.³⁴ Ez azt jelenti, hogy még a megromlott emberben is feltételezni kell az isteni jelenlétet és cselekvést. Ennek a munkálkodásnak az eredménye a Krisztusba vetett üdvözítő hit, amely Isten ajándéka. Az, hogy ez az ajándék kinek adatik, az Isten örökkévaló rendelkezésében gyökerezik. Ahogyan a predestinációt Augustinus definiálja: „a predestináció a kegyelemre való felkészítés, míg a kegyelem maga az ajándék”.³⁵

Az embernek a kegyelemtől való függősége és kiszolgáltatottsága meghatározó Augustinus egész teológiai gondolkodására nézve. E nélkül értelmét veszti a megváltás evangéliumi üzenete. Az isteni kegyelemtől függetlenített, önálló ember reális képtelenség számára, mivel önmagától nem is létezhetne az ember. A kegyelemtől való függőség szükségszerű. És ha ez igaz az első, büntelen és szabad döntéssel rendelkező emberre nézve, mennyivel inkább az Istentől elfordult, a bűn és halál fogságában vergődőre. Ádám az emberi természet teljességét foglalta magába, benne minden ember vétkezett, s utána mindenki már, mint ítéletre méltó, a *massa perditionis* tagjaként jön a világra. A bűn – ami az Istentől való elfordulás – azt eredményezte, hogy az ember ismerete elhomályosodott, figyelme az alacsonyabb rendű dolgok felé fordult, s vele az Isten iránti szeretet akarata is meggyengült.

A Szentlélek különösen hatékony kegyelmi munkája révén kapja az ember a hit ajándékát, az elme világosságát és az akaratában megjelenő szeretetet. E különleges isteni beavatkozás nélkül az ember képtelen a boldog életre, s az egyetlen dolog, ami enélkül járna neki: az ítélet. A hit Isten feltétel nélküli ajándéka. „Maga a hit a hívőt megkülönbözteti a hitetlentől”,³⁶ a kegyelem és az ítélet pedig magában az akaratban jelenik meg.³⁷ Ennek semmilyen más oka nincs, mint Isten örökkévaló rendelkezése, aki már a teremtés előtt eldöntötte, kiknek adja a hit ajándékát – munkálva ugyanakkor akaratukat is, hogy a jót akarják –, és kiket hagy meg a harag edényeiként a bűnben az igazságos ítéletre. A kérdés, mi alapján állítja mindezt Augustinus? Milyen érvet tud felhozni ellenfelei és bírálói számára, hogy nem az ember döntésén múlik az üdvösség, sokkal inkább a mindent megelőző isteni döntés az emberi igenlés feltétele?

S ezen a ponton érkezünk el Augustinus predestinációról vallott nézetének második, motívumához, a tapasztalati érvhez. Az emberi életben bekövetkező eredmény visszafelé

³⁴ *De corrept. et grat. uo.*

³⁵ *De praedest. sanct.*. 10.19. In: Szent Ágoston: *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről.* (Ford.: Hamvas Endre), Károli Gáspár Református Egyetem/ L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015.

³⁶ *De praedest. sanct.* 5.10.

³⁷ *De praedest. sanct.* 6.11.

igazolja Isten szándékát.³⁸ Mi sem bizonyítja számára ékesebben a predestináció tényét, mint az, hogy míg némelyek engedelmes szívvel fogadják az evangéliumot és hisznek, mások megkeményített szívvel ellenállnak.³⁹ Augustinus ebben a kérdésben egyértelműen fogalmaz: „A kemény szív sem utasíthatja vissza azt a kegyelmet, amit az isteni bőkezűség titokzatos módon az emberi szívnek ajándékoz, hiszen, éppen azért kapjuk, hogy először is megszűnjön a szív keménysége”.⁴⁰ Isten elhívásának hatékonyságához kétség nem férhet. Isten akarata abszolút. Augustinus nagyon jól érzi, hogy a tapasztalat alapján nagy szakadék tátong Isten elhívása és választása között. Mivel a kegyelem forrása Isten maga, ezért annak hatása bizonytalan kimenetelű nem lehet. Óvakodik attól, hogy bármilyen mértékben is az embertől tegye függővé Isten akaratának célba érését. Ezért inkább Isten elhívásában különböztet meg kétfélet. Más az általános elhívás, melynek célja az, hogy a predestinált hívők mindenképp megszólíttassanak, és más a speciális elhívás, amellyel ez emberek hívökké lesznek.⁴¹

A gondolat már korábban, a *De diversis questionibus ad Simplitianum*-ban is felbukkan. Ott kifejti, hogy Ézsau elhívásában nem az elhívás módja vall kudarcot, hanem Isten őt nem úgy hívja, hogy üdvözítő hitre jusson. A kiválasztásnak nem oka, hanem következménye a hit. Ezért ha Isten akarná, hogy azok is Krisztushoz jöjjenek, akik a keresztet bolondságnak tartják, akkor ezek az emberek biztosan Krisztushoz mennének.⁴² Nem nehéz észrevenni, hogy mindez kapcsolódik saját megtérési élményéhez és hitbeli tapasztalataihoz, lelki vívódásaihoz. Augustinus ugyanis a hitehagyás okát is Isten akaratában látja. Ha a hit Isten munkájának eredménye és ajándék, akkor a hit megszűnése is valamely isteni ajándék hiányával magyarázható, nevezetesen azzal, hogy a hitét elhagyó nem kapta meg az állhatatosság ajándékát, amely által nem lett volna képes elfordulni a hittől.⁴³ Mivel Augustinus a kegyelem ajándékát a tapasztalat felől véli beigazolódni, azért juthat arra a következtetésre is, hogy a hívő ember egészen halála pillanatáig nem rendelkezhet azzal a bizonyossággal, hogy Isten eleve elrendelte őt az

³⁸ Barth élesen kritizálja ezt a megközelítést, amely szerinte a Szentírás kijelentéseit Isten eleve elrendelésével kapcsolatban nem lehet pusztán empirikus jellegű tapasztalatokkal igazolni. K. Barth: *Church Dogmatics*, II/2., T&T Clark, Edinburgh, 1957, 38.

³⁹ *De praedest. sanct.* 8.14; 8.16.

⁴⁰ *De praedest. sanct.* 8.13.

⁴¹ „Isten ugyanis azért hívja el a sok eleve elrendelt fiát, hogy az ő egyetlen eleve elrendelt Fiának tagjaivá tegye őket, de nem azzal a hívással, amivel azokat is hívta, akik nem akartak elmenni a mennyegzőre,... hanem azzal a hívással szólítja a kiválasztottakat, amit az Apostol pontosan meghatározott, amikor azt mondta, hogy ő maguknak a meghívott zsidóknak és görögöknek hirdeti Krisztust, Isten erejét és Isten bölcsességét.” *De praedest. sanct.* 16.32.

⁴² *De praedest. sanct.* 8.14.

⁴³ *De dono perseverant.* 5.9; 6.10.

üdvösségre. Augustinus tehát – az elhíváshoz hasonlóan –, a kegyelem ajándékában is kétfélet különböztet meg. Az egyik az, amely által a hívők megtérnek, megkeresztelkednek, és mégis elbuknak; a második pedig az, amelynek erejével a hitben mindvégig megmaradnak.⁴⁴ Kérdés persze az, hogy a Szentírás bizonyágtétele alapján igazolható-e ilyesfajta szétválasztás? Egyáltalán beszélhetünk-e kijelentett hitigazságról az eleve elrendelés kapcsán, ha e mögött Isten titkos akarata áll?

Az állhatatosság említése kapcsán úgy tűnhet, mintha Augustinus számára a predestináció tulajdonképpen egy olyan elv lenne, ami magyarázatot szolgáltat nemcsak az emberi természet mibenlétére, hanem az egész földi történelemre is. Ám a predestinációt mégsem pusztán oksági elvként használja, ahogyan azt a középkortól kezdve számtalan dogmaitkai írásban látjuk, hanem mindent szoteriológiai kontextusba helyez. Isten akarata, hogy kegyelmes legyen, elválaszthatatlan attól, hogy ezt Krisztusban akarja. Ezzel elérkeztünk az augustinusi predestinációtan harmadik fundamentumához, a szoteriológiához.

Az első Ádám szabad akarattal rendelkezett és segítséget is kapott arra, hogy megmaradjon a jó akaratban, ha úgy akarja. Nem rendelkezett azonban az állhatatosság ajándékával, amely megakadályozta volna, hogy a jótól elforduljon, így ő szabad döntése nyomán Istentől elfordulva a bűn fogságába esett. A bűnre való képesség hiányának ajándékát Krisztus kapta meg, akinek isteni természete garantálja, hogy nem fordul el a Legfőbb Jótól, ugyanakkor vele együtt azok is, akiket Isten eleve elrendelt, hogy Krisztusnak tagjai legyenek. Krisztusnak pedig azok adattak, akik az örök életre rendeltettek. Ezek közül egy sem vész el és nem fejezi be az életét úgy, hogy a jótól a gonosz felé fordul, mert azzal a céllal adattak Krisztusnak, el ne vesszenek, hanem örök életük legyen.⁴⁵

Bár Augustinus kifejezetten szoteriológiai művet nem írt, egész teológiai gondolkodására jellemző a Krisztus-központúság. S ugyanez érvényes az eleve elrendelésről szóló tanítására is, hisz amint azt a később Kálvin által átvett idézetből is megtudhatjuk: „A predestináció és a kegyelem legfényesebb világossága maga a Megváltó”.⁴⁶

Krisztusnak, mint Közbenjárónak a személye több szempontból is foglalkoztatja Augustinust a predestinációval kapcsolatban. Abban, hogy magára vette az emberi

⁴⁴ *De corrept. et grat.* 8.18-19.

⁴⁵ *De corrept. et grat.* 9.21.

⁴⁶ *De praedest. sanct.* 15.30.

természetet és Istenemberré lett, Isten kegyelmi aktusa nyilvánul meg. Önmagában egyesíti az elidegenedett embert és az istenséget, amelytől az ember abszolút módon függött és helyreállította az ember rendeltetését is, Isten dicsőítésére. A Fiúisten küldetésének egyik feladata, hogy a transzcendens Istent érthetővé tegye a teremtett elme számára. „A sötétség az emberek nehézkes értelme, a rendetlen vágyak és a vak hűtlenség. Az Ige, aki által minden lett, gyógyítani akarta azt, ezért testté lett és közöttünk lakott. Megvilágosításunk azáltal megy végbe, hogy részesedünk az Igében, aki az emberek világossága. Erre a részesedésre képtelenek és alkalmatlanok voltunk, a bűn szennye miatt. Ezért meg kell tisztítani bennünket. A bűnösök és az elbizakodottak megtisztulása az igaznak a vére és az isteni személy megalázkodása által ment végbe. Azért, hogy Istent szemléljük – amire természetünknel fogva nem vagyunk képesek –, Isten olyanná lett, mint amilyenek természetünknel fogva vagyunk, kivéve bűnös állapotunkat. Természetünknel fogva különbözünk Istentől, emberek vagyunk, de bűneink miatt nem vagyunk igazak. Ezért Isten igaz emberré lett, aki közbenjár Istennél a bűnös emberért. Az igaz nem illik a bűnöshöz, de az ember illik az emberhez. „Ezért amikor emberi természetben hasonlóvá lett hozzánk, akkor megszüntette bűnünkből származó különbséget, s amennyiben részese lett halandó emberségünknek, annyiban részesévé tett istenségének.”⁴⁷ Isten Fiának testetöltéséből következik, hogy Krisztus váltságáhalála elégséges volt minden ember bűnének kiengeszteléséért. Az engesztelés érdemének univerzális jellege azonban nem jelenti azt, hogy mindenki üdvözlne vagy Isten mindenkit üdvözíteni akarna.

A Fiúhoz csak az megy, akit az Atya neki ad. Az ilyen ember azonban teljes bizonyossággal elmegy Krisztushoz, mert a benne munkálkodó kegyelem legelőször is elveszi a szív keménységét.⁴⁸ S a Közbenjáró az, akiben az üdvösség kegyelmi jellege leginkább megmutatkozik, hisz – mint Augustinus hangsúlyozza – születése előtt Krisztus semmi olyat nem tett, ami alapján kiérdemelte volna, hogy ő Isten Fia lehessen.⁴⁹ Ugyanazon kegyelem által van, hogy minden ember hite kezdetétől keresztyénné lesz, amely kegyelem által volt, hogy amaz egy ember születésétől kezdve Krisztus legyen. A szentek eleve elrendelésében ugyanazon isteni akarat és kegyelem nyilvánul meg, ami legkülönlegesebb módon a Szentek Szentjében mutatkozott meg. Jézus arra volt rendelve, hogy ő, aki test szerint Dávid Fia, Isten Fia legyen a megszentelés Lelke által, mivel Szentlélektől és Szűz Máriától született. És ahogyan egy ember arra rendeltett, hogy a mi

⁴⁷ A. Augustinus: *A Szentháromságról*. Szent István Társulat, Budapest, 1985. IV.2.

⁴⁸ *De praedest. sanct.* 8.13.

⁴⁹ *De corrept. et grat.* 11.29. *De praedest. sanct.* 15.30.

Fejünk legyen, így mi sokak arra rendeltettünk, hogy az Ő tagjai legyünk.⁵⁰ A Közbenjáró által tudatja Isten, hogy akiket vére által megment a gonosztól, azokat örökre jóvá teszi.

Láthatjuk mindezekből, hogy Augustinusnál Krisztus predestinált voltának egyik lényege, hogy az érdemekkel nem rendelkező ember arra rendeltetett, hogy Isten Fia legyen és benne választassanak ki a szentek. Azonban nem csak a Közbenjáró embersége felől közelíti meg a kérdést. Sokat foglalkozik azzal is, hogy Isten Fia emberré léételének elrendelése megegyezik Isten örökkévaló szándékával. Számtalan helyen hangsúlyozza olvasói számára, hogy Isten nem csak előre látta és előre elrendelte Krisztus személyét, hanem Ő maga is ez a személy.⁵¹ Az inkarnálódott Isten Fia az örökkévaló Ige realitása a történelemben. Isten időt megelőző szándékának időbeli megvalósulása Krisztus. Ahogyan a Vallomásokban írja: „Igédben tehát semmi sem múlik vagy következik, mert lényege szerint halhatatlan és örökkévaló; – következőleg veled-egy – örök Igédben együtt és örök módon mondasz mindent, amit mondasz; benne történik minden, amit azért mondasz, hogy meglegyen; – nem másként, hanem igéd útján cselekszel, de nem egyszerre és nem örök módon válik valósággá, amit igédben cselekszel.”⁵²

Augustinust foglalkoztatja az örökkévalóság és időbeliség feszültsége, illetve az, hogyan kapcsolódik egymáshoz Isten örökkévaló rendelése és annak időben való megvalósulása. Az Isten városáról XII. könyvének 16. fejezetében a Tit 1,2-3 alapján arra keresi a választ, hogy kell értenünk Isten ígétét az örök élet felől, amely az „örök idők”⁵³ előtt mondatott ki. Sőt – folytatja kérdést –, hogy tett Isten ígétet az embernek, mielőtt az ember létezett volna? Következtetése pedig az, hogy ez nem jelenthet mást, minthogy ezt Isten a maga örökkévalóságában és a Vele együtt örökkévaló igéjében már elrendelte és rögzítette. Krisztus és az ő testének elrendelése tehát az örökkévaló Igében történik.

Augustinus még nem annak a generációnak a képviselője, amelyik mindent a kiválasztás és predestináció princípumából akart magyarázni. És a generációs különbséget meghaladó másik oka ennek a történeti és szoteriológiai fókusz. A predestináció válasz arra kérdésre, hogy miért és hogyan cselekszik Isten az emberiség és az egyén életében. Az

⁵⁰ *De praedest. sanct.* 15.31. Augustinus számára fontos az ekkléziológiai aspektus. Istenhez csak Krisztus embersége által mehetünk. Krisztus pedig felajánl minket, mint az Ő testét, áldozatul Istennek. Ezért, hogy az ő testéhez tartozunk, az Egyház tagjának is kell lennünk.

⁵¹ „Ennélfogva az Isten és az ember közötti igaz közbenjáróvá amennyiben „szolgai formát véve” föl, az „ember Jézus Krisztus” lett, aki az Atyával együtt fogadta el az áldozatot, mikor Istennek formájában volt. Azonban a ’szolgai formában’ inkább áldozattá akart lenni, mint áldozatot elfogadni...” Szent Ágoston: *Isten városáról* (Ford.: Földváry Antal). Kairosz Kiadó, Budapest, 2005, X,20.

⁵² *Szent Ágoston vallomásai.* XIV.7.

⁵³ A probléma, amire itt Augustinus utal, hogy bár örök időről beszél Isten, az azonban nem Istennel azonos módon örökkévaló, hiszen Ő teremtette az időt.

eleve elrendelésről épp ezért csak, mint a Krisztusban való kiválasztásról beszél és Isten „igenje” mellett nem áll egy ugyanolyan súlyú „nem”. Csak az eleve elrendelés, amely a Krisztusban történik, és óvakodik attól, hogy a kárhozat okát Isten abszolút elrendelő akaratában keresse. Mindez teljesen érthető is, hisz ő arról akarja olvasóit meggyőzni, hogy a hit, az akarat és az állhatatosság nem az ember természetének sajátjai, hanem Istennek olyan ajándékai, amelyeknek odaadásáról már a teremtés előtt döntött Krisztusban, a testté lett Igében. S az egyetlen emberi reakció erre a csodálat és meghódolás lehet.

Augustinus és támogatói elérték, hogy Pelagius tanításait az egyház több zsinaton is elítélje, ez azonban nem jelentette álláspontjának teljes körű elfogadását. Jól látszik ez egyrészt abból, hogy a korabeli zsinatok az isteni kegyelem és az emberi szabad akarat kérdésében az augustinusi tanítást csak mérsékelt formában képviselik. Bár a kegyelem elsődlegességét hangsúlyozzák, a predestináció kérdése szinte már tabunak számít. Azokat pedig, akik azt radikálisan tovább gondolták, véleményük visszavonására kényszeríti az egyház. Ugyanakkor azt is láthatjuk, hogy milyen következményekkel jár az eleve elrendelés augustinusi tanítására nézve az, ha a predestinációt elsősorban Isten abszolút akarataként definiálják, és emellett a szoteriológiai és ekkleziológiai szempontok mellékesekké vagy legalábbis funkcionálissá válnak.

Az első, akinél láthatjuk ezt a fajta hangsúlyeltolódást, Lucidus, gall származású szerzetes, Augustinus kortársa. Lucidus nagy lelkesedéssel teszi magáévá a hippoi püspök kegyelemről és eleve elrendelésről szóló tanítását, azonban tőle eltérően már azt állítja, hogy Isten nem csak az üdvösségre kiválasztottakat rendelte előre, hanem azokat is, akik a kárhozatra jutnak.⁵⁴ A keresztyén teológia történetében először ekkor hangzik el a predestinációval kapcsolatban az az állítás, hogy az lényege szerint kettős, *gemina*.

Amit Lucidus képvisel, az tulajdonképpen szinte minden szoteriológiai és ekkleziológiai jellegtől megfosztott fatalista világértelmezés, amely sokkal közelebb áll a manicheusok tanításához, mint Augustinuséhoz. Itt az isteni „igen” és „nem” egyforma erővel és hangsúllyal hangzik el. S mindjárt érthetővé válik azonban Lucidus sokakat megbotránkoztató gondolata, ha látjuk, hogy ez annak az eredménye, hogy az eleve elrendelés alapját egyetlen dologban feltételezi. Az üdvösség és kárhozat egyedüli oka és alapja Isten abszolút és titkos akarata. Akik megmenekülnek, ugyanúgy nem tehetnek semmit üdvösségükért, ahogyan a kárhozatra rendelték sem, sorsuk elkerüléséért. Lucidus

⁵⁴ A.E. McGrath: *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998², 129.

ezzel tulajdonképpen teljes egészében tagadja az emberi akarat szabadságát, túlmenve ezen a ponton Augustinus álláspontján is. A predestináció Lucidusnál nem arról szól, hogy az örökkévaló Isten mit tesz értünk, hanem mit akar az ember számára felfoghatatlan és megmagyarázhatatlan titkos akaratával. Megközelítésének másik logikus és egyben tragikus konklúziója Krisztus személyének és megváltó munkájának redukciója és funkcionálissá válása. Számára Krisztus már nem az emberi természet helyreállítója, nem az, aki „emberré lett, hogy mi istenivé lehessünk”, csupán elhárítja a bűn miatt kialakuló akadályt és csak azon kiválasztottakért adja életét, akiket Isten az üdvösségre rendelt.

Lucidus tanítását az egyház végül elítéli 473-ban az arles-i zsinaton, melynek határozatait később ő maga is aláírja, visszavonva korábbi álláspontját. S bár neve viszonylag ismeretlen maradt a teológiatörténetben, mégis hozzájárult ahhoz, hogy a predestináció körüli viták hosszú időre az isteni és az emberi akarat szuverenitásának határaitól szóljanak,⁵⁵ valamint, hogy Augustinus tanításait az egyház csak bizonyos hangsúlyokkal vallja magáénak.⁵⁶

II.2. IX. századi teológiai vita a predestinációról

A IX. században orbai-i Gottschalk benedekrendi szerzeteshez köthető az a teológiai vita, amely a predestináció kérdését újra a figyelem középpontjába állítja, a karoling birodalom egyik legfontosabb teológiai vitáját váltva ki ezzel. A felületes szemlélő számára úgy tűnhet, hogy az Augustinus-Pelagius vita újraéledéséről van szó, s ebben az esetben Gottschalk képviselné az augustinusi örökséget, míg ellenfeleit

⁵⁵ A tendecia egyik első példája Riez-i Faustus, akit felkérnek arra, hogy az isteni kegyelemmel kapcsolatosan fogalmazzon meg az egyház számára egy, a Lucidusénál elfogadhatóbb álláspontot. Faustus úgy Pelagius, mint Augustinus írásait tanulmányozva elítéli Pelagius és Lucidus álláspontját, majd arra a következtetésre jut, az isteni kegyelem az emberi akarat által vonja az embert az üdvösség felé. V.ö.: Allan D. Fitzgerald, John C. Cavadini (eds.): *Augustine through the Ages*.357.

⁵⁶ A predestinációval és Augustinus tanításával szembeni óvatosság megfigyelhető az 529-ben tartott orange-i (arasiacum-i) zsinat határozataiban is. A zsinat kánonjai kimondják, hogy az ember teljes egészében megromlott az első bűneset alkalmával, s ez az utódokat is érinti; a hit és a jó cselekedetek kegyelmi ajándékok, amelyeket a Szentlélek munkál bennünk, s ezt a kegyelmet nem előzi meg emberi érdem; a kegyelmet a keresztség által kapják a hívek, amely helyreállítja az emberben a szabad akaratot és egyben felelősséget ró a hívőre, hogy Krisztus segítségével megtegyen mindent üdvössége érdekében. V.ö.: John H. Leith (ed.): *Creeds of the Churches. A Reader in christian doctrine from Bible to the present*. Westminster John Knox, Louisville, 1982³, 38kk. Jól érzékelhető, hogy a zsinat, bár vallja az eredendő bűn tanítását, és a kegyelem kizárólagos szükségességét, óvatosan kerüli a kiválasztás és az eleve elrendelés kérdését, eltekintve attól, hogy tévtanításnak tartja azt, hogy Isten bárkit is a kárhozatra rendelt volna. A szoteriológiai szempontok teljességgel hiányoznak a kánonokból és az ekkleziai szempont is a keresztség kegyelem közlő aktusában merül ki. Az isteni kegyelem közvetlenül az emberi akaratot célozza meg.

egyszerűen semi-pelagianusokként lehetne jellemezni, akik elfeledték vagy megtagadták az egyházatya örökségét. Ez a megállapítást azonban nagymértékben árnyalni kell.

Jellemző a korra az Augustinus írásai iránti nagyfokú érdeklődés. Az egyházatya olyan nagy tekintélynek örvend, hogy a vitában résztvevő mindkét tábor nagy részben az ő írásaira hivatkozva igyekszik érveit alátámasztani. A predestinációs vita egyik érdekes mellékszála épp annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mely iratok tekinthetők bizonyosan Augustinus munkáinak. A kérdés relevanciáját és súlyosságát mutatja, hogy többek között Pelagius írásainak másolatai kerültek be a teológiai vérkeringésbe Augustinus és Hieronymus neve alatt. A korabeli kommentárokból így számos alkalommal tűnnek fel az említett egyházatyákra való hivatkozásként Pelagius gondolatai.⁵⁷ A prédikációkban gyakran hangzik el a buzdítás, hogy az ember nemcsak arra szabad, hogy vétkezzen, hanem arra is, hogy ne. Krisztus váltságáhalála univerzális, Isten mindenkit hív az örök életre, de az embernek lehet és kell eldöntenie, hogy igent mond-e a hívásra, vagy visszautasítja azt. Az emberi akarat szuverenitásának – még ha csak korlátolt szuverenitásról beszélhetünk is – hangsúlyozása természetes módon a predestináció fogalmára is hatással van és ez alatt gyakran nem értettek mást, mint Isten előretudását azokról, akik hívására hittel válaszolnak.

S bár mindez azt a látszatot kelti, mintha a korabeli egyház Pelagius örökségében élne, ellentmond ennek az a tény, hogy a korabeli teológusok ugyanakkor egyhangúan vallanak olyan augustinusi tanítást, hogy a bűn Ádám vétke nyomán jött a világba, a bűnt a gyermekek is öröklik szüleiktől, s a keresztségben Isten közli a kegyelmet, amely eltörli az eredendő bűn vétkét. Ahogyan Gumerlock jellemzi e korszak teológusait, inkább lehet őket semi-pelagianusoknak és semi-augustinianusoknak nevezni, attól függően, hogy melyikük hatása hangsúlyosabb teológiai munkásságukban és igehirdetésükben.⁵⁸

Mindezek mellett megváltozik a teológiai kontextus is, amelyben az isteni kegyelem és az emberi szabad akarat viszonya tárgyalásra kerül. Mint már korábban láttuk, az orange-i zsinat azokkal szemben vallja meg az isteni kegyelem befolyását, akik az ember természetes akaratszabadságát hirdetik. A VI. században a kérdés tehát nem is az, hogy van-e szabad akarata az embernek, hanem inkább az, hogy e szabad akaratról, mint az ember természetes vagy az isteni kegyelem befolyása alatti állapotáról beszélünk-e. A zsinat ez utóbbit erősíti meg, s hangsúlyozza, hogy az ember szabad akaratát csak úgy

⁵⁷ Francis X. Gumerlock: Predestination in the Century before Gottschalk. (part 1.) In: *Evangelical Quarterly*. 81.3 (2009), 199.

⁵⁸ Gumerlock (1.): 204.

képzeltjük el, mint a Fiúban és a Fiú által felszabadított akaratot. A zsinat ugyanakkor azt is kimondja, hogy ezt a kegyelmet a keresztség közvetíti.

A IX. században az egyháznak nem kell már bizonygatnia a kegyelem fontosságát. Az augustinusi hagyományon alapuló *gratia infusa* tanítása azt is lehetővé tette, hogy a keresztyén emberre sokkal pozitívabb módon tekintsenek. Míg az V-VI. században azt hangsúlyozták, hogy Isten kegyelmének megerősítése kell az akarathoz, IX. században már a sákramentumok által megerősödött és felszabadított akarat válik fontossá és az, hogy a kegyelem által megerősített hívő mire képes az üdvösség elérése érdekében. Isten kegyelme és munkája mellett fontossá válik az ember felelete, vállalása, erőfeszítése, hiszen a kegyelem épp azt a célt szolgálja, hogy a megkereszteltet alkalmassá tegye arra, hogy meghallja az evangéliumot és maga is hittel munkálja üdvösségét. A sákramentum által közvetített kegyelem azonban nem ellenállhatatlan. A korabeli értelmezés szerint ez mégsem jelenti Isten akaratának bizonytalan kimenetelét, mert az üdvösség ígérete és ajándéka azoké, akiről előre látta, hogy megfelelő módon élnek a kapott kegyelemmel.

Gottschalk ezzel szemben a predestinációt metafizikai kérdésnek tekinti. Gondolatmenetét két apriori megállapításra építi: egyrészt arra, hogy Isten természete és akarata változatlan, valamint a kegyelemnek meg kell előznie az emberi akaratot. Ebből következően az üdvösség oka egyedül Isten szuverén, abszolút akarata és dekrétuma, s mint ilyen, nem áll korrelációban semmilyen időbeli kontingenciával vagy emberi tényezővel. Az örökkévalóságban rendel el némelyeket az üdvösségre, némelyeket a kárhozatra (de nem a bűnre), a történelemben pedig ez az örökkévaló döntés valósul meg. Az emberek – Gottschalk szerint – eredendően két csoportba tartoznak, s az, hogy végük üdvösség avagy kárhozat lesz, nem cselekedeteiktől függ, hiszen ha Isten ezek alapján döntene, akkor befolyás érné, s változás menne benne végbe. Nyilvánvaló, hogy a predestináció és az üdvösség kérdésének ilyen metafizikai, leegyszerűsített ok-okozati megközelítése valójában nem más, mint a valóság determinista értelmezése, ami sokban a manicheizmussal mutat rokonságot. E megközelítés pedig számos következménnyel jár. Egyrészt nagyban leértékeli azt a valóságot, amelyben Isten akarata végbemegy. Így nehéz is bibliai értelemben véve Isten cselekvéséről beszélni a világban, hisz Isten így nem annyira részese a történelmi folyamatoknak, mint inkább tervezője és elrendelője annak a célnak, hogy némelyeket titokzatos döntése alapján üdvözítsen, mások felett pedig ítélkezzen. Másrészt, ha az eleve elrendelés oka Isten örökkévaló és változhatatlan akarata, akkor ez azt is jelenti, hogy e döntésben – a rendelt céltól eltekintve – nincs különbség kiválasztás és elvettetés között. S épp ezért kell Gottschalknak is kettős predestinációról

beszélne, mert a változhatatlan akarat által kimondott „igen” feltételezi a „nem”-et is. Az isteni kegyelemnek itt nincs más funkciója, csak hogy a kiválasztottakat eljuttassa az üdvösségre. Ennek a célnak van minden alárendelve és minden az eszköz kategóriájába kerül, így az is, ahogyan Isten Krisztus halála által az üdvösség útját elkészíti. Gottschalk arra következtetésre jut, hogy Isten nem akarja, hogy minden ember megmeneküljön, ezért Krisztus csak az üdvösségre kiválasztottakért hal meg. A kárhozottakat pedig Isten által előre tudott bűneik miatt predestinálja az ítéletre.

Gottschalk kiindulópontja sok tekintetben hasonlít Augustinus tapasztalati érvére. Míg azonban előbbi Isten abszolút változhatatlan akaratára építi érveit, addig Augustinus számára központi jelentőségű az isteni akarat és döntés időbeli megvalósulása, és ahogyan azt az emberek megtapasztalják. Ebbe beletartozik az is, hogy Isten bizonyos rossz dolgokat bölcs döntése révén felhasznál céljaira,⁵⁹ ahogyan azt is, hogy Ővele úgy találkozunk, mint aki megváltoztatja irántunk való indulatát.⁶⁰ Mégsem Istenben történik változás: „Mert hiszen Ő nem irányítja figyelmét egyik dolgról a másikra, hanem minden változtatás nélkül minden dolgot lát. Úgyhogy az időben végbemenő dolgokat, amelyek még nem jövődöbeliek, hanem a jelenben léteznek, s a múltra nézve már megszűntek, Ő rendíthetetlen és örök jelenlétével egyszerre látja... Mert amint az idő fogalma nélkül ismeri az időt, éppen úgy változtatja az időbeli dolgokat önmaga időben való megváltozása nélkül.”⁶¹ Míg Augustinusnál a predestináció arról szól, hogy Isten „mindig is” meg akarta menteni kegyelme által a Krisztusban kiválasztottakat, ahogyan az be is következik, addig Gottschalk számára ez a fogalom egy leegyszerűsített ok-okozati értelmezése a világnak, s rideg determinizmusával az evangélium üzenete helyett az elkerülhetetlen végzetet hirdeti.

Amikor Gottschalk hirdetni kezdi gondolatait a kettős predestinációról, akkor nem az kelt felháborodást a korabeli teológusok körében, miszerint Isten ellenállhatatlanul némelyeket az üdvösségre rendel,⁶² hanem az, hogy másokat a kárhozatra.⁶³ A korabeli

⁵⁹ „ Sok minden származik a gonoszoktól, ami Isten akaratával ellentétes, ámde akkora az ő bölcsessége és hatalma, hogy mindaz, ami akaratával látszólag ellenkezik, olyan végkifejlet vagy cél felé tart, amiről Isten előre tudta, hogy jó és igaz.” Szent Ágoston: *Isten városáról*. (Ford.: Dér Katalin, Heidl György), Kairosz Kiadó, Budapest, 2009, XXII.2.

⁶⁰ Uo. 454.

⁶¹ Szent Ágoston: *Isten városáról*. (Ford.: Földváry Antal), Kairosz Kiadó, Budapest, 2006, XI.21.

⁶² Gottschalk nem áll egyedül a kora-középkorban nézetével, miszerint az üdvösség Isten ellenállhatatlan szuverén akaratának és rendelésének következménye. A kérdés már egy évszázaddal korábban is felbukkan prédikációkban, kommentárokbán, kisebb teológiai csatározásokban szerte Európában. Miután azonban Gottschalk maga csak olyan nagynevű tekintélyekre hivatkozik, mint Augustinus vagy Nagy Gergely – így nehéz megítélni, hogy gyakoroltak-e rá bármiféle hatást ezek az írások. Gumerlock: *Predestination in the Century before Gottschalk* (part 2.). In: *Evangelical Quarterly*. 81.4 (2009), 319-337.

⁶³ Gottschalk szerint még az elvettetés sem Isten előretudásán alapszik, hisz akkor Isten az ember cselekedeteitől függene. S bár az elvettetésről, mint igazságos ítéletről beszél, maga is látja – és ezért el is

egyházi tanítók ebben nem vélték mást kihallani, mint azt, hogy Isten taszítja a kárhozatra a bűnösöket. E váddal szemben Gottschalk és a tanításával szimpatizálók különbséget tettek aközött, amit Isten szerez és elrendel, valamint aközött, amit csak elrendel, de annak nem szerzője. Így módon Isten szerzője és elrendezője a jónak, a rossznak azonban csak elrendezője, nem szerzője.⁶⁴ Hincmar számára – aki Gottschalk teológiai vitapartnerre volt – azonban még ez sem elfogadható mértékű megkülönböztetés, ezért ő eleve elrendelés és előretudás között tesz alapvető különbséget. Ezek szerint Isten előre ismerte azokat, akik a kegyelem által a hitben megállnak és ezeket eleve el is rendelte, míg a többiekéről előre tudta, hogy gonoszok lesznek és őket meghagyta bűnös állapotukban.⁶⁵ A Hincmar vezette quiercy zsinat – amely Gottschalkot elítélte – később ugyanezt az álláspontot fogadja el a predestinációval kapcsolatban, emellett teljességgel elutasítja a kárhozatra rendelés gondolatát, különbséget téve az ítéltre rendelés és az ítélet elrendelése között.⁶⁶ A megfogalmazás nem elégíti ki a korabeli teológusok mindegyikét. Lyoni Florus szerint az eleve elrendelés ilyen magyarázata nem veszi tekintetbe a kegyelem elsődlegességét a kiválasztásnál, márpedig a kiválasztás a kegyelem maga, tekintet nélkül az érdemekre. Az sem teljesen világos a kánonok kapcsán, hogy a kegyelem által az ember természet szerint válik szabaddá cselekedeteiben, vagy ez megromlott természete ellenére kapott kegyelem?⁶⁷

A felismerés, hogy a predestináció Isten változatlan akaratából és természetéből következik, Gottschalkot komoly szoteriológiai következtetésekre indítja. Augustinushoz hasonlóan vallja, hogy Krisztus öröktől fogva arra lett rendelve, hogy Isten Fia legyen, minden megelőző érdem nélkül. Ennek célját pedig Krisztus váltságahalálában látja. Ebben nem is tér el Hincmar véleményétől. Amiben azonban már eltér, az annak a kérdése, hogy vajon a Megváltó általában a bűnös emberért halt-e meg, vagy csak a kiválasztottakért?

veti – annak a lehetőségét, amely szerint az elvettetés alapjául szolgáló rosszat Isten szerezte volna. Sőt, maga az igazságos elvettetés is éppúgy jó Isten részéről, mint az életre rendelés, Ő csak jó dolgokat rendel el. K. Dijk: *Om het eeuwig welbehagen*. N.V. Dagblad en Drukkerij de Standaard, Amsterdam, 1924. 60.

⁶⁴ J. Pelikan: *The Christian Tradition. A History of Development of Doctrine*. vol.3., University of Chicago Press, Chicago, 1978, 88. Ez sok tekintetben egybeesik Augustinussal, aki szerint a kegyelem hiánya a bűn büntetése, hiszen az ember szabadon fordul el a büntől, míg akik kapják, azok érdemtelenül részesülnek ez ajándékban.

⁶⁵ Az érvelés egy szintén Augustinusnak tulajdonított, ámde a 6. századból származott írásból származik. Lásd: J. Pelikan: 86.

⁶⁶ A 849-ben Gottschalk tanításai miatt összehívott zsinat 4 kánonját az alábbiak szerint lehet összefoglalni: 1. Isten előretudása alapján kiválasztotta azokat, akiket az örök életre rendelt, akikről pedig tudta, hogy el fognak veszni, azokat kárhozatban hagyta igazságos ítéleteként. 2. A kegyelem szabaddá teszi az akaratot a jóra. 3. Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön. Akik megmenekülnek, azok a kegyelem által menekülnek meg, akik elvesznek, azok a saját hibájukból vesznek el. 4. Krisztus minden emberért meghalt, akik nem menekülnek meg általa, azok azt saját hitelenségüknek köszönhetik. McGrath: 132k.

⁶⁷ J. Pelikan: 82.

Gottschalk szerint változhatatlan akarata által némelyeket az üdvösségre rendelt, akik semmiképp nem vesznek el, ezért a kiengesztelés áldozata bennük és csak bennük hatékony. S mivel a kiengesztelés más célt nem szolgálhat, mint a választottak üdvözítését, ezért arra a következtetésre jut, hogy Krisztus csak a választottakért halt meg. Teológiai ellenfelei úgy látták, hogy ezzel az egyház egyik alaptanítását ingatja meg. Mert helyénvaló azt állítani, hogy Krisztus halála nyomán nem mindenki menekül meg, egészen más azonban azt feltételezni, hogy Krisztus nem is szenvedett mindenkiért.⁶⁸ Hincmar egyenesen úgy fogalmaz: ha Krisztus nem halt meg mindenkiért, akkor Isten válik bűnössé, mert engedett némelyeket elveszni.⁶⁹

A IX. századi predestinációs vitából jól látszik, hogy ha a predestináció alapján egyedül Isten változhatatlan természetét és akaratát tekintjük, az számos problémát vet fel. Az abszolút akarat és az ebből következő *decretum absolutum* gondolata oly mértékben leszűkíti Isten és a világ kapcsolatát, s ezzel az evangélium lényegét is, hogy a predestináció szinte már fátum jelleget ölt, s mivel az ember Isten akaratán túl más alapot nem lát a kiválasztásra és elvettetésre, ezért Istent félelmetesnek, döntését szeszélyesnek és rettenetesnek érezheti. S bár Gottschalk Augustinus nyomdokain járva az emberi érdemekre épülő üdvösség és kegyesség ellen szól, Isten szuverén kegyelmét hangsúlyozva, kérdés, hogy nem szűkíti-e le e kegyelem körét túlságosan, mikor azt csak a kiválasztottak üdvözítésének munkájaként tekinti.⁷⁰

Gottschalknak és tanításának elítélése ellenére az augustinusi örökség továbbra is szerves részét képezte a középkori, skolasztikus teológiának. Ebben a tekintetben különösképp kiemelkedik Aquinói Tamás munkássága, aki sajátos módon építi be teológiai rendszerébe az egyházatya predestinációról szóló tanítását.

II.3. Aquinói Tamás

Aquinói Tamás kétségtelen érdeme, hogy felismerte egy olyan rendszer szükségét, amely a teológiai érvelés eszköze is lehet. E rendszer megalkotásában Arisztotelészre támaszkodik, legalábbis addig, míg az kompatibilis a keresztyén igazsággal. Ennek az eredménye egy olyan rendszer lett, amelyben minden teremtett, véges létező az örökkévaló

⁶⁸ J.Pelikan: 91.

⁶⁹ McGrath, *Iustitia Dei*. 133.

⁷⁰ Kuypers szerint hasonló történik a reformáció idején is, amikor a teológusok a predestináció kapcsán csak a különös kegyelmet hangsúlyozzák. A. Kuypers: *De gemeene gratie*. (II.d.), J.H. Kok, Kampen, 1932, 95.

személyes Istentől nyerte el létét és potenciálját.⁷¹ A teremtett dolgok létének és tevékenységének célja pedig Isten szolgálatára és dicsőségére irányul.

Aquinói Tamás szoros összefüggésben tárgyalja Isten örökkévaló és időbeli cselekvésének viszonyát. Egész teológiai rendszerére jellemző az üdvtörténeti jelleg, s ezt jól tükrözi a *Summa Theologiae* struktúrája is.⁷² Isten az, aki mindennek kezdete, alapja, akitől minden kiindul, s akihez végül minden megérkezik, eléri célját, nevezetesen az üdvösséget, ami az Istennel való egyesülés. Aquinói ebből kifolyólag a predestináció kérdését egyrészt az I. könyvben az Isten bölcsességéről, akaratáról, szeretetéről és gondviseléséről szóló fejezetek után tárgyalja, majd újra érinti a kérdést a III. könyvben, ahol Krisztus kiválasztásáról, eleve elrendeléséről ír. E strukturálásból is arra lehet következtetni, hogy jóllehet Aquinói számára a predestináció oka Isten szuverén akarata, ez az akarat azonban semmiképp sem nevezhető szeszélyesnek. Az eleve elrendelés elválaszthatatlan Isten bölcsességétől és a Szentháromság szeretetközösségétől, amely az istenség létmódja. Ez határozza meg Isten és a teremtett világ viszonyát is, mert ez azt jelenti, hogy az emberek nemcsak szeretetből, hanem szeretetre lettek teremtve, s ezt elérve lehetnek önmaguk.⁷³ Istenben ennek a célnak az ideája, rendje és akarása a predestináció lényege, s ezért része Aquinói szerint ez a gondviselésnek, amely nemcsak egyetemesen, hanem egyedileg is lehetővé teszi ennek a célnak az elérését a gondolkodó teremtmények számára,⁷⁴ és amely egyúttal meghaladja természetes képességeiket. Isten természetének, létmódjának és az eleve elrendelés dekrétumának összekapcsolás – mint látni fogjuk – Arminius érvelésének is sarkalatos pontja lesz. Ezen a ponton kétségtelen Aquinói hatása Arminius teológiai gondolkodására.

Az eleve elrendelés kibontakozása az időben Aquinói szerint nem jelent determinizmust, sem nem fosztja meg az értelmes lényeket szabad akaratuktól, mivel a szabad akaratú cselekedetek maguk is visszavezethetők Istenre, mint okra, s ezért is szükséges, hogy azok is, amelyek szabad akaratból jönnek létre, alá legyenek vetve az

⁷¹ H. Cuncliffe-Jones (ed.): *A History of Christian Doctrine*. T&T Clark, Edinburgh, 1997, 271.

⁷² A *Summa* szerkezete követi az üdvtörténet 4 korszakát. Miután általánosságban tárgyalja a teremtést, áttér az angyalok, majd az emberek teremtésére. A *Summa* I/1 végül az antropológiával foglalkozik. Az I/2 az emberi cselekvés princípiumai és következményei felé fordul, beleértve a bűnesetet és a kegyelemre szorultságot. Ez készíti elő a második rész kegyelemről szóló tanítását. A harmadik, befejező rész Krisztus személyét és munkáját tárgyalja, aki által a kegyelem természetfeletti állapotába kerülhetünk, és ez által a negyedik, a dicsőség állapotába. N.M. Healy: *Thomas Aquinas: Theologian of the Christian Life*. Ashgate Publishing, Burlington, 2003, 79.

⁷³ J. Dool: Predestination, Freedom, and the Logic of Love. In: *LOGOS* 11/3, (2008), 122.

⁷⁴ Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare. Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae.*, (Ford. Tudós-Takács János), Telosz Kiadó, h.n.1995, I/2, q.23. a. 1. (Továbbiakban *ST*) Lásd még: J.P. Wawrykow: *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*. Westminster John Knox, Louisville, 2005, 118k.

isteni gondviselésnek.⁷⁵ Ez nem jelent feltétlenül közvetlen beavatkozást, „az isteni gondviselés ugyanis az okozatait a másodlagos okok tevékenységei által hozza létre”.⁷⁶ S bár Aquinói úgy tartja, hogy a mennyei dicsőséget érdemek által nyeri el valaki, azonban ez nem lehet oka és alapja az eleve elrendelésnek, csupán okozata.⁷⁷ A predestináció Isten kegyelmi aktusa. Éppen ezért különbség van az üdvösség szempontjából sajátos ok és az általános ok között. Az üdvösség sajátos okát maga a predestináció idézi elő – ez pedig a kegyelem és az érdemek jelenléte az üdvözültben. Általános értelemben azonban csak Isten az oka az üdvösségnek.⁷⁸ Isten szuverenitása Aquinói szerint azt is jelenti, hogy helytelen az elvettetés okát csupán az elvetettekben keresni. Ez azt feltételezné ugyanis, hogy az elvettetés azért történik, mert Isten előre látja az elkövetett bűnöket, s e tudás alapján ítélkezik. Ez azonban Isten tudásának és akaratának szétválasztását jelentené. Ezzel szemben Aquinói azt kívánja hangsúlyozni, hogy nemcsak az üdvözítés gondolata van meg Istenben, hanem akarva cselekszi is azt. Ily módon a predestinációt a gondviselés speciális formájának tekinti, hisz az nem mindenféle cselekedetre vonatkozik, hanem csak azokra, amelyek üdvösségre vagy elvettetésre vezetnek. E két utóbbi fogalmat egyébiránt nem tekinti ugyanazon rendelés két oldalának. A minőségi különbség a kettő között abban nyilvánul meg, hogy az üdvösségre vezetést sokkal kiválóbbnak tekinti, míg a formális különbség az, hogy míg az üdvösségre rendelés Isten hatékony cselekvésének eredménye, az elvettetést inkább az isteni kegyelemtől való elhagyatottsággént értelmezi.⁷⁹ Erre az érvelésre talán csak az vet némi árnyékot, hogy az elvetettek is elérik előre meghatározott céljukat, még ha ez azt is jelenti, hogy megtagadják Istent.

Természetes módon megfogalmazódik a kérdés, hogy amennyiben a predestináció az általános gondviselés része, miért nem éri el mindenki az ideális célt, az üdvösséget? Ennek indoklása érdekében Aquinói ismét a predestináció alapjára mutat rá. Az eleve elrendelést „logikailag megelőzi a kiválasztás és a kiválasztást a szeretet”.⁸⁰ Ha az eleve elrendelés okára kérdezzük rá, akkor az a szeretet, amely mindent megelőz – szemben az emberi szeretettel, amely mindig reakció valamely tetre – s amely létrehoz, amennyiben a szeretet a jó akarása a másik számára.⁸¹ Bár ezzel Aquinói kétségtelenül megválaszolja az

⁷⁵ *ST. I/2. q.22.a.2.*

⁷⁶ *ST. I/2. q.23.a.5.*

⁷⁷ J.M. Healy:116.

⁷⁸ *ST. I/2. q.23. a.2.*

⁷⁹ *ST. I/2. q.23.a.3.*

⁸⁰ *Praedestinatio ... praesupponit electionem; et electio dilectionem. ST. I/2. q.23.a.4.*

⁸¹ Uo. De nem csak az eleve elrendelésben mutatkozik meg a szeretet, mint ok, hanem már magában a teremtésben is. Isten szeretete mindig oka a jónak. A tény, hogy valami létezik, Isten szerető akaratának eredménye, aki a jót akarja. J.P. Wawrykow: 118.

eleve elrendelés végső okának kérdését, ez önmagában még nem magyarázza meg, hogy egyesek miért maradnak az üdvözítő kegyelem nélkül.

A problémára választ egyfajta teleológiai megközelítésből igyekszik adni. A tény, hogy Isten megengedi a világban a pusztulást és a fogyatékosságot, azt a célt szolgálja, nehogy egy másik lény vagy az egyetemes jó kárt valljon. S itt a természet körforgására utal, miben egy új lény megszületése érdekében egy másiknak el kell pusztulnia. Augustinusra hivatkozva mondja, hogy a részleges rossz megengedése az egyetemes jó megvalósulását célozza.⁸² Emellett ez megfelel a teremtett világ fokozatosságának, s e fokozatok fennmaradását is szolgálja az, hogy Isten megengedi a rossz dolgok bekövetkeztét. A teremtett valóságok fokozatosságának megfelelő jó az, hogy Isten némelyekhez irgalmas legyen és őket jósága okán üdvözítse, míg másokon ezt a jóságot az igazságos ítélet formájában mutassa ki.

Mindezekből levonhatjuk a következtetést, Aquinói a predestináció végső okát Isten bölcsességében és akaratában látja. Ilyen tekintetben mondhatjuk azt a predestinációról és kiválasztásról, hogy annak alapja Isten abszolút akarat. Aquinói azonban az isteni akaratról nem absztrakt formájában, hanem annak megvalósulásában beszél, amelyben fontos szerepet játszanak a szoteriológiai és ekkleziológiai szempontok. A teremtmények célra irányításának ideája a Szentháromság Isten szeretetközösségének ideája és akarat. Isten a teremtett világot öröktől fogva Fiában és Fia által szereti, s kormányozza végső céljához. Az eleve elrendelés és a gondviselés ennek a szeretetnek a gyakorlása a testet öltött Fiú által. A megváltás első és alapvető oka a Szentháromság,⁸³ és Krisztus halála épp azért lehet hatékony eszköze az üdvösségnek, mert embersége az istenség eszköze.⁸⁴ És bár az Fiú testet öltését Isten, mint a bűn orvoslását rendelte el, ez mégsem jelent semmiféle szükségszerűséget a megváltás módját illetően, egyrészt mert ha Isten úgy akarja, akkor a bűneset nélkül is testté lehetett volna, másrészt nem mondhatjuk Aquinói szerint, hogy Isten más módon nem állíthatta volna helyre az embert. A cél jobb elérése érdekében mégis szükség volt az Ige testet öltésére. Augustinusra hivatkozva az inkarnáció alábbi előnyeit sorolja fel: előmozdítja az Istenbe vetett hitet, hisz Ő maga hív el erre a hitre; Isten szeretetének látása megerősíti a reményt; Isten Fia által könyörületét is megmutatja; Krisztusban Isten példáját adja a jó cselekedeteknek; Krisztus által

⁸² *ST.* I/2.q.22.a.2.

⁸³ *ST.* III. q.48 a.5.

⁸⁴ *ST.* III.q.48.a.6.

részesedhetünk az Istenségben, ami az ember üdve és célja.⁸⁵ A Fiú testté létele Isten szeretetének kijelentése és megvalósulása, s ezért lehetetlen egy Krisztus nélküli, titokzatos és megismerhetetlen szuverén akaratról beszélni az üdvösségre rendelés kapcsán.

Említettük mennyire hangsúlyos Aquinói Tamás érvelésében, hogy a teremtett világ célba juttatása az egész Szentháromság akarata és munkája, s hogy a megváltás alapja Isten szeretetközössége. E szeretetközösség felől érhetjük meg azt is, hogy miért a Fiút mondjuk alkalmasabbnak a testet öltésre az isteni személyek között. Ennek az alkalmasságnak egyik értelme, hogy az emberek a természetes Fiú által részesedjenek az elrendelt mennyei örökségben, ami a fiúvá fogadtatás.⁸⁶

Krisztus eleve elrendelésének jelentőségét – Augustinushoz hasonlóan – emberi természete felől ragadja meg. A megváltás kezdeményezője az Atya, aki öröktől fogva elrendelte, hogy Krisztus Isten Fia legyen, személyében egyesüljön a két természet, s engedelmissége által a megváltás eszközlője legyen.⁸⁷ Az egyesülést semmilyen érdem nem előzte meg. Ami annak kérdését illeti, hogy mennyiben tekinthetjük Krisztus predestinációját a mi eleve elrendelésünk bizonyos példájának, Aquinói különbséget tesz a predestináció aktusa és eredménye között. Az első szempontjából azt mondhatjuk, hogy Krisztus nem lehet a mi predestinációnk példája, mert Isten nem ugyanazzal az örök szándékkal rendelte el Őt, mint minket. Másrészt a hatást illetően tekinthetjük őt annak, mégpedig a jó elfogadásában – a fiúság ajándékában –, valamint abban a módban, ahogyan ebben a jóban a kegyelem által részesülünk.⁸⁸ Krisztust csak annyiban nevezhetjük a mi eleve elrendelésünk okának, amennyiben Isten örök tanácsa úgy rendelte el az üdvösséget, hogy azt Őrajta keresztül lehessen elérni, mivel az örök dekrétum nemcsak arra vonatkozik, hogy minek kell az időben megtörténnie, hanem a megtörténés módjára és rendjére is.⁸⁹ A kiválasztásról és eleve elrendelésről Aquinói Tamás szerint csak úgy beszélhetünk, mint ami Krisztusban és Krisztus által történik.

Érdekes kérdés még, hogy mennyiben tekinthető megváltásunk okának Krisztus szenvedése és halála. Amint azt fentebb olvashattuk, Aquinói a predestináció végső okának Isten bölcsességét, szeretetét és ezzel megegyező akaratát tekintette, amennyiben mindent

⁸⁵ ST. III.q.1.a.2.

⁸⁶ ST. III.q.3.a.8. Emellett két másik érvet is felsorol emelett. Az első ontológiai jellegű. Ezek szerint a Fiú, aki Isten Igéje, ideája mindannak, ami általa lett, s így bizonyos megegyezéssel bír minden teremtménnyel, sőt kiváltképp az emberrel. Minden emberi bölcsesség alapja ugyanis az örökkévaló Bölcsesség. Másrészt a bűneset felől is meg lehet Aquinói szerint érteni a Fiú inkarnációját. Mivel az első ember a tudás vágya miatt vétkezett, illő volt, hogy az igaz ismeret igéje vezesse vissza az embert Istenhez.

⁸⁷ Bolberitz P., Gál F.: *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*. Ecclesia, Budapest, 1987, 222.

⁸⁸ ST. III. q.24. a.3.

⁸⁹ ST. III. q.24. a.4.

az általa meghatározott jó célra vezet. Ez az értelmes teremtmények esetében az Istennel való közösség, a Benne való részesedés. Ez az emberi élet telosza. Ez azonban csak a bűnös emberi természet helyreállítása által történhet meg, s ezért a Szentháromság Isten öröktől fogva elrendeli Krisztus személyét, aki az isteni és emberi természet egyesülése révén Közbenjáró lesz Isten és ember között. A Közbenjáró személye azt jelenti, hogy ő egyrészt mintegy középben „állva” (*rationem medii*) egyforma távolságra van Istentől isteni természete, és az embertől a kegyelem és dicsőség méltósága által.⁹⁰ Ugyanakkor egyesíti (*officium coniugendi*) az embert Istennel azért, hogy közli vele Isten ajándékait, áldozata által pedig kiengeszteli Istent a bűnös emberrel.⁹¹ A kérdés azonban az, hogy vajon Istent Krisztus áldozata indította irgalomra vagy a Krisztushoz tartozó emberben lesz hatása a Közbenjáró szenvedésének?

Aquinói Tamás az anzelmusi elégtétel-elmélet értelmében vallja, hogy a bűn miatt Isten igazsága elégtételt kíván. Korábban már szó esett arról, hogy ez a megállapítás nem jelent bármiféle szükségszerűséget Istenben. Megtehetné, hogy pusztán akarata és hatalma által semmissé teszi azt. Mégis fontos megállapítása Aquinóinak, hogy az elégtétel kívánalma az, ami „illik” Isten természetéhez, mert e nélkül nem beszélhetnénk Isten igazságosságáról. Anzelmushoz hasonlóan az elégtételt nem büntetésként értelmezi, s az üdvösség sem önmagában a szenvedésből következik, hanem abból, amit kifejez: Krisztus engedelmségéből és szeretetéből.⁹²

Aquinói orvosi hasonlattal beszél a megváltásról. A bűn olyan betegség, mely gyógyítást kíván. Krisztus elégtétele az „orvosság” a bűnre, melynek érdeme az isteni személlyel való egység miatt végtelen és kimeríthetetlen.⁹³ Ebből a szempontból mondható, hogy Krisztus szenvedése megfelelő oka (*propria causa*) bűnbocsánatunknak. Ennek hármas aspektusát látja. Először azért, hogy (Rm 5:8-ra hivatkozik) felgerjesztette a szeretetet. Másodszor Krisztus szeretetből és engedelmségből elhordozott szenvedése a megváltás által a bűnök bocsánatát okozza úgy, hogy mint a mi Fejünk, minket tagjait is megszabadít a bűntől. Harmadszor a hatékony mód (*per modum efficientiae*) által, mivel Krisztus teste, amelyben szenvedését elhordozta, az istenség eszköze volt (*instrumentum divinitatis*), amely mindenben együttműködött az isteni erővel.⁹⁴ S mindebből következik, hogy bár az érdem univerzális, de azt még az egyes embernek kell tulajdonítani, hogy

⁹⁰ ST. III. q.26.a.2.

⁹¹ Uo.

⁹² R. van Nieuwehove: *An Introduction to Medieval Theology*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014², 204.

⁹³ Bolberitz P., Gál F.: 224.

⁹⁴ ST. III. q.49.a.1.

személyes bűneinek bocsánatára is lehessen. Aquinói hasonlatával élve, a gyógy mód csak akkor hatásos, ha élnek vele. Krisztus elégtételének esetében a hit és a sákramentumok által.

A kérdésre a válasz, hogy mennyiben tekinthetjük Krisztus szenvedését üdvösségünk okának Aquinói szerint tehát az, hogy amennyiben Istenben feltételezünk változást, mintegy választ a engesztelő áldozatra, akkor semmiképpen nem beszélhetünk arról, hogy Krisztus váltságghalála lenne az oka és alapja. Istenben nincs változás, öröktől fogva akarja Krisztus tagjainak üdvösségét, s minden rendelése szerint történik. A kiengesztelés hatékonysága azonban a Krisztus-test tagjaiban oka a büntől való szabadulásnak, s így megszűnik az üdvözülés akadálya. Nem Krisztus miatt választja ki és rendeli az üdvösségre a hívőket. Ennek egyedül Isten bölcs és szerető akarata az oka. Mivel azonban ennek a dekrétumnak az alapja a Szentháromság Isten személyeinek szeretetkapcsolata, nem szabad – a terminológiai szóhasználat ellenére se – Krisztus váltságát pusztán eszközként tekinteni. Sokkal inkább annak, akiben ez a szerető Szentháromság Isten kibontja, realizálja az üdvösséget. Ilyen értelemben mondhatjuk, hogy Benne Isten örök üdvszándéka ölt testet, s ez a predestinációt maximálisan krisztocentrikussá teszi.

A reformátorok első generációjának körében Aquinói Tamás a kevésbé kedvelt és idézett teológus volt. A *sola gratia* elve nem tűrt meg maga mellett semmilyen érdemteológiai kísérletet. Az Isten természetével, az eleve elrendeléssel és a váltságghalál végtelen érdemével kapcsolatos gondolatai végül mégis visszhangra találnak a protestáns ortodoxia számos képviselőjénél.

II.4. Luther

Mielőtt összefoglalnánk Luther predestinációval kapcsolatos tanítását, röviden szólnunk kell arról, hogyan tárgyalta a megigazulás kérdését. A tárgyalás sorrendjét nem csak az a tény indokolja, hogy a megigazulás és ehhez kapcsolódóan az ú.n. keresztheológiája milyen fontos életművében, hanem az is, hogy predestinációval kapcsolatos álláspontja egyenes következménye azon felismerésnek, hogyan és mit cselekszik Isten Krisztus által.

Luther Krisztus munkájának lényegét a kiengesztelésben látja. Ez abban nyilvánul meg, hogy betölti Istennek a törvényben kijelentett akaratát, magára veszi a bűnösök bűnét,

elhordozva Istennek haragját, úgy hogy eközben büntetlenül szenved.⁹⁵ Mivel Krisztus Istentől való elhagyatottságában sem szűnik meg szeretni Istent, ezzel megbékíti haragját, legyőzi a poklot és az ítéletet.⁹⁶ Krisztus engesztelő munkája teljes egészében Isten akarata és az embertől idegen munkája (*opus alienum*), amelynek ajándékai hit által a Krisztussal való közösségben Isten sajátos munkái (*opus proprium*) lesznek a hívő emberben.

Isten Fiának emberré létele, halála és feltámadása Isten kijelentésének középpontja és tartalma. Sőt az evangélium lényege szerint nem más, mint annak felismerése és elfogadása, hogy Isten Krisztussal és Krisztusban igazságot ajándékozott a hívő embernek, mintha ő maga teljesítette volna Isten akaratát.⁹⁷ A megigazító hit elfogadja és megragadja a megváltást. E hit által a hívő és Krisztus „lesznek ketten egy testté”, s így létrejön a „kegyelemteljes és boldog csere”, mely által Krisztus magáévá teszi a hívő ember bűneit, míg az részesül Krisztus igazságában és minden javaiban.⁹⁸ S bár Krisztus igazságában való részesedés a hitben valósul meg, Luther mégsem tekinti a hitet a megigazulás előfeltételének, amely az ember szabad akaratából és döntéséből fakad, mert a hit maga is a megigazításban adatik. Az ember tehát nem a hitért (*propter fidem*), hanem Krisztusért (*propter Christum*) igazul meg.⁹⁹ Luther szemszögéből nézve már azért sem lehet a hit a megigazulás alapja,¹⁰⁰ mivel az nem szolgál másra, mint annak felismerésére, mennyire tehetetlen az ember teremtett és bűnös voltából eredően és mit tett mégis érte Isten Krisztusban.

A fentiekből kitűnik, hogy Luther számára egyrészt a megváltás szükségessége, másrészt Isten Isten-volta forog kockán, ha a megigazításában, és így minden másban is nem egyedül Isten a kezdeményező és cselekvő. Mindez szorosan kapcsolódik Luther antropológiájához. Az ember már teremtett mivoltából kifolyólag is alárendelt akarattal rendelkezik (*potentia subjectiva*), s – amint a Heidelbergi Disputációban is hangsúlyozza – a bűneset után a szabad akarat már csak névlegesen maradt meg.¹⁰¹ Luther elutasít minden olyan antropológiai modellt is, amely az emberben feltételezne egy jobb, magasabb rendű részt, ami képes nem a test indulatai szerint cselekedni. Számára a teljes ember „testi”, a

⁹⁵ P. Althaus: *The Theology of Martin Luther*. Fortress Press, Philadelphia, 1979, 203. Lásd még: C.J. Malloy: *Engrafted into Christ: a critique of the Joint Declaration*. Peter Lang P., New York, 2005, 367kk.

⁹⁶ P. Althaus: 206.

⁹⁷ Luther M.: *Mi az evangélium. A keresztyének és Mózes*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995, 8.

⁹⁸ Vajta Vilmos: *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1993, 27.

⁹⁹ McGrath: *Iustia Dei*. 201.

¹⁰⁰ Az Isten által előre látott hit az üdvösség alapja a remonstráns megközelítés szerint.

¹⁰¹ The Heidelberg Disputation XIII-XIV, In: J. Atkinson (ed.): *Luther: Early Theological Works*. Westminster Press, Philadelphia, 1962, 288.

teremtettség és a bűneset okán is. Luther szemében ez a keresztyén tanítás egyik alapja, s a hitnek is ezt kell belátnia, hogy elhárítsa az akadályt, a gőgöt, az üdvösség útjából. Ha nem így lenne, az nemcsak Krisztus váltságának értékét kérdőjelezné meg,¹⁰² hanem Isten Isten voltát is, hisz így lenne valami az emberben, aminek kapcsán mintegy Teremtője fölé is emelkedik.¹⁰³ Az embernek Istentől szabad, vagy akárcsak az Istennel együttműködő akaratának gondolata egyenlő a *solus Christus* elvnek a tagadásával.

S itt érkezünk el az eleve elrendelés kérdéséhez, amelyet legrészletesebben korai írásában, az Erasmusnak válaszként írott *A szolgai akarat* című vitairatában fejt ki.¹⁰⁴ A gyakran személyeskedő stílus nem pusztán az írás műfajából fakad, hanem abból a tényből, hogy számára a kérdés elvi jelentőségű. Luther az egész problémát a pelagiánus vita kiindulópontja felől értelmezi és már az írás elején kifejezi, hogy az emberi akarat mértékének tisztázásán múlik az üdvösség és az, hogy Istent valóban Istennek tekintjük-e.¹⁰⁵ A kettő szorosan összekapcsolódik, amely a keresztyének legfőbb vigasza is, „hogy minden nyomorúságukban tudják, Isten nem hazudik, hanem megváltoztathatatlanul mindent véghezvisz akarata szerint, s akaratának sem ellenállni, sem azon változtatni, vagy azt megakadályozni nem lehet”.¹⁰⁶ E lelkipozíciói megjegyzés nagy jelentőséggel bír, mert ebből kitűnik, hogy ami az írás további részében érvelésként megjelenik nem egy különálló metafizikai determinizmus hirdetése, sem nem különíthető el a keresztleológiájától. Amiről szó van, az a megváltásról szóló örömhír bizonyossága és a hit, amely alázattal felismeri Isten kegyelmét.¹⁰⁷ Ez pedig kizárja az emberi szabad akarat lehetőségét.

¹⁰² „Ha a legkiválóbb az emberben nem istentelen, gonosz és kárhozatra méltó, hanem csak a „test” indulatai közönségesek és alacsonyrendűek, milyen megváltó lesz akkor Krisztusból? Csak nem akarjuk vére árát olyan kevésre becsülni, hogy azzal csupán az ember legsilányabb részeit váltotta meg, de ami igazán értékes az emberben, az önmagában is elégséges, nincs szükséges Krisztusra.” Luther M.: *A szolgai akarat*. (Ford: Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön és Weltler Sándor), Berzsenyi Dániel Evangélikus Gimnázium (Líceum) Sopron, 1996, 173.

¹⁰³ „Ezzel a legnemesebb résztől szóló dogmával az ember Krisztus és a Sátán fölé emeltetik, ami annyit jelent, hogy istenek istenév és urak urává lesz.” U.o.

¹⁰⁴ Luther már korábban, a Zsoltárok könyvéhez írt kommentárjában – az 5. és 22. zsoltár kapcsán – foglalkozik a predestinációval, mint a hívő ember legnehezebb kísértésével. A kísértés lényege abban a kétségben keresendő, hogy vajon Isten a konkrét hívőt is kiválasztotta-e. A hívő e kísértésben a fenséges Isten akaratának rejtett okait firtatja, s ebben az ember ösbűne nyilvánul meg, hogy maga is istenné váljon.

¹⁰⁵ „Mert ha nem tudom, hogy mit, mennyit és meddig tehetek Isten felé, akkor az is ugyanolyan mértékben válik számomra bizonytalanná és ismeretlenné, hogy mit, mennyit és meddig cselekszik és munkálkodik bennem Ő. Mert bizony Ő az, aki mindent mindenkiben véghezvisz.” *A szolgai akarat*. 21.

¹⁰⁶ *Szolgai akarat* 26.

¹⁰⁷ Tulajdonképpen Luther számára a predestináció tanításának nincs is más célja, mint az, hogy a kegyelem felismerésével megalázza gőgös mivoltunkat, a kétségbeesés által helyet adjon a hitnek. E ponton Luther a Heidelbergi Disputációból már ismert *Deus absconditus* fogalmához nyúl. Isten kegyelmét haragja, életet adó szándékát az ítélet mögé rejti el, mert a hitnek arra kell irányulnia, ami láthatatlan. A hit lényege és

Luther érvelését Isten mindenhatóságának és mibenlétének meghatározásával kezdi. A mindenhatóság számára nem az Istennél rendelkezésre álló összes lehetőség közötti választást jelenti, hanem azt a megváltoztathatatlan és tévedhetetlen akaratot, amely által Isten mindenben folyamatosan és szüntelenül alkot és munkálkodik. A mindenhatóság fogalma ily módon szorosan összekapcsolódik a szükségszerűséggel, mivel ilyen Isten hatalmának lényege és természete.¹⁰⁸ Isten hatalma kigúnyolásának tartja a skolasztikus megkülönböztetést az következés szükségszerűsége (*necessitas consequentiae*) és a következtetés szükségszerűsége (*necessitas consequentis*) között.¹⁰⁹ E különbségtétel ugyanis azt a célt szolgálja szerinte, hogy teret engedjen a másodlagos okoknak és így az emberi tevékenységnek, valamint az esetlegességnek. Ez Luther szemszögéből nézve nem jelent mást, mint Isten igaz és megbízható voltának megkérdőjelezését. Isten mindenható akaratának semmi sem szab határt, folyamatosan munkálkodik még a hitetlenekben és a Sátánban is. Ez utóbbi állítás felveti a gondolatot, hogy nem tekinthető-e tulajdonképpen maga Isten a rossz és a bűn okának? Luther a problémát magának a feltevésnek az elutasításával kívánja megoldani, mely szerint Isten akaratának szükségszerűsége kényszerűséget jelentene az ember számára. Mert bár az ember képtelen önmagát megváltoztatni (*necessitas immutabilitatis*), ez nem jelenti azt, hogy ne saját akaratából cselekedne.¹¹⁰ Amit hangsúlyozni akar, hogy senki sem független Istentől és nem vonhatja ki magát hatalma alól, mert Ő mindeneket a maga természetének és hajlandóságának megfelelően használ akarata beteljesülésében. A fáraó példáját hozza fel, akit úgy keményít meg, hogy olyat kínál a számára, amit a fáraó természetből gyűlöl, majd pedig úgy erősíti belülről, hogy képtelen nem saját gonosz természete szerint cselekedni.¹¹¹ Ily módon a fáraó Isten üdvtervének része, hisz megkeményítése módot ad Isten hatalmának és dicsőségének kijelentésére. Az egyre növekvő nyomorúság és a szabadulás késleltetésének célja pedig Izrael hitének megerősítése.

Luther ezen a ponton nem kerülheti el kérdést: Isten miért nem korlátozza magát, amikor a hitetleneket arra kényszeríti, hogy gonoszak maradjanak? Az ilyesfajta önkorlátozás Luther szemszögéből Isten istenségének megszűnését jelentené, ami abszurdum. Isten nem szűnhet meg munkálkodik.¹¹² Isten nem szűnhet meg Isten lenni. A

legmagasabb lépcsőfoka „... hinni, hogy jóságos, aki oly keveseket üdvözít és oly sokakat kárhozatba dönt. Hinni, hogy igaz, aki szándékosan és feltétlenül kárhozatra érdemeltnek nyilvánít.” *Szolgai akarat* 41.

¹⁰⁸ *Szolgai akarat* 23.

¹⁰⁹ *Szolgai akarat* 24.

¹¹⁰ *Szolgai akarat* 42.

¹¹¹ *Szolgai akarat* 132.

¹¹² *Szolgai akarat* 133.

következők kifejtése is ebből az alaptételből következik, bár Luther itt meglehetősen ingoványos terepre érkezik. Mindezekből ugyanis logikusan következik a kérdés, hogy a mindenkben munkálkodó Isten miért nem változtatja meg a hitetlen és gonosz emberek akaratát? A válasz a Teremtő és teremtmény közötti áthidalhatatlan különbségből fakad: ez a fenséges Isten kikutathatatlan titka, melybe ember be nem pillanthat. Isten az ember számára mindig megmarad rejtőzködőnek, mert Isten pusztán létében megsemmisítene minket. Ahogyan W.v. Loewenich is rámutatott: a fenséges Isten rejtőzködése a *Szolgai akarat*-ban más jelentéssel bír, mint a *Heidelbergi Disputatio*-ban¹¹³. Utóbbiban a kijelentés maga a rejtőzködés, s célja az emberi gőg eltávolítása. Előbbiben a magasztos, rettenetes és kikutathatatlan isteni akarat rejtőzik el a kíváncsiskodók tekintete elől. Luther a *Szolgai akaratban* világos különbséget tesz hirdetett és rejtőzködő isteni akarat között, sőt Isten ígéje és személye között is.¹¹⁴ A titokba és megközelíthetetlen fenségbe öltözött Isten szándékait kifürkészni, számon kérni lehetetlen, az egyetlen szóba jöhető emberi viszonyulás a feltétlen imádat lehet.

Kétségtelen, hogy Luther Isten kijelentett és rejtett akarata közötti különbségtételével veszélyes vizekre evez, és emiatt sok kritika is érte őt. Különösen annak a látszólagos ellentmondásnak a tükrében, mely szerint Isten kijelentett akarata szerint nem kívánja a bűnös halálát, míg rejtett akarata szerint nem bánkódik miatta.¹¹⁵ S nem csak arról van itt szó, hogy Luther Isten üdvözítő szándékának egyetemességét tagadja, hanem a szabad akarat tagadásának oltárán feláldozza az evangélium üzenetének egyetemességét is és ezzel komolyan aláássa az Istenbe vetett gyermeki bizalom lehetőségét. Hiszen a kétfajta akarat megkülönböztetése azt a benyomást keltheti az olvasóban, mintha Isten kiszámíthatatlan és megbízhatatlan lenne, hisz előfordulhat, hogy mást akar kijelentett, mint rejtett akarata szerint. Sőt ezen túl, míg a kijelentésben a Isten a hit miatt rejtőzik el, a fenséges Isten elrejtettsége a hitnélküliséget munkálja – amennyiben nem avatkozik be Szentleke által és nem ébreszt hitet. Mindez azonban jól illeszkedik Luther ez időszakra jellemző érvelésének és teológiájának egészébe. Egyrészt Isten mindenhatóságának jellegéhez illik szuverén szabadsága, amelyet semmilyen módon nem lehet korlátozni: se az emberi döntés, se a kijelentés keretei között. Másrészt Isten rejtett és kikutathatatlan akaratának tudomásul vétele ismét csak a hitre irányul: hinni a láthatatlan, az ember számára rettentő Isten irgalmában és kegyelmében, amely ily módon teljesen szabadon

¹¹³ W. von Loewenich: *Theologia crucis* (Ford.: Mády Katalin, Árvay János). Evangélikus Sajtóosztály/Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2000, 31.

¹¹⁴ *Szolgai akarat* 98.

¹¹⁵ *Szolgai akarat* 98.

adatik és jelentetik ki a Krisztusban. A keresztyén ember hitének mindvégig meg kell maradnia olyan hitnek, amely fel nem foghatja és féli Istent. S mivel ez az akarat felfoghatatlan az ember számára, ezért nem is marad más választása, mint teljes egészében a Krisztusban adott kijelentésbe kapaszkodni, mert más út nem adatott, s az ember ebben érti meg, hogy az üdvösség ajándéka teljes egészében kegyelemből van. Harmadrészt Luther hangsúlyozza Isten igazságosságának „más” jellegét. S nem pusztán abban különbözik az emberi igazságosság elképzelésétől, hogy nem a teljesítményt vagy az érdemet jutalmazza, avagy bünteti. Isten igazságosságára is jellemző a rejtőzködő jelleg – ott is igazságos, ahol látszólag igazságtalannak tűnik.¹¹⁶ Ugyanakkor ez a „másság” a Teremtő-teremtmény viszonyból fakadóan azt jelenti, hogy az meghaladja értelmünket.¹¹⁷

Isten mindenhatóságának kérdése Luther számára nem választható el a predestinációtól. S ez is – mint minden egyéb – az emberi szabad akarat tehetetlenségéből és Isten kegyelmére utaltságunkból fakad. „Ha a kegyelem Isten akaratából és öröktől való szándékától származik, akkor szükségszerűségéből, nem pedig a mi buzgó tevékenységünk és fáradozásunk által.”¹¹⁸ E szükségszerűség pedig nem jelent mást Luther számára, mint azt, hogy Isten az emberi akarat és érdem bármiféle megnyilvánulása nélkül egyedül kegyelemből és egyedül Krisztus által üdvözít. Ezen a ponton azonban nem áll meg a kegyelmi kiválasztás kérdésénél. A Rm 9-11 alapján következetesen a kettős predestinációt vallja: Istennek úgy szeretete, mint haragja örök.¹¹⁹ Ezt többek között Ézsau és Jákób kiválasztásában látja igazolva, elutasítva Erasmusnak azt az értelmezését, hogy Ézsau esetében történelmi és időleges elvettetésről lenne szó. Másrészt a Rm 9:21-22-t, illetve a 2Tim 2:20-21-et szintén az örök üdvösség-kárhozat keretében értelmezi, s a közönséges edények metaforájában azokat a bűnösöket látja, akiket Isten eleve elvettetésre szánt. Mindez kimondatlanul ugyan, de azt is jelenti, hogy Isten nem a bűn miatt ítél egyeseket kárhozatra, ennek a döntésnek az alapja egyedül Őbenne van, s ezzel a Luther által oly következetesen képviselt krisztológiai-szoteriológiai fókusz is elenyészni látszik. Vajon mi készítheti Luthert ilyen radikális, a kiválasztást és elvettetést szimmetrikus döntésnek tekintő álláspont képviselőjére?¹²⁰ A válasz abban az újra és újra visszatérő

¹¹⁶ *Szolgai akarat* 228.

¹¹⁷ Uo.

¹¹⁸ *Szolgai akarat* 213.

¹¹⁹ „... Isten változatlan szeretete öröktől fogva való, s örök az Isten haragja is az ember iránt. .. Úgyhogy nemcsak az Isten szeretete, hanem a szeretet mértéke is kényszerűséget jelent számunkra.” *Szolgai akarat* 148.

¹²⁰ Az álláspont radikális voltát jó jelzi, hogy a *Formula Concordiae* a kiválasztásról szóló XI. fejezetben már különbséget tesz Isten előrelátása (*praevisio*) és eleve elrendelés (*predestinatio*) között. Míg az előbbi mindenre és mindenkire kiterjed, s így látja előre a bűnt is, az utóbbi azonban csak az üdvösségre rendelést

motívumban keresendő, hogy Istent tekintsük Istennek. Isten Isten voltának lényegéhez tartozik abszolút szabadsága minden, rajta kívül álló tényezőtől. Így Ő még a bűnre sem pusztán reagál, hanem mindeneket megelőzve akar és cselekszik. Luther még ebben a szigorú determinizmusban is vigasztalást és biztonságot látja. Nem tagadja azonban, hogy még az evangélium fényében is igazságtalannak tűnhet e döntés, amelyet majd csak az eszkaton dicsőségének világossága fog megvilágítani: „A dicsőség világossága valami mást mond és mást mutat majd, magát az Istent, akinek ítélete egy megfoghatatlan igazságot rejt magában, amikor a legmagasabb fokon igaz legnyilvánvalóbb igazságosságot tárja majd elénk..”¹²¹ Addig is az eleve elrendelés a hívők javára van, amennyiben megalázzák magukat és Isten kegyelméből élnek hit által.

A fentiekből levonhatjuk azt a következtetést, hogy Luther eleve elrendeléssel kapcsolatos elképzelése egyenes következménye annak, ahogyan Istenről és az emberről gondolkodik. Isten döntései abszolúta, még az elvettetésben is. Ezzel kétségtelenül sikerül az üdvösségre rendelés kegyelmi jellegét maximálisan hangsúlyoznia. Ám azzal hogy különbséget tesz Isten rejtett és kijelentett akarata között, a kiválasztás és eleve elrendelés dekrétuma félelmetes, kiismerhetetlen és személytelen jelleget ölt. Az ember Isten abszolút akaratának puszta tárgya, nem pedig a kegyelem megragadottja. Ezzel pedig az üdvösségre rendelés szoteriológiai fundamentumát gyengíti meg, mert bár Krisztus kiengesztelte az ember bűneit, az örömhír mögött minduntalan ott sejlik Istennek az ember számára kiismerhetetlen végső szándéka.

Bár predestinációval kapcsolatos tanítását Luther soha nem tagadja meg, az 1525-öt követő időszakban érezhetően más módon közelíti meg a kérdést. E. Brunner szerint a váltást annak belátása eredményezte, hogy az eleve elrendelés augustinusi tárgyalási módja merőben spekulatív.¹²² Ennek fényében állította a későbbiekben, hogy Isten egyetlen és kizárólagos akarata az, amelyet Krisztusban kínál nekünk. Isten ígérete egyetemesen szól mindenkihez, még ha az üdvösség a hit hiánya miatt nem egyetemes is. Luther eltávolodván korábbi álláspontjától tulajdonképp arra törekedett, hogy a kérdés tárgyalásánál ne mondjon többet, mint amit a Szentírás elénk tár: hogy a kiválasztás

jelenti azok számára, akiket az Efl:3 alapján Isten a világ teremtése előtt kiválasztott a Krisztusban. Emellett a hitvallás óva int attól, hogy a predestináció kérdését Isten rejtett rendelése felől közelítsük meg, hanem csak Krisztus elrendelése felől, aki az Élet Könyve. <http://www.bookofconcord.org/sd-election.php> Utolsó megnyitás: 2016.12.14.

¹²¹ *Szolgai akarat* 231.

¹²² E. Brunner: *The Christian Doctrine of God. Dogmatics: vol. I.* The Westminster Press, Philadelphia, é.n., 343.

Krisztusban van hit által. Ez az evangélium lényege. S ezen a ponton Luther tanítása teljes mértékben összecseng azzal, ami Kálvin teológiájának is a szívéét jelenti.

II.5. Kálvin

Kálvin egyike azon reformátoroknak, akik a kiválasztás és eleve elrendelés kérdésében Augustinus gondolataira építenek, illetve arra, ahogyan az egyházatya Pál apostol ezzel kapcsolatos locusait magyarázza. Augustinushoz hasonlóan Kálvinnál is a kiválasztás és eleve elrendelés tanítása szorosan összefügg a Szentírás krisztológiai és szoteriológiai bizonyágtételével. Ugyanakkor óvakodik is attól – az utódok számára már logikusnak tűnő lépéstől –, hogy a kiválasztást a teológiai rendszer alapjává tegye. A kiválasztás titka elválaszthatatlan a Krisztusban megjelent kegyelemtől. Többnek a megragadására és felfogására nem is lennének képesek. Ezért aki Isten kijelentésén túl keresi az eleve elrendelés okát, az Isten bölcsességének legbensőbb részébe próbál behatolni, s ezáltal olyan mélységbe zuhan, amely csak teljes kétségbeeséshez vezethet. Ebből következően Kálvin számára e tanítás megértésének és kifejtésének alapját, másfelől egyben határát is Isten Igéje jelenti.¹²³ S abban, hogy ilyen világosan jelöli ki a megismerés határait, nem pusztán a reformátori *sola Scriptura* elvhez való hűségéről van szó. W.Niesel mutat rá arra, hogy Kálvin a kiválasztás és eleve elrendelés összefüggésében az Ige helyett az Evangélium szót is használja, s ezt azt jelenti, hogy a kiválasztás tanításáról azért (és annyit) szükséges szólni, mert Isten Krisztusban csodálatos módon kijelentette, hogy az ember váltságát és üdvösségét akarja.¹²⁴ S nemcsak kijelentette, hanem véghez is vitte, s ez „abból a mennyei rendelésből eredt, amelytől az ember üdvössége függ”.¹²⁵

Kálvin számára a predestináció nem a teológiai rendszer, hanem az üdvösség és az egész keresztyén élet alapját jelenti. Kiderül ez már abból is, amit az eleve elrendelés ismeretének hasznáról ír. Ebből válik ugyanis világossá a jámbor lelkek számára, hogy üdvössége egyedül Isten kegyelméből és jóakaratából van, s ebbe nem fogad be bárkit; alázatosságra int;¹²⁶ a Krisztus-ismeretben meggyökerezve üdvbizonyosságot ad.¹²⁷ De

¹²³ „Ugyanis mivel a Szentlélek semmi másra nem tanított bennünket, csak arra, amit tudni érdekünkben áll, kétségtelenül hasznos lesz annak megismerése, csak maradjunk meg Isten Igéjének a határai között.” Kálvin János: *A római levél magyarázata*. A Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventje, Budapest, 1954, 195.

¹²⁴ W. Niesel: *Kálvin teológiája*. (Ford.: Nagy Barna), Kálvin Kiadó, Budapest, 1998, 129.

¹²⁵ Kálvin János: *Institutio Christianae Religionis*. (Ford.: Buzogány Dezső), Kálvin Kiadó, Budapest, 2014. II.12.1.

¹²⁶ *Inst.* III.21.1

erre a gyakorlati aspektusra utal az is, hogy az *Institution* belül hol tárgyalja Kálvin a predestinációt. Ahogyan Barth is megjegyzi, Kálvin sohasem próbálta meg a kiválasztást közvetlenül összekötni az Istentannal.¹²⁸ Kálvin az *Institutio* első kiadásában a kiválasztás tanítását még az Egyházzól szóló fejezeten belül tárgyalja. Az 1537-es *Káté*ban ugyan már külön fejezetet szentel ennek, ám ott sem a *Káté* elejére helyezi, mint mindenek magyarázó elvét. Az *Institutio* 1539-es második kiadásában a kérdés kifejtésével már végleges helyén, a Szentlélek munkájáról szóló rész, tehát az üdvrend tárgyalása után találkozunk. Az egyetlen különbség az 1559-es utolsó kiadáshoz képest pusztán annyi, hogy előbbiben a predestináció és gondviselés tanítását még együtt tárgyalja. A későbbi szétválasztást – amely nyomán a gondviselést az Istentannal kerül át – az a megfontolás indokolhatja, hogy míg a gondviselés munkája az egész teremtett világra kiterjed, az eleve elrendelés szorosan kapcsolódik Istennek a Krisztusban a Lélek által munkált üdvselekményhez, és Kálvin ez utóbbi összefüggést szeretné hangsúlyozni.¹²⁹ A kiválasztás ismerete ezért – ahogyan arra már utaltunk – csak a kijelentés, a Krisztus-ismeret útján, azaz hittapasztalatból lehetséges.¹³⁰ S ha teológiai princípiumnak nem is tekinthetjük, ebben a tanításban csúcsosodik ki mindaz, amit Kálvin az *Institutio*ban tárgyal: mit tesz a Szentháromság Isten Krisztusban az emberért. Ez világít rá a megváltás és üdvösség egyedüli okára – amely Isten szeretetében és örökkévaló dekrétumában keresendő –, s arra, hogy az örökkévaló dekrétumot Isten a történelemben cselekszi, s ez az egyes ember szempontjából itt és most, az egyház igehirdetése és összegyülekezése által történik. Isten szeretete megelőzi a történelmet, azonban nem teszi üres keretté. Ugyanakkor arra a felfoghatatlan titokra világít rá, hogy Isten már akkor szeretett minket, mikor még ellenségei voltunk.¹³¹ Ez az az evangéliumi hangvétel, amellyel a Dordrechti Kánonok megfogalmazásában is találkozhatunk.

Kálvin az *Institutio* II. könyvében fejti ki a kiválasztás krisztológiai-szoteriológiai tartalmát. A kifejtésben kiemelt igehely az Ef 1,4, mely szerint a szeretet, mellyel a minket Isten a világ teremtése előtt szeretett, Krisztusban áll és rá van építve, hogy egyszülöttével

¹²⁷ *Inst.* III.24.5.

¹²⁸ K. Barth: *Church Dogmatics*. II/2, 80.

¹²⁹ C. Graafland: *Van Calvijn tot Barth*. Uitgeverij Boekencentrum, 's Gravenhage, 1987, 19. Szűcs Ferenc a predestinációtan *Institutio*-n belüli elhelyezkedésének vizsgálata kapcsán arra is rámutat, hogy ezt a tanítást megelőzi a keresztyén szabadságról szóló fejezet, s ebből arra következtet, hogy „Kálvin a hívők szabad lelkiismeretét és a Krisztusban való élet szabadságát nem kívánta megkötni még az eleve elrendelés tárgyalásával sem”. Szűcs F.:90.

¹³⁰ László E.: Kálvin a predestinációról. In: *Jubileumi Évkönyv*. KRE Tanítóképző Főiskolai Kar, Nagykőrös, 2010, 53.

¹³¹ Berkouwer: *De verkiezing Gods*. J.H. Kok, Kampen, 1955, 159.

együtt mi is fiai legyünk”.¹³² A latin szövegben a *fundamentum* szó szerepel, amelynek értelmezése a későbbi viták egyik fontos eleme lesz. Az azonban bizonyos, hogy Kálvin nem Krisztus váltságát nevezi alapnak, hanem fiúságát. Ezáltal is hangsúlyozni kívánja az üdvösség kegyelmi jellegét, s azt, hogy Isten szeretete megelőzi a kiengesztelés munkáját. Krisztus halála meghatározza az üdvösség módját (*modus salutis*).¹³³ Az üdvösség módja és oka azonban nem egy és ugyanaz. A különbségtétel Kálvin szerint azért szükséges, nehogy abba a hibába essünk, hogy azt gondoljuk, Istent Krisztus áldozata indította arra, hogy velünk megbékéljen, s így Krisztus legyen a legfőbb oka az üdvösségnek. Ez Kálvin szemében kérdésessé tenné Isten szuverén voltát, az érdemszerzés gondolatát pedig olyan fénybe állítaná, amelyet mindenképp szeretne elkerülni. Bár állítja, hogy Krisztus érdemének eszköz jellege van az ember üdvössége szempontjából – hisz nem kevesebbet, mint a halált és a bűnt kellett legyőznie –, ennek okát azonban Isten rendelésében kell keresnünk.¹³⁴ Amit Isten Krisztus által a történelemben tesz értünk, annak „kezdeté” az örökkévalóságban van. A teremtett világban és a hívő életében az örökkévaló Isten cselekszik. „A végtelen kegyelmű Isten önmagát tette egyszülött fiának személyében megváltónkká”,¹³⁵ az ember Krisztus pedig maga is Isten kegyelmének tükré¹³⁶ – ahogyan azt Augustinus is tanította.

Mi tehát az üdvösség oka Kálvin szerint és milyen szempontból beszélhetünk Krisztusról, mint az üdvösség alapjáról? Egyáltalán hogyan közelíthetjük meg az eleve elrendelés kérdését úgy, hogy ne véglegesen determinista világképhez jussunk, amelyben közvetlenül minden – a bűnt és kárhozatot is ide értve – Isten akaratának függvénye? Láthatóan Kálvin is küzdött a problémával és erre a kifejtésben használt teológiai eszköztár használatából következtethetünk.

Ahogyan arról már szó esett, Kálvin számos alkalommal aláhúzza, hogy helyes Istenismeretünk és üdvbizonyosságunk csakis az Ige által lehet. Mégis, amikor az üdvösség okáról beszél, a skolasztika eszköztárához nyúl és különbséget tesz elsődleges és másodlagos okok között. Ezzel több lehetséges problémát igyekszik kiküszöbölni.

¹³² *Inst.* II.16.4.

¹³³ *Inst.* II.16.5.

¹³⁴ Fontos megjegyezni, hogy Kálvin nem állította egyértelműen a kiengesztelés korlátozott voltát, ahogyan azt az „ötponos kálvinizmus” képviselői sugallják. Vannak ugyan olyan írásai, ahol állításai ebbe az irányba mutatnak (pl. 1Jn2,2 és 1Tim 2,4-5 magyarázata), ám más bibliai helyek magyarázatakor kifejezetten univerzalista felfogásban szól Isten üdvözítő szándékáról és Krisztus halálának érdeméről (*Inst.* III.3.21; Jn1,29; 1Kor 8,11; Gal 5,12, Kol 1,14). Lásd még: D. W. Sinnema: Calvin and the Canons of Dordt (1619). In: *Church History and Religious Culture*. Brill, Leyden, 2011, 87-103.

¹³⁵ *Inst.* II.12.2.

¹³⁶ *Inst.* II.14.5.

Egyrészt elhárítja a determinizmus vádját, ami – mint majd látni fogjuk – az elvettetés kapcsán lesz kulcsfontosságú. Másrészt azzal, hogy az üdvösség okát Krisztus személyéhez társítja, elkerüli, hogy a kiválasztás kapcsán Isten akaratáról, mint abszolút akaratról (*potentia absoluta*) beszélhessünk, amely szerinte pusztán kitaláció. Az abszolút akaratot ugyanis lehet úgy értelmezni, mint ami minden törvényen felül áll, míg Kálvin szerint, hogy Isten a saját maga törvénye.¹³⁷ Az üdvösség elrendelésének elsődleges oka (*prima causa*) Isten szeretete és jóakarata,¹³⁸ formális oka (*causa formalis*) Krisztus váltság halála, míg második és materiális oka (*secunda causa et materia salutis*) a Krisztusba vetett hit.¹³⁹ S ezen a ponton válik szükségessé a kiválasztás és predestináció tanításának ismerete.

A kegyelemből hit által való megigazulás még nem magyarázza meg azt, hogy az egyik bűnös miért üdvözik, míg a másik nem, az egyik miért oltatik az evangélium hirdetése nyomán hit által Krisztusba, a másik nem. Kálvin Augustinushoz hasonlóan él a tapasztalati érveléssel: láthatólag nem mindenki lesz Krisztusnak tagja. A hit nem általános, mivel az elválasztás is különleges. Az élet szövetségének általános hirdetése, még nem jelenti az üdvösség bizonyosságát, azonban a különös elhívás és az, hogy a hívek a Lélek munkája folytán hit által Krisztusba oltatnak, ennek az elhívásnak a keretén belül történik. „Isten az ingyenes elfogadás által teszi fiaivá azokat, akiket akar; ennek oka pedig a saját bensőjében van, mivel megelégszik a maga titkos akaratával”,¹⁴⁰ „a hit az atyai szeretetnek különleges záloga, mely azok számára van eltéve, kiket fiaivá fogadott”.¹⁴¹

Amikor az emberi tapasztalatra Isten akarata érvként felmerül, akkor nagyon vékony a határ a fatalizmus és egy bibliai értelemben vett valóságértelmezés között, s ezért ehhez csak fenntartásokkal és óvatosan lehet közelíteni. Az bizonyos, hogy Kálvin ezt az érvet nem arra kívánja használni, hogy ezzel adjon formát Isten ítéletének. Sokkal inkább gondolhatunk arra a pozitív pedagógiai célra, amellyel azt akarja elérni, hogy a hívek ne saját hitükben keressék üdvösségük okát és erejét, hanem azt hálaadásukkal egyedül Isten mindent megelőző szeretetének és jó szándékának tulajdonítsák. Amit az Atya Krisztusban tett és a Lélek által az emberekben elvégez itt és most, annak szándéka megelőző nemcsak minket, hanem az egyházat és a történelmet is. Mégis különös fontossággal bír, hogy Isten örök végzése a jelenben hogyan teljesedik ki: ezt pedig csak Krisztusban és az evangélium

¹³⁷ Berkower: *De verkiezing Gods*. 61.

¹³⁸ *Inst.* II.17.1.

¹³⁹ *Inst.* II.17.2.

¹⁴⁰ *Inst.* III.22.7.

¹⁴¹ *Inst.* III.22.10.

hirdetésében láthatjuk. S szerinte ebben az értelemben Krisztus nemcsak abban az értelemben a kegyelem tükre, hogy Isten előzetes emberi érdeme nélkül arra méltatta, hogy Isten Fiává legyen, hanem azon a módon is, hogy benne saját elválasztottságunkat szemlélhetjük. Sőt, csak benne szemlélhetjük.

Kálvint számos vád érte, hogy a kiválasztással és eleve elrendeléssel az elvetettek esetében Istent teszi a kárhozat és az ezt kiváltó bűn okává. A kérdés tárgyalásánál kétségtelenül bizonytalan területre téved. Semmi esetre nem ért egyet olyasfajta megoldással, amely különbséget tesz Isten tevőleges és megengedő akarata között. Augustinusra hivatkozva állítja, hogy Isten a dolgok szükségképpeni oka.¹⁴² Ilyen értelemben Isten az „elkárhozás szerzője”,¹⁴³ „Ádámnak minden fiai Isten akaratából jutottak abba a nyomorúságos állapotba, melyben most is vannak”.¹⁴⁴ Azonban itt is felhasználja az elsődleges és másodlagos okok közötti különbségtételt.¹⁴⁵ Amennyiben az ember a kárhozat és ítélet okát keresi, nem szükséges az első okhoz – Istenhez – elmennie, hisz sokkal közelebbi oka is van: a bűn. Az elvetettek Isten rendelése folytán jutnak az igazságos ítéletre, de annak oka és anyaga (*causa materialis*) az emberekben található fel. „Inkább az emberi nem megromlott természetében kell látnunk a kárhozat nyilvánvaló okát, amely hozzánk közelebb is van, hogysem valami elrejtett és teljességgel felfoghatatlan ok után kutassunk Isten eleve elrendelésében.”¹⁴⁶ Kálvin hasznos, ám korántsem megnyugtató tanácsa kétségtelenül nem oldja fel a bűn okának problémáját. Mert a kárhozat oka nem ugyanaz, mint a bűn megtörténtének oka. S itt mintha nem hallgatna saját tanácsára – hogy ti. maradjunk meg a kijelentés keretei között –, ezért Isten akaratának elsődlegessége és teljes szabadsága védelmében nem fél azt sem kimondani, hogy „... az első ember azért bukott el, mert Isten így látta jónak”.¹⁴⁷ Logikus következtetése lehet ez egy olyan a valóságértelmezésnek, melyben végső soron minden Isten rendelése szerint történik, mégis minden kétséget kizárólag túlmegy a Szentírás kijelentésén. Kálvin hiába tagadja Isten akaratának abszolút voltát, a kiválasztás és elvettetés rendelésének szimmetriája rácafol erre. Mert a Szentírás alapján egyértelműen lehet azt állítani, hogy Isten igazsága jelent meg Krisztusban, de kérdés, hogyan lehet

¹⁴² *Inst.* III.23.8.

¹⁴³ *Inst.* III.23.3.

¹⁴⁴ *Inst.* III.23.4.

¹⁴⁵ Az elvettetés okának keresésében a Dordrehti Kánonok sokkal visszafogottabb álláspontot képviselnek. Az I.15. utal ugyan Isten szabad és igazságos tetszésére, ám a továbbiakban az elvettetés okát az ember bűnös voltának tulajdonítja, akiket Isten meghagy a nyomorúságban. Ebben többek között tehát nem Kálvint, hanem Augustinust követik a dordrehti atyák.

¹⁴⁶ *Inst.* III.23.8.

¹⁴⁷ Uo.

ugyanannak az igazságnak az eszköze az elvetettek kárhozatra rendelése és az ehhez szükséges – bennük található ok –, a bűn akarása? Kálvin következetes ragaszkodása Isten akaratához, mint minden dolog elsődleges okához nemcsak hogy nem oldott fel minden teológiai és elméleti kérdést, hanem újabbakat szült, s magasra adta a labdát jövőbeli kritikusi számára.

II.6. Zwingli

Zwingli eleve elrendeléssel kapcsolatos gondolatai nem gyakoroltak jelentősebb hatást a későbbi vitákra nézve, mégis jó illusztrálják a reformáció korai szakaszának sokszínűségét a témát illetően. Zwingli a kiválasztás tanítására elsősorban az anabaptistákkal a gyermekkeresztségről folytatott polémiájában hivatkozik. A kiválasztást összekapcsolja a szövetség gondolatával, mivel mindkettő megelőzi a hitet.¹⁴⁸ Az 1527-ben született, az anabaptistákat cáfolandó írásában (*In catabaptistarum strophas elenchus*) azzal érvel, hogy nem csak azok Isten gyermekei, akik hisznek, hanem elsősorban azok, akiket Isten eleve kiválasztott és elrendelt, ezeket meg is ajándékozta a hittel. Ebben az érvelésben – a reformátorok többségéhez hasonlóan – Pál apostolnak a Rómabeliekhez írt levelére támaszkodik.¹⁴⁹

Az 1530-ban kiadott *De providentia Dei* című írásából másrészt az tűnik ki, hogy Zwingli egy sajátos metafizikai predestinációtant is megfogalmaz, amelyben jól észrevehető a humanista filozófia iránti szeretete és Aquinói Tamás hatása.

Számos kutató úgy véli, hogy Zwingli álláspontját nagymértékben befolyásolta az 1519-es zürichi pestisjárvány, amely során maga is megbetegedett. A betegségből való felgyógyulás a gondviselés kérdését immár egzisztenciális dimenzióba állítja, s az többé nem elméleti kérdés számára.¹⁵⁰ Isten dönti el, ki épül fel és ki nem.

A *De providentia Dei*¹⁵¹ központi gondolata – Isten abszolút szuverenitása. A gondviselés Istennek örökkévaló és változhatatlan kormányzása, amely minden dologra kiterjed a teremtett világban. Mint olyan, megelőzi a teremtést is, hisz az istenségben nincs

¹⁴⁸ U. Gäbler: *Huldrych Zwingli. Bevezetés életébe és munkásságába*. (Ford.: Koczó Pál), Kálvin Kiadó, Budapest, 2008, 118.

¹⁴⁹ S.M. Jackson (ed.): *Selected Works of Huldrych Zwingli (1484-1531)*. University of Pennsylvania, Philadelphia, 1901, 241.

¹⁵⁰ A. McGrath: *Iustitia Dei*. 219-220.

¹⁵¹ Gäbler rövid kitekintésben ismerteti az írás értékelését is. Mint kitűnik, sokak által vitatható gondolatokat fogalmaz meg a gondviselés szükségességéről, amely így panteista és determinista vonásokat mutat. U. Gäbler: 133-135.

kezdet.¹⁵² Az abszolút gondviselés szemszögéből nézve Zwingli az elsődleges és másodlagos okok megkülönböztetését szükségtelennek tartja. Isten a dolgok közvetlen irányítója. Érvelésében oly mértékben hangsúlyozza Isten szuverenitását, hogy kijelenti: Isten – az emberrel ellentétben – nincs semmilyen törvénynek alávetve. Emiatt is számos kritikái érte.¹⁵³ A kiválasztás Isten szabad és örökkévaló akaratának végső oka. Isten szabadsága kizárja azt, hogy a kiválasztásnak bármi köze lenne az ember cselekedeteihez, érdemeihez, hisz az már kizárná Isten szabad döntésének lehetőségét. Zwingli elutasítja ezzel azt is, hogy az üdvösségre való rendelésnek Isten előretudása lenne az alapja. Ezen túlmenően a predestináció csak az üdvözítés szándékára vonatkozik, az elvettetésre nem. Az viszont tény, hogy Isten némelyeket elvet, s ezáltal az elvetettek Isten igazságának példáiává lesznek¹⁵⁴. A Rómaibelihez írt levél 9. és 11. részei jól illusztrálják számára, hogy a cselekedetekből eredő erényeknek semmilyen tekintetben nincs hatása Isten szabad döntésére.

Isten gondviselése Zwingli számára megerősíti, hogy az üdvösség csak Istentől függ, hisz az ő akarata nélkül nem is létezhetnénk. A hit Isten ajándéka, amely a kiválasztás következménye. Ebben Isten oly mértékben szabad, hogy a Krisztus evangéliumához sincs kötve. Így – szerinte – Isten olyan bölcs embereket is üdvözíthet a Krisztusba vetett hit és reménység nélkül, mint némely filozófust, példának okáért Szókratész-t és Seneca-t említve.¹⁵⁵

A gondviselésnek a predestinációval való szoros összekapcsolása már korábbi munkáiban is megjelenik,¹⁵⁶ a *De providentia Dei*-ben Zwingli még erőteljesebben hangsúlyozza, hogy az üdvösségre rendelésben egyedül Isten gondviselő szeretete és szabad akarata nyilvánul meg. A hit és az ember üdvössége Isten minden meghatározó okozatiságának következménye. Isten szuverenitásának ilyen formájú erőteljes hangsúlya és kifejtése azonban számos kérdést vet fel. Zwingli példának okáért kénytelen a bűnesetet

¹⁵² F.A. James: *Peter Martyr Vermigli*. Clarendon Press, Oxford, 1998, 203.

¹⁵³ W.P. Stephens: Election in Zwingli and Bullinger: A Comparison of Zwingli's *De providentia Dei anamnema* (1530) and Bullinger's *Oratio de moderatione servanda in negotio providentiae, praedestinationis, gratiae et liberi arbitrii* (1536) In: *Reformation and Renaissance Review*. vol.7.1. (2005), 44.

¹⁵⁴ W.P. Stephens: 45.

¹⁵⁵ W.P. Stephens: 46.

¹⁵⁶ Zwingli már a *Commentarius* című munkájában – az Istenről, valamint az érdemekről szóló fejezetekben – foglalkozik az eleve elrendelés kérdésével, amely már ebben az írásban is tulajdonképp azonos a gondviseléssel. A gondviselés ugyanis az előrelátásból következő gondviselés. Aquinói hatása itt is egyértelmű. A gondviselés Isten természetéből következik, aki a Legfőbb Jó, de egyben bölcsesség és akarat is. Példával élve, amint az ész irányítja az ember cselekedeteit, úgy irányítja Isten gondviselése a teremtett világot. Zwingli ó- és újszövetségi példák által is alátámasztja, hogy Isten az oka mindennek, minden az Ő gondviselése által történik. Zwingli: *Commentarius vagyis Az igaz és a hamis vallás magyarázata*. Kálvin János Társaság, Budapest, 1905, 23kk, 237kk.

is Isten „számlájára írni”, amelyből Isten, a Legfőbb Jó, a bűn természetétől függetlenül is jót hoz ki az emberek számára. Ez az érvelés azonban egyrészt determinálttá teszi Isten megismerésének lehetőségét, s úgy az evangélium üzenetét, mint Krisztus váltságát hangsúlytalan, az üdvözítés szempontjából Isten által esetlegesen megkerülhető eszköznek tekinti. Mindez pedig kevésbé tükrözi a krisztusi evangélium örömteljes mivoltát.

II.7. Bullinger

Bullinger elődjétől – Zwinglitől – eltérően az eleve elrendelést nem spekulatív filozófiai kérdésként tárgyalja, hanem visszahelyezi azt eredeti, szentírási kontextusába. Két főbb művében – *A keresztyén vallás summája* és a *II. Helvét Hitvallás* – is foglalkozik Isten örök dekrétumának és a predestinációnak a kérdésével. Ezeket most külön vizsgáljuk meg.

A keresztyén vallás summájában 10 részben tárgyalja a keresztyén hit alapjait. A mű szerkezete jól mutatja, hogy a kiválasztás dekrétuma és a predestináció tanításának elsődleges feladata bemutatni a Krisztusban megjelent isteni kegyelem okát, s azt, hogy Isten miért ily módon rendelte el a bűnös ember helyreállítását. A kiválasztás és eleve elrendelés tehát elválaszthatatlan Krisztus személyétől és művétől.

Az említett mű első fejezetében a Szentírást, mint az istenismeret igaz forrását tárgyalja. Ez közvetlenül kapcsolódik a következő fejezetekhez, hisz „a Szent Biblia mindenekelőtt Istenről, az Ő hűségéről és csodálatosságáról, ugyanakkor az ember kötelességéről és bűnösségéről valamint üdvösségéről beszél”¹⁵⁷. A Szentírás mutatja be Isten lényegét, hogyan kötött Krisztusban szövetséget az emberrel. A szövetség gondolatának központi helye magyarázatul szolgál arra, hogy amikor Bullinger Isten gondviseléséről ír, miért nem tesz – Zwinglitől eltérően – említést a predestinációról. Óvakodik ugyanis attól, hogy a predestináció a világ valamilyen metafizikai ok-okozati magyarázatául szolgáljon. Az eleve elrendelés csak egyetlen dologra ad magyarázatot: hogyan lesz üdvössége a bűnben elveszett embernek.

A bukott emberrel kötött szövetségnek, a Közbenjáró személye és a megváltás az alapja. E szövetség, melyet Isten még Ádámmal köt, majd Nóéval és Ábrahámmal megerősít, a Krisztusra vonatkozó ígéretekben és azoknak beteljesedésében bontakozik ki és éri el célját. Bullinger számára – Kálvinhoz hasonlóan – a predestináció jelenti az

¹⁵⁷ H. Bullinger: *A keresztyén vallás summája*. (Ford.: Tillinger Péter), Limache Verlag, Zürich, 1997, 33.

összekötő kapcsot az örökkévaló Isten és időbeli tette között: „Minden időknek előtte elhatározta, hogy ezt a kegyelmet egy meghatározott időben a világnak fölmutatja Urunk Jézus Krisztusban”.¹⁵⁸ Genfi kollégájától eltérően Bullinger azonban egyértelműen infralapsarius álláspontot képvisel. Isten előre látta az ember bukását és bűnét, s öröktől fogva elhatározta, hogy Krisztus, aki a „gyógyító szer”, a bűnesetet jóváteszi.¹⁵⁹ Egy másik jelentős különbség, hogy Bullinger nem beszél az elvettetés dekrétumáról. Az örök dekrétum és eleve elrendelés a kegyelemre szól: Isten elrendeli a szabadítást és a szabadítót.

Amikor Isten rendeléséről beszél, Bullinger Kálvinhoz hasonlóan két eszköz rendelését említi. Egyrészt Krisztus váltságunk eszköze (*medium redemptionis*), mert engedelmessége, bűneinkért való elégtétele az, amelyet Isten elfogad és ezáltal a halálra, kárhozatra ítéleteket fizetség nélkül szabadon engedi, gyermekeivé teszi.¹⁶⁰ Másrészt a hit az az eszköz, amely által Isten kegyelmének részeseivé válunk,¹⁶¹ s amely a Szentlélek adománya.¹⁶² Mindenezek alapján jól látható, hogy az eleve elrendelés Bullingernél egyértelműen krisztocentrikus és meghatározott szövetség-teológiai és szoteriológiai keretei vannak, azt akarja hangsúlyozni mit és hogyan tesz Isten az emberért. S a szövetség- és Krisztus központúság láthatólag oly hangsúlyos és fontos számára, hogy az egyének kiválasztása és eleve elrendelése csak implicite jelenik meg magyarázatában.

Az egyének kiválasztása azonban már feltűnik másik fő művében, a *II. Helvét Hitvallásban*. R.A. Muller a hitvalláson belül a predestináció tanításának szerepét abban látja, hogy ez jelenti a kegyelmi kapcsolatot a bűnös emberi tehetetlenség és a Krisztusban kibontakozó üdvösség hathatósága között.¹⁶³ Az eleve elrendelésről szóló X. fejezet az ember bűnbeesése, az emberi szabad akarat képessége és Krisztus, a világ üdvözítője közötti fejezetek között található. Az elhelyezésben jól tükröződik Bullinger szándéka, amelyet E. Koch így fogalmaz meg: „Amikor Isten örök dekrétuma Krisztusban, mint eleve elrendelésben megszületett, azzal az ember és a teremtett világ jövője is üdvjövő lett”.¹⁶⁴ Az első definíció az alábbiak szerint hangzik: „Isten öröktől fogva elrendelte vagy kiválasztotta szabadon és ingyen kegyelméből, bármely emberi – érdemre – való tekintet nélkül a szenteket, akiket üdvözíteni akar Krisztusban, az apostol – ama mondása – szerint:

¹⁵⁸ i.m. 85.

¹⁵⁹ i.m.86.kk.

¹⁶⁰ i.m. 89.

¹⁶¹ i.m.91.

¹⁶² i.m. 97.

¹⁶³ R.A. Muller: *Christ and the Decree*. 44.

¹⁶⁴ E. Koch: *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*. Neukirchen Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn, 1968, 88.

Isten kiválasztott minket őbenne a világ megalapítása előtt”.¹⁶⁵ Az egyértelmű, hogy Bullinger továbbra is hangsúlyozza, a dekrétumot nem lehet semlegesnek tekinteni, az eleve elrendelés célja az ember megmentése. S az Krisztusra van alapozva, tőle semmilyen módon el nem választható. Az azonban, hogy a szentek kiválasztásáról ír, sokakban azt a gondolatot ébresztette, hogy Bullinger esetleg a szentek alatt azokat értette, akiknek hitét Isten előre látta. Nem csoda, hogy a későbbi vitákban Arminius követői szívesen hivatkoztak a hitvallás eme passzusára,¹⁶⁶ bár a XVI. fejezetben egyértelműen kijelenti, hogy „a hit tisztára Isten ajándéka, mivel gyedül Isten adja azt maga az ő kiválasztottjainak...”¹⁶⁷

Bullinger a predestináció kérdésének tárgyalásakor nagymértékben ragaszkodik az evangéliumból fakadó lelkipozítói szempontokhoz, ezért az üdvösség ok-okozati összefüggéseit alig érinti. A X. fejezetben csak annyit olvasunk róla, hogy akik Krisztusba vannak oltva, azok a kiválasztottak, az elvetettek pedig azok, akik Krisztuson kívül vannak. Krisztus a *mediuma*, közvetítője és egyben célja is a kiválasztásnak. Benne jelentette és mutatta ki Isten a szeretetét. Augustinushoz és Kálvinhoz hasonlóan használja a Krisztus, mint tükörkép kifejezést, akiben szemlélhetjük eleve elrendelésünket. Így gondosan kikerüli a kiválasztás kérdésének bárminemű egyéb spekulatív megközelítését. Barth szerint a krisztológiai-szoteriológiai struktúra ellenére Krisztus Bullingernél is csak Isten kiválasztó akaratának eszköze.¹⁶⁸ Barth kritikája saját koncepciója szempontjából érthető, ám nem tekinthetünk el attól, hogy Bullinger korában nem az a kérdés, ki az, aki kiválaszt az üdvösségre, hanem mi alapján és hogyan üdvözíti Isten a bűnös embert. Mivel a kiválasztás Krisztusban történik, ez meghatározza megismerésének lehetőségeit is. A kiválasztás tehát nem Isten kikutathatatlan akaratán nyugszik, hanem Krisztusban ki is jelentett egyetemes váltság-szándékán. Az ígéretek egyetemessége Bullinger predestinációs tanának fontos pillére. Az apostoli tanításra hivatkozva mondja: Isten azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön. „Krisztus az egész világnak egyetlen és örök Megváltója” (XI.fej.). Bullinger így a reformátorok azon generációjához tartozik, akik szerint a váltság érdeme univerzális, az üdvösség azonban a hit miatt partikuláris. Az

¹⁶⁵ A felhasznált fordítás: Tökés István: *A második Helvét Hitvallás magyarázza, Bullinger Henrik saját műveiből vett idézetek alapján, az ő tiszteletére, születésének örszázadik évfordulója alkalmából. Az erdélyi magyar nyelvű református eklézsiák kiadásában, Nagyvárad, 2006, 19.*

¹⁶⁶ A Hágai Konferencián a remonstránsok hivatkoznak a Helvét Hitvallás X. fejezeterére, ami szerintük ugyanazt állítja, ami a remonstrancia első pontjában is szerepel, t.i. Isten öröktől fogva a Krisztusban hívőket választotta ki. *Schriefelijke Conferentie, gehouden in s'Gravenhage inden iare 1611, tusschen sommige kercken-dienaren: aengaende de godlicke praedestinatie.* Jacobsz Drucker, s'Gravenhage, 1612, 62.

¹⁶⁷ *II. Helvét Hitvallás.* XVI.38.

¹⁶⁸ K.Barth: *Church Dogmatics.* II/2. 65.

evangéliumból felismert egyetemes üdvszándék miatt Bullinger határozottan elutasít minden olyan írásmagyarázatot, amely arra utalna, hogy Isten szándékosan keményítene meg bárkit is az evangélium hirdetésével szemben. Ez ellentmondana az evangélium üzenetének és végzetes kapcsolatot feltételezne Isten és a bűn eredete között. Az ígélet hirdetése azért általános, mert maga az ígélet is az. Isten Krisztusban minket hív és mindenkit részeltetni szeretne megmentő kegyelmében és a vele való életközösségben. Ezért mondhatja Bullinger: „az evangélium prédikálását kell hallgatni és annak kell hinni és kétségtelennek kell tartani, hogy ha hiszel és Krisztusban vagy, akkor kiválasztott vagy” (X.fej.).

Az eleve elrendelés tanításának másik fontos fókuszja a *Helvét Hitvallásban* a hitre való buzdítás. Hit által lehet részesedni az Isten által rendelt Közbenjáró áldásaiban. Aki hisz, az ki van választva. Egyedül a Krisztusba vetett hit mutatja meg az Atyának irántunk való szeretetét. Bullinger jó lelkifundozói érzékkel teremti meg az egyensúlyt a bizonyosság igénye – amely az emberi részt feltételezi – és az isteni kegyelem között. Ezért hangsúlyozza a hit fontosságát, amely bizonyosságot adhat, ugyanakkor ezt összekapcsolja a Krisztusban való kiválasztással, így nem esik túl nagy hangsúly a hit emberi oldalára. Végző soron Isten az, aki mindent elrendel és elrendez, de ezt Krisztusban teszi, de úgy, hogy abban az ember nem pusztán az eleve elrendelés tárgya, hanem megszólított, elhívott és hit által válaszoló személy marad.

II.8. Vermigli

Eredeti nevén Pietro Martire Vermigli olasz származású teológus a reformáció azon alakjaihoz tartozik, akik dogmatikai gondolkodásuk kiindulópontjának Istennek Krisztusban való tettét tekintetik és a kiválasztás és eleve elrendelés tanítását ezzel kapcsolják össze. A korábban ágostonrendi szerzetesnek azért kell elhagynia Itáliát, mert Bucer és Zwingli munkái olyan hatással vannak teológiai látásmódjára, hogy a Szentszék számára gyanússá válik. Így élete utolsó harmadában Strasbourgban és Oxfordban tanít. Vermigli soha nem írt összefoglaló dogmatikai munkát, a *Loci communes*-t halála után Robert Massonius adja ki korábbi írásai alapján, s az összeállításban Kálvin 1559-es *Institutio*ját veszi alapul¹⁶⁹. A *Loci* 3. könyvében az *ordo salutis* részeként találkozhatunk

¹⁶⁹ R.A. Muller: *Christ and the Decree*. 57.

a predestinációt tárgyaló fejezettel,¹⁷⁰ amely eredetileg a Római levél 8:28-9:33 magyarázatához (1551-52 körül) írt függeléke volt¹⁷¹. Az írás születésének dátuma annyiban érdekes, hogy bár az megelőzi az *Institutio* utolsó kiadását, Kálvinéhoz hasonló gondolatokat találunk benne.¹⁷²

Vermigli Kálvinhoz hasonlóan abban látja a kiválasztás és eleve elrendelés tanításának hasznát, hogy ebben csúcsosodik ki a reformáció sola fide/sola gratia elve. Ez arra tanítja a hívőket, hogy Krisztusban való életük nem saját képességük, hanem Isten akaratának eredménye. Arra rendeltettek, hogy hasonlatosak legyenek Isten Fiához és ez mindenképp Isten iránti bizalomra is tanítja az embert.¹⁷³ Tanulmánya elején a predestináció kifejezését vizsgálja meg. Ezt szerinte használhatjuk általános értelemben, s akkor Istennek arra a tanácsára vonatkozik, amellyel minden teremtményt valamely célra és végre irányít. Ebben a tekintetben még a gonosz, az ördög és bűn sem zárható ki a predestinációból, mert Isten mindezeket akarata szerint felhasználja.¹⁷⁴ Miután azonban a Szentírás csak az üdvözültekkel kapcsolatban használja a kifejezést, így Vermigli is erre az összefüggésre szorítkozik. A predestinációt ezek után úgy határozza meg, mint Isten legbölcsebb szándéka, amely által öröktől fogva elhatározta azoknak a Krisztusban szeretettek elhívását a fiúvá fogadtatásra, hitből való megigazulásra és végül a jócsekelekedetek általi dicsőségre, hogy Isten Fia képmására váljanak hasonlatossá és bennük jelentessék ki a Teremtő dicsősége és kegyelme.¹⁷⁵ Annak ellenére, hogy Vermigli gondolatai sokak szerint hasonlítanak Kálvinéihoz, mégsem vallja az eleve elrendelés párhuzamosságát, s álláspontja inkább Augustinushoz áll közelebb: az elvetettek kívül esnek Isten üdvözítő akaratán.¹⁷⁶ Vermigli szerint különösen fontos hangsúlyozni azt, hogy a predestináció elválaszthatatlan Istennek a Krisztusban megnyilvánuló szeretetétől, mert amiről Isten eldöntötte, hogy az elhívottaknak adja, azt Krisztus által adja és akarja adni.¹⁷⁷ Ez teszi indokolttá a gondviselés és predestináció közötti különbségtételt is. Míg a

¹⁷⁰ J. Donnelly: *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*. Brill, Leiden, 1976, 126.

¹⁷¹ R.A. Muller: *Christ and the Decree*. 62.

¹⁷² A továbbiakban a feldolgozáshoz használt angol fordítás: P. Martyr Vermigli: *Predestination and Justification*. Truman State University Press, Kirksville, 2003

¹⁷³ R.A. Muller: : *Christ and the Decree*. 63.

¹⁷⁴ Vermigli: 15.

¹⁷⁵ „Predestination is the most wise purpose of God by which he has from eternity constantly decreed to call all those whom he has love din chtist to the adoption of his children, to justification by faith, and at last to glory through good works, that they may be made like the image of the Son of God, and that in them may be declared the glory and mercy of the creator.” Vermigli: 19.

¹⁷⁶ Vermigli: 16.

¹⁷⁷ Vermigli: 21.

gondviselés a teremtményeket természetes végükre vezérli, addig a predestináció a természetet meghaladó végre vezet.

Ezek után az előretudás és eleve elrendelés viszonyát vizsgálja. Mint írja, e kettő Istenben ugyanaz. Különbséget kell azonban tenni Isten tudása (*notitia*) és előretudása (*praescientia*) között. Utóbbi csak azokra a dolgokra vonatkozik, amelyeknek meg kell lenniük, s ez feltételezi az isteni akaratot is, Isten tudása azokra is kiterjed, amik nincsenek és nem is szabad lenniük.¹⁷⁸

Vermigli – Kálvinhoz hasonlóan – oly mértékben hangsúlyozza Isten szuverenitását, hogy nem retten meg Isten akarata és a bűn közötti összefüggések tárgyalásától. A skolasztikusokkal egyetért abban, hogy az elvetettek nincsenek eleve elrendelve, kárhozatuk okát pedig bűneikben kell keresni. S míg velük együtt helyesen állítjuk, hogy Isten nem lehet oka a bűnnek, addig Vermigli szerint Istent teljesen ki sem zárhatjuk abból, hiszen Ő az oka azoknak a tetteknek, amelyek Isten előtt bűnösnek számítanak. Mivel azonban ezek a tettek Istentől származnak, így teljességgel igazságosak, mert Isten a bűnt bűnnel bünteti.¹⁷⁹ A modern olvasó számára a szofisztikált érvelés ellenére is felmerül a gyanú, hogy a bűnös emberi természetre és a másodlagos okokra való hivatkozás ellenére Istenre mégiscsak rávetül a gyanú árnyéka, hogy Ő a bűn oka, amennyiben oka a bűnös tetteknek. Vermigli azonban kénytelen ilyen ingoványos talajon járni, ha sem Isten szuverenitását, sem a kegyelem ajándékozásának aktusát nem akarja kevésbé hangsúlyozni. Augustinushoz hasonlóan az elvettetés okának azt tartja, hogy Isten az elkárhozókat nem ajándékozta meg a Krisztusban való hit kegyelmi ajándékával.

Vermigli különbséget tesz a predestináció oka és hatása között. Előbbi tárgyalásakor az arisztotelészi okokat használja. Az első ok Isten akarata. A predestináció anyagi oka (*causa materialis*) az elhívott, megigazított, megdicsőített ember, hogy az az Isten előtt helyesen éljen és cselekedjen. Nem saját erejéből, hisz a jó cselekedetek nem okai, hanem okozatai az eleve elrendelésnek. A predestináció végső oka pedig Isten jótetszése. Vermigli Augustinushoz, Kálvinhoz hasonlóan állítja, hogy Krisztus nem oka a kiválasztásnak és eleve elrendelésnek, mintha Isten az ő engesztelő halála miatt könyörülne a bűnösökön. Épp ellenkezőleg, Krisztus a predestináció elsődleges következménye, hatása, másrésről oka mindannak a jónak, amit Isten akaratából kap a kiválasztott. Isten magát Krisztust és halálának gyümölcsét adja a kiválasztottaknak. Ők ezt csak Krisztus

¹⁷⁸ Vermigli:17.

¹⁷⁹ „... God cannot be said to be the cause of sins, yet we cannot utterly exclude him from the government and ordering of sins, for he is the cause of those actions which to us are sins; although since they are from God, they are simply justice, for God punishes sins by sins.” Vermigli: 23.

által ragadhatják meg.¹⁸⁰ Skolasztikus teológiai hagyományhoz hűen állítja továbbá, hogy Krisztus halála mindenkire nézve elégséges, de nem mindenkiben hatékony, mert az csak úgy válik hasznossá az ember számára, ha hittel ragadja meg. A hit pedig olyan ajándéka Istennek, ami nem mindenkinek adatik.¹⁸¹ Az isteni eleve elrendelés biztosítja tehát az üdvözítés munkájának szoteriológiai struktúráját, és azt magyarázza. Vermigli számára éppúgy elképzelhetetlen és veszedelmes a predestináció és a Krisztus-esemény elválasztása, hogy Kálvinhoz hasonlóan, bár tőle függetlenül, a kérdés ilyen megközelítését halálos labirintusnak tekinti. A predestináció tanítása – a gyakran túlságosan is elvontnak és szörszálhasogatónak tűnő skolasztikus fogalmi megkülönböztetések és meghatározások ellenére – nem elvont, önmagában, vagy mindent megelőző princípium, hanem az összekapcsolja Krisztus személyét, tettét a megigazulás módjával, kiemelve a kegyelem szabadságát, ugyanakkor teszi ezt úgy, hogy azt egybeköti Isten szeretetével.

II.9. Beza

Kálvin tanítványának és utódjának, Theodor Bezanak a megítélése tudományos körökben meglehetősen ambivalens. Vannak, akik pusztán Kálvin kreatúrájának tartják, akiből hiányzott az eredetiség, mások ezzel szemben azzal vádolják meg, eltorzította mestere tanítását.¹⁸² Személyének megítélése nem feladatunk, az azonban kétségtelen, hogy teológiai módszere és szemlélete meghatározó volt a protestáns ortodoxia későbbi időszakában is.

Bezat sokan illették kritikával azért, hogy Kálvintól eltérően a keresztyén hit alapját immár nem Istennek Krisztusban végrehajtott tetteben, hanem örök és kikutathatatlan dekrétumában látta, s ezzel ismét utat nyitott a spekulatív teológiai gondolkodásnak, amelyben a szoteriológiának csak alárendelt szerep jut. A kritika helytállóságát most Beza *Tabula praedestinationis*-a alapján vizsgáljuk, amelyben rendszerbe szedve mutatja be predestinációval kapcsolatos gondolatait, s amelyet csekély változtatással későbbi írásába, a *Tractationes Theologicae*-be is felvett.

A *Tabula praedestinationis*-t Beza 1555-ben írta Kálvin védelmében Bolces tanítása ellen. Munkájában egy táblázatban ábrázolja is Isten eleve elrendelésének, az

¹⁸⁰ Vermigli: 39.

¹⁸¹ Vermigli: 62.

¹⁸² J. Mallinson: *Faith, Reason and Revelation in Theodor Beza*. Oxford University Press, Oxford, 2003, 24.

üdvösségnek, ill. kárhozatnak rendjét.¹⁸³ A táblázat feletti cím igen beszédes: A keresztyenség összefoglalása, avagy leírása és kifejtése a kiválasztottak üdvössége és az elvetettek pusztulása okainak, a Szentírásból merítve.¹⁸⁴ A cím azt sugallja, hogy Beza a kiválasztást és eleve elrendelést a keresztyén teológia központi tételének tekinti. Azonban nem tekinthetünk el a ténytől, hogy Beza nem egy komplett rendszeres teológiai művet állít elénk, hanem az üdvösség okát és rendjét fejt ki. Az kétségtelen, hogy ez a keresztyén hit központi tanítása, hogyan üdvözülhet az ember. Nem tekinthetünk el attól a körülménytől sem, hogy a *Tabula* Bolsec tanítása elleni vitairat gyanánt készült, ez nagyban meghatározza az egész írás struktúráját. Graafland arra is felhívja a figyelmet, hogy Beza egyéb teológiai írásában és prédikációiban nem domináns a predestináció kérdésének tárgyalása.¹⁸⁵ Ez arra enged következtetni, hogy itt nem Beza teológiai rendszerével szembesülünk, hanem pusztán azzal, ahogyan ő a kiválasztást és eleve elrendelést magyarázza. A címből, s majd a kifejtésből az is kiderül, hogy Beza – Kálvintól eltérően – nem az üdvösség miéртjére koncentrálna, hanem annak módjára, s ezért is tárja fel annak okát és hatását.

Beza legelső okként Istent jelöli meg, s a Rm 11:33-ra hivatkozva, az igeverset némileg pontatlanul idézve, Istent kikutathatatlannak nevezi. Graafland ezt azzal magyarázza, hogy Beza a nominalista tradíciót követi, s ezért állítja előtérbe Isten megközelíthetlenségét.¹⁸⁶ Ezen túl azonban nem nehéz észrevenni, hogy Beza ezzel az utalással Kálvinhoz hasonlóan hangsúlyozza, hogy a kiválasztás és elvettetés, az üdvösség és kárhozat tanítását nem lehet spekulatív módon megközelíteni. R.A. Muller azt is kiemeli, hogy a továbbiakban Beza nem Isten abszolút akaratát fejt ki, hanem azt, ahogyan a kiválasztás megvalósul az időben.

Beza sajátos módon ötvözi a supra- és az infralapsarius megközelítést. Egyrészt aláhúzza, hogy Isten öröktől fogva változatlanul, minden további okot megelőzőleg, saját dicsőségére bizonyos embereket kiválasztott Krisztusban a megmenekülésre, némelyeket pedig kárhozatra vetett saját bűneik miatt. Egy dekrétum kettős végkimenetele. Beza nyilvánvalóan Istennek mindent megelőző szuverén döntését Bolces ellenében érzi szükségesnek hangsúlyozni, aki úgy látta, hogy az ember üdvössége annak választásától függ. Ugyanakkor, hogy elkerülje a vádat, miszerint Isten a bűn oka, ezért egyrészt a

¹⁸³ Az ábrát Graafland közli. Graafland: *Van Calvijn tot Barth*. 48.

¹⁸⁴ Summa totius Christianismi, sive descriptio et distributio causarum salutis electorum, et exitii reprobatorum, ex sacris literis collecta.

¹⁸⁵ Graafland: 51.

¹⁸⁶ Graafland: 56.

bűnesetet az ember szabad és spontán tettének írja le, másrészt az örök dekrétumot az elbukott emberre is vonatkoztatja. Akiket Krisztusban kiválasztott, azok iránt ki nem érdemelt szeretetében mutatkozik meg a dekrétum, Ádám többi bűnös leszármazottja iránt pedig igazságos elfordulásában. Így Kálvinhoz hasonlóan különbséget tesz a kárhozat és a bűn oka között: az elsőnek oka Isten, míg a második az ember természetében rejlik, az ember nem külső befolyás hatására követi el a bűnt. Azonban ha a Tabula egészét nézzük, továbbra is a gyanú árnyéka vetődik Bezara, hogy a predestináció mégiscsak determinációt jelent. A kiválasztás és eleve elrendelés végső kettős célja ugyanis Isten dicsősége, amely irgalmában és igazságosságában valósul meg. Kérdés, hogy ha öröktől fogva Isten irgalmának és igazságosságának kell megnyilvánulnia az emberek üdvösségében és ítéletében, hogyan kerülhető meg az a kínos következtetés, amely a bűnt így szükségszerűvé, Istent pedig a bűn okává teszi. Ez az a logikus következtetés, melyet Arminius elfogadhatatlannak tart és hevesen támad.

Sokatmondó Krisztus helye is Beza rendszerében. Krisztus neve először ott jelenik meg, ahol az üdvösségre kiválasztottakról tesz említést, már a bűnesetet követően. Magának Krisztusnak, mint Megváltónak és Közbenjárónak az elrendelésével nem találkozunk. Nyilvánvaló, hogy Beza azt akarja hangsúlyozni, hogy Krisztusnak az üdvösség időben történő közvetítésében van szerepe. Ez abból tűnik ki, hogy a Közbenjáró az elvetettek oldalán nem jelenik meg, tehát a kárhozatra vetés Krisztuson kívül történik. Ugyanezt láthattuk Augustinusnál és Kálvinnál is. Azonban a két említett teológusnál sokkal erőteljesebben jelzi, hogy Krisztus csak a választottakért hozott kiengesztelést. Kálvin is utal ugyan arra, hogy Krisztus váltsága a hit miatt csak a választottakban hatékony, azonban fenntartotta azt, hogy az áldozat az emberiség minden bűne miatt volt és elegendőnek is bizonyult.

A protestáns ortodoxiára jellemző korlátozott kiengesztelés gondolatával a református teológiai hagyományon belül konkrét megfogalmazásban először Bezanál találkozunk. A korlátozott kiengesztelés nyomatékossága abból fakadhat, hogy Beza az üdvösség ok-okozatiságát kívánja bemutatni. Ennek megfelelően Krisztus engesztelése és közbenjárása nem tévedhet, mert abból következik a bűnös ember hatékony elhívása, megtérése, hite, megigazítása, megszentelése és megdicsőítése. Krisztus az üdvrend részévé válik, anélkül, hogy magában a dekrétumban feltűnne. Ugyanakkor az ember pusztán a kiválasztás tárgya lesz, amiből teljességgel hiányzik az Isten-ember kapcsolat személyessége.

Összességében elmondható, hogy tartalmilag Beza nem állít mást a kiválasztás, elvettetés, eleve elrendelés kérdésében, mint amit Kálvin is tanított. Míg Kálvin azonban abból indul ki, mit tesz Isten értünk a Krisztusban, s az eleve elrendelés is ezt magyarázza, addig Beza rendet és rendszert akar az üdvösség kérdésében bemutatni. Így számára a teológia fő kérdése: mi okozza az ember üdvösségét és kárhozatát.

II.10. Zanchi

Girolamo Zanchi (1516-1590) olasz származású teológus¹⁸⁷ predestinációval kapcsolatos tanítása megkerülhetetlen.¹⁸⁸ Személye fontos kapcsolópontot jelent a reformáció első generációja és a protestáns ortodoxia között, különösképp mivel írásaiban az itáliai skolasztika érvelési hagyományait érvényesíti.¹⁸⁹

Zanchi nemcsak a skolasztikus módszer használata miatt kerül tárgyalásra, hanem azon oknál fogva is, hogy a kiválasztást és predestinációt – Aquinói hatására – az Istentannal kapcsolja össze. Írásaira a dordrehti zsinaton is hivatkoznak, mint amelyek a predestinációtan helytálló kifejtései.¹⁹⁰ Nézőpontjába most két írása – *De praedestinatio sanctorum*¹⁹¹ és *De religione christiana fides*¹⁹² – alapján nyújtunk betekintést.

¹⁸⁷ Zanchi fiatal korában került az ágoston rendi szerzetesekhez. A reformáció gondolataival Lucca-ban találkozik apátja és tanítója, Peter Martyr Vermigli által, s nagy hatással lesznek rá Kálvin, Melancton és Bucer tanításai. Idővel reformátori nézőpontja miatt el kell hagynia Itáliát. Strasburgban, Heidelbergben és Neustadt an der Haardtban tanít. Oktatói munkássága során sokszor kerül összetűzésbe a lutheránusokkal elsősorban az úrvacsorával és predestinációval kapcsolatos kálvini álláspontja miatt. Zanchi életével és munkásságával kapcsolatos publikációk: J.P. Donnelly: Calvinist Thomism, In *Viator Medieval and Renaissance Studies*. vol 1., University of California, Los Angeles, 1976, 441-455; C.J. Burchill: Girolamo Zanchi: Portret of a Reformed Theologian and His Work, In: *The Sixteenth Century Journal*. vol. 15/ 2, 1984, 185-207. Egy korábbi magyar forrás: Pápai Imre: Zánchi Jeromos, In: Antalfi János (szerk.): *Sárospataki füzetek*. VI. évf, Sárospatak, 1862, 711-751.

¹⁸⁹ W.J. van Asselt, T.T. J. Pleizier, P.L. Rouwendal, P.M. Wisse: *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*. Boekencentrum, Zoetermeer, 1998, 86.

¹⁹⁰ C.J. Burchill: 185.

¹⁹¹ Az írást 1562-ben nyújtotta be strasburgi tanácshoz, hogy bizonyítsa, az ellene felhozott vád, miszerint a reformációtól idegen tanítást hirdetne, nem állja meg a helyét. E körülmény határozza meg valószínűleg azt a tényt is, hogy a számos bibliai hivatkozás mellett, nagyon sok utalást találunk teológusok munkáira, elsősorban Augustinusra, Melanctonra, Bucerra. E hivatkozások még szilárdabbá tették Zanchi álláspontját, mely szerint tanítása nem tér el a nagyra becsült elődökétől. Az írást a 18. században fordította angolra A.M. Toplady. Ez a fordítás napjainkig számos újabb kiadást élt meg. Jelen fejezethez használt kiadás: J. Zanchius: *The Doctrine of Absolute Predestination Stated and Asserted*. The Sovereign Grace Union, London, 1930.

¹⁹² 1577-ben egy neustadt-i konferencián, amelyen francia, lengyel, magyar, belga és angol küldöttek is részt vettek, felmerült az igény egy közös, református hitvallás megírására. A szöveg elkészítését Zanchi vállalta magára, amelyet a következő évben, 1578-ban be is fejezett. A közös vállalkozásból nem lett végül semmi, így a szerző azt mintegy személyes hitvallását adta ki. Az itt használt kiadás: L. Baschera/Chr. Moser (ed.): Girolamo Zanchi: *De religione Christiana fides – Confession of Christian Religion*. Brill, Leiden/Boston, 2007.

A *De praedestinatione sanctorum*-ban Zanchi mielőtt rátérne a kiválasztás és predestináció kérdésére, Isten tulajdonságait fejti ki: bölcsesség, akarat, változhatatlanság, mindenhatóság, igazság, kegyelem. Mint írja, mindenezek tárgyalása szükséges a kiválasztás és eleve elrendelés megértéséhez és kifejtéséhez. Maga az elv és a struktúra nagyban hasonlít Aquinói *Summa*-jára, ezt az elvet követi a *De religione christiana fides* esetében is. Miért látja szükségesnek Isten tulajdonságainak tárgyalását a kiválasztás és predestináció tárgyalása szempontjából? A választ az összefüggésekből értjük meg, amelyből kiderül, hogy nem pusztán a rendszerezés kívánja meg ezt kezdést.

Zanchi szerint azért kell magának Istennek a tárgyalásával kezdeni a teológiai gondolkodást, mert minden dolog és történés első és legfőbb oka Isten akarata és előretudása. Isten akarata nyilvánul meg akkor is, amikor előre látja és engedi az első ember szabad döntéséből eredő bűnbe esését. Zanchi, hogy kizárja a determinizmus vádját, használja – ahogy korábban azt Aquinói mellett Kálvin is tette – a másodlagos okok fogalmát. Tulajdonképpen leegyszerűsítve azt mondhatnánk, Zanchi szerint Isten lényege, hogy abszolút szabad akarat, semmi nem történik akarata ellenére. Isten lényege változatlan. Ha nem lenne az, nem lenne Isten sem, mert elveszítené tökéletességét. Amennyiben pedig Isten lényegét változhatatlan akaratában tudjuk megragadni, ez azt jelenti Zanchi számára, hogy az Istentan következménye az eleve elrendeléséről szóló tanítás. Mondhatni, a Szentírás kijelentésén túl logikailag is bizonyítja, miért lehetetlen a predestináció és ehhez kapcsolódóan a kiválasztás tagadása. Ez a logikai alapozás aztán összekapcsolódik az emberi tapasztalattal: ha Isten minden embert üdvözíteni akarna, akkor így is történne és mindenki vel közölné az üdvösség eszközeit (t.i. a Krisztusba vetett hit, a Szentlélek általi megszentelődés), ám a tapasztalat nem ezt mutatja.¹⁹³ Zanchi nem fél kimondani a következtetést: Isten soha nem akarta minden bűnös üdvösségét. S hogyan viszonyul ez Krisztus áldozatához? Krisztus áldozata elegendő volt minden ember bűnéért, de hatékony csak a kiválasztottak számára lett. A két fogalom megkülönböztetésével már Kálvinnál találkoztunk. Ám míg Kálvin azon az állásponton van, hogy Krisztus minden ember bűnéért adta életét, Zanchi – Bézához hasonlóan – a kiengesztelés korlátozott voltát vallja: Krisztus csak a választottakért halt meg. Akikért azonban meghalt, azok mindenképp hit által Krisztusnak tagjai és áldozata gyümölcseinek részesei lesznek.¹⁹⁴ Az üdvösség a választottak számára megingathatatlanul biztos, mert erre Isten lényege a garancia. Mivel Isten abszolút akarata változhatatlan és mindenható, ezért a választottak

¹⁹³ *De praedest. sanct.* 52.

¹⁹⁴ *De praedest. sanct.* 53.

üdvössége tévedhetetlenül bizonyos és nem lehet megakadályozni.¹⁹⁵ A deduktív érvelés és a skolasztikus terminusok kifinomult használata a szoteriológia szolgálatában áll. S Zanchi nem elégszik meg a logikai érveléssel, hanem a hívők tapasztalatára is hivatkozik: a Krisztusba vetett hitük érzete okán bizonyosak lehetnek kiválasztottságuk felől.¹⁹⁶ Emellett Isten mindenható akaratának ismeretét azért is tartja hasznosnak, mert megtanítja a keresztyén embert arra, hogy mindenestül Istentől függünk, s ezért legyünk türelmesek és kérjük, hogy akarata legyen meg bennünk, rajtunk és általunk. Klasszikus reformátori gondolattal találkozunk tehát itt, mely szerint Isten igaz ismeretén nyugszik a keresztyén erkölcs.¹⁹⁷

Míg a predestináció fogalmát a gondviseléssel kapcsolja össze – ahogyan azt Aquinóinál és Zwinglinél láttuk –, a kiválasztás a Szentháromság Isten különleges döntése és tette. Meghatározása szerint általános értelemben Isten eleve elrendelésének, örök dekrétumának és gondviselésének tárgya minden teremtmény, nem csak az ember. A fogalom teológiai értelmét nézve négy pontban definiálja a predestinációt: Isten örök és változatlan dekrétuma, hogy 1. teremtsen, mindeneket saját céljára irányítson és dicsőségének alárendeljen; 2. megteremtse az embert, aztán hagyja elbukni; 3. Ádám romlott nemzetségéből némelyeket megmentsen bűnös állapotukból; 4. másokat meghagyjon bűneikben és igazságosan megbüntesse őket.¹⁹⁸ A definíciókból jól látszik, hogy Zanchi Isten szuverén és változhatatlan akaratából kiindulva is infralapsarius álláspontot képvisel, s így kidomborodik a kiválasztás kegyelmi jellege. Isten haragja és ítélete jogosan sújtana le Ádám minden leszármazottjára, ha Isten előrelátva a bűnesetet nem akarná sokak megmenekülését.

A kiválasztás meghatározásánál – mint fentebb említettük – Zanchi annak trinitárius jellegét emeli ki, illetve annak kettős idői dimenzióját. A kiválasztás Istennek az az örök, szuverén, feltétel nélküli, különös és változhatatlan cselekedete mellyel némelyeket kiválaszt az emberiségből, hogy Krisztus által megváltassanak és megmeneküljenek. Másrészt – írja – a kifejezés gyakran a Szentlélek kegyelmes cselekedetére is vonatkozhat, mellyel Isten aktuálisan és látható módon elkülöníti választottait a világból a hatékony elhívás által.¹⁹⁹ A kiválasztás cselekedetében egyfajta ökonómia jelenik meg: az Atya választása a Szentlélek hathatós munkája által Krisztus

¹⁹⁵ *De praedest. sanct.* 58.

¹⁹⁶ *De relig. christ.* 141.

¹⁹⁷ *De praedest. sanct.* 69kk.

¹⁹⁸ *De praedest. sanct.* 83-84.

¹⁹⁹ *De praedest. sanct.* 79.

tagjává és így az üdvösség birtokosává teszi Ádám leszármazottját. De nem csak trinitárius, hanem a kiválasztás szövetségi jellege is kidomborodik, jól mutatva, hogy az Isten lényegében megalapozott kiválasztás és eleve elrendelés tanításának ismeretére azért van szükség, hogy megértsük Isten ígéreteinek és cselekedeteinek célját a világban.

Zanchi az üdvtörténetet szövetségi keretbe helyezi. Isten öröktől fogva elhatározta, s a bűnesetet követően azonnal ki is jelentette Ádámnak és Évának azon ígértét, amely Krisztusra, a mennyből való emberre, az emberiség új fejére vonatkozott: hogy „Ő, a második ember mindannyiunk nevében, akik a Lélek által belé oltattunk, engedelmissége és halála által vegye el a bűnt, engesztelje ki Isten haragját, szabadítson, igazítson, szenteljen meg minket...”²⁰⁰ A kiválasztás és eleve elrendelés Isten kegyelmi szövetségében ölt testet az időben, s az egész emberi történelmet áthidalja. S ebből a szempontból értjük meg Zanchi infralapsarius álláspontjának fontosságát is. Isten semmilyen módon nem oka a bűnnek, még ha nem akaratán kívül történik is. A bűneset oka az emberben van, s Ádám, mivel nem pusztán egy személy, hanem az emberiség képviselője, így tettének következménye is kiterjed minden emberre. Ezen a ponton Zanchi a páli rekapituláció gondolatát veszi fel: Krisztusban, a második Ádámban Isten megmenti és helyreállítja a bukott emberiséget. Ő az emberiség új feje, ezért az ígéretekben való részesedés Krisztuson kívül lehetetlen. Ám mindazok, akik Krisztusban hisznek, megmenekülnek. Mert Isten nem önmagukban szereti a választottakat, hanem mint akik Krisztussal egyek.²⁰¹ A szentek kiválasztása és az eleve elrendelés Isten ingyen ajándéka, amely Krisztusban adott és Krisztusért történik. Mindezek bizonyossága Istenben van. Így akiket eleve kiválasztott és elrendelt, azokban a Szentlélek egészen bizonyosan munkálja a hitet, így Krisztushoz kapcsolva őket.

A hit tapasztalata és az ebből merített megerősítés jó bizonyosága annak, hogy Zanchi a skolasztikus módszer és terminológia ellenére egy olyan gondolati rendszert fejt ki, amely amellet, hogy erőteljesen krisztológiai-szoteriológiai jellegű, nagyon is életszerű, s nagyban befolyásolja a keresztyén életgyakorlatot. Indoklása szerint ezek miatt sem hallgatható el e tanítás. A kiválasztás és predestináció tanítása része az evangéliumnak. E nélkül nem alkothatnánk megfelelő és igaz képet Istenről sem, nem beszélve arról, hogy amennyiben nem lenne predestináció, nem létezne a szabad akaratból való kegyelem sem. Márpedig a Krisztus általi megigazítás és a Lélek általi megszentelés

²⁰⁰ *De relig. christ.* 183

²⁰¹ *De praedest. sanct.* 97.

csak a kegyelmi eleve elrendeléssel magyarázható meg.²⁰² Isten munkálkodik értünk és bennünk.

II.11. Perkins

Beza és Zanchi mellett William Perkins (1558-1602) írásaiból is nyomon követhetjük azokat a – elsősorban strukturális – változásokat, amelyek a reformáció korai szakasza és a dordrehti zsinat között következtek be. Perkins személye azért is fontos, mert a protestáns ortodoxia meghatározó teológusa volt, akire ugyanakkor a puritán mozgalom is szellemi atyjaként tekintett.²⁰³ Műveiben jól tudta integrálni a különböző teológiai és módszertani hangsúlyokat. Sokat foglalkozott a gyakorlati kegyesség kérdéseivel, ugyanakkor érvelésében a skolasztika által preferált elrendező kategóriákat és fogalmakat használja, egyszerre képviseli a supra- és az infralapsarius álláspontot, de a szövetség-teológia gondolatai is jól felismerhetőek nála.

Amint az a korábbiakból már kitűnt, a XVI. század második felére a kiválasztás és az eleve elrendelés kérdése már nem pusztán a kegyelem általi megigazulás megerősítése miatt érdekli a teológusokat. Kálvin már egyértelműen nem a megigazulást tekinti az ember végső céljának, hanem a megdicsőülést, s ezért egyre nagyobb hangsúlyt kap az *ordo salutis* kérdése. Ezzel együtt megnő az igény a tan logikus és konzisztens kifejtésére.²⁰⁴ Ennek a kettős igénynek a megjelenését jól láthatjuk Perkins munkáiban. A kiválasztás és predestináció kérdésével két művében foglalkozik mélyrehatóbban. Az egyik a *Golden Chain (Armilla Aurea)*,²⁰⁵ illetve a predestinációról szóló értekezése (*De Praedestinationis modo et ordine et de amplitudine Gratiae divinae Christiana et perspicua disceptatio*).²⁰⁶ Mindkét mű alcíme utal arra, hogy az értekezés célja a predestináció okainak és módjának kifejtése, emellett a *Golden Chain* tartalmaz egy táblázatot is, ami nagy vonalakban hasonlít a Beza féle *Tabula*-ra, ám számos ponton el is

²⁰² *De praed. sanct.* 135kk.

²⁰³ C. Graafland: 71.

²⁰⁴ D.D. Wallace, jr.: The Doctrine of Predestination in the Early English Reformation. In: *Church History*. Vol.43.No.2, 1974, Cambridge University Press, Cambridge, 201-215.

²⁰⁵ A dolgozatban használt angol forrás: W. Perkins: *A Golden Chaine: or, The Description of Theologie*. Containing the Order of the causes of Salvation and Damnation, according to Gods Word. A view whereof is to be seene in the Table annexed. London, 1623. In: *The Workes of that Famoys and worthy Minister of Christ in the Vniuersitie of Cambridge Mr. William Perkins*. vol.1., London, 1626, 11-116.

²⁰⁶ W. Perkins: *A Treatise of the manner and order of Predestination, and of the largenesse of Gods Grace*. In: *The Workes of that Famoys and worthy Minister of Christ in the Vniuersitie of Cambridge Mr. William Perkins*. vol.1., London, 1631, 603-641.

tér attól. Abban mindenesetre megegyezik a két szerző, hogy Isten akarata a kiindulópontja és dicsősége a célja minden munkájának, s párhuzamosan mutatja be a kiválasztott üdvözülők és az elvetett kárhozottak szempontjából az egymásból következő ok-okozati összefüggéseket. Ebből azonban nem következik, hogy Perkins a predestinációt olyan kiindulópontnak tekintette volna, amelyből az egyház minden tanítása levezethető volna. Inkább olyasminek, amelynek megértése a kegyes életet segíti, hiszen a hívők a predestináció okozatainak ismeretével megerősödhetnek hitükben és bizonyosságot nyerhetnek kiválasztott voltak felől. Ahogyan a *Golden Chain* első fejezetében írja: a teológia az örökké tartó megszentelt élet tudománya, amely Isten ismeretéből fakad.²⁰⁷

Perkins ennek kifejtésében a francia humanista filozófus, Petrus Ramus logikai módszerét követi. Ramus – elsősorban pedagógiai megfontolásokat követve – egy egyszerűbb és gyakorlatiasabb módszert keresett a logikai kapcsolatok feltárására, s ehhez szerinte nem felétlenül szükséges az arisztotelészi kategóriák ismerete. Ramus számára fontos volt az alapfogalmak és elvek tisztázása, amelyet a fogalmak két részre való osztásával ért el, így analizálva az adott fogalmat, hogy aztán az analízis nyomán létrejöhessen a szintézis. Ez a módszer arra is lehetőséget nyújtott, hogy az analízis és szintézis folyamatát táblázatokban is kiábrázolja, így segítve a logikai összefüggések feltárását és megértését.²⁰⁸ Ezt a módszert látjuk viszont Perkinsnél is, aki az általa készített ábra felső részén – egyfajta széljegyzetként – utal arra, hogy ez a módszer jól használható az írástudatlanok tanításában, mivel újjal rámutatva az adott pontokra, érzékelhető módon is megtekinthetik a vallás főbb pontjait és az üdvösség rendjét.

Az *ordo salutis* iránti fokozott érdeklődés természetesen korának teológiai jelensége, ám – amint arra R.A. Muller rávilágít – Perkins emellett az üdvösség „külső” rendjével támasztotta alá az Isten dekrétumában is megjelenő rendet.²⁰⁹ Ezt a szándék kifejeződik a predestinációról szóló értekezésének első fejezetének címéből is: a predestináció rendje Isten akaratában.

Perkins definíciója szerint Isten dekrétuma az, amely által Ő önmagában szükségszerűen és mégis szabadon eleve meghatározott mindent.²¹⁰ Ez Isten lényegéből fakad, és mint ilyen, a Szentháromság minden személyének egyformán tulajdonítanunk kell. A trinitárius alapvetést lényegesnek kell tekintenünk Perkins dogmatikai

²⁰⁷ A *Golden Chain*. 11.

²⁰⁸ W.J. van Asselt, T.T.J. Pleizier, P.L. Rouwendal, P.M. Wisse: *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*. 82-84.

²⁰⁹ R.A. Muller: *Christ and the Decree*. 131.

²¹⁰ A *Golden Chain*, 15.

szerkezetében. Azzal az állítással, hogy a Szentháromság Isten a kiválasztó Isten, egyrészt elkerüli azt, hogy Isten munkáit elsősorban az Atyának tulajdonítsuk, másrészt azt, hogy a dekrétum és annak megtörténte között egyszerű kauzalitást lássunk, s ezzel valamiféle determinizmust állítsunk. Emellett a trinitárius alapvetés kapcsolja össze Isten örök dekrétumát történelmi munkájával, a megváltással és megszenteléssel. Ebből a szempontból tartja fontosnak Perkins, hogy Krisztus személyében nem csak az elrendelt Közbenjárót kell látnunk, aki alá van vetve a dekrétumnak, hanem Fiúként a kiválasztó Istent is, ezért is ő a kiválasztás fundamentuma.²¹¹

Perkins formailag különbséget tesz az üdvösség dekrétuma és annak végrehajtása között. Kálvinhoz és a többi reformátorhoz hasonlóan az üdvösségre kiválasztás és az elvettetés egyedüli okának Isten akaratát és jótetszését tekinti. A dekrétum Perkins általi definíciója meglehetősen általános, hisz az érint minden múlt- és jövőbeli történést, eszközt és véget. Ebben a tág értelmezésben Perkins, Vermiglihez hasonlóan, a gonoszok munkáit is a dekrétum részeinek tekinti. Sőt mivel ezek – ti. a gonosz cselekedetek – is Isten rendeléséből vannak, azok bizonyos szempontból jónak tekinthetők.²¹² Ez a gondolat nagyfokú rokonságot mutat Aquinóival és Zwinglivel is, akik szerint az ember által rossznak ítélt történések a gondviselés céljának szemszögéből jónak minősülnek. A dekrétumnak, mint első és legfőbb oknak ez a megközelítése ebben az értelemben az isteni gondviselés szinonimájának tekinthető. Perkins azonban a dekrétum történelmi kibontakozásának is nagy fontosságot tulajdonít, hiszen ebből érthető meg miért kell a Közbenjárónak Istennek és egyszersmind embernek lennie, miért van szükség az üdvösség eszközeire, s hogyan illeszkednek a másodlagos okok Isten tervébe.

A kiválasztás dekrétumában Perkins kettős aktust különböztet meg. Az első a célt jelöli, mely által némelyeket örök szeretetébe fogad és üdvözít, mások mellett elmegy és kárhozatra engedi őket. A kiválasztás ezen aktusa – amelynek eszköze a teremtés és az ember bukásának megengedése – a megteremtendő emberekre tekint, tehát Perkins itt egyértelműen supralapsarius álláspontot képvisel. A második aktus ezzel szemben, amely az eleve elrendelés eszközeire tekint, már arra vonatkozik, hogy az Ádámiban elbukottakat mennyei dicsőségre rendelje. Ebben infralapsarius pozíciót képvisel. E második aktusban bontakozik ki Isten szövetségi üdvterve is, amelynek 5 foka van: 1. A Közbenjáró

²¹¹ A Golden Chain, 24. A dekrétum trinitárius kiindulása által válik Perkins számára érthetővé az üdvösség munkájának krisztológiai és szoteriológiai alapját is: Krisztus az, aki Isten és az ember, Isten és hívők között áll; Mivel Ő, az Ige, az Atya egyszülöttje, csak által mehetünk az Atyához. Megváltó tisztére nézve is, melyet az Atya ruházott rá, az üdvözült hívek és az Atya „között áll”.

²¹² A Golden Chain. 15.

elrendelése. Isten Fia öröktől fogva el volt rendelve arra, hogy Közbenjáró legyen Isten és ember között; 2. Az elrendelt Közbenjáró ígérete. Ezek az ígéretetek minden hívőre egyetemesen érvényesek és ezekhez kapcsolódnak a hitre felszólító parancsok; 3. A megígért Közbenjáró megjelenése. Isten Fia fizeti meg az ember megváltásának árát. Ezen a ponton Perkins is különbséget tesz a váltság potenciális és aktuális hatékonysága között. Bár váltság minden bűnösért elegendő, Krisztus csak a kiválasztottakért áldozza magát oda; 4. Krisztus váltságának a hívőkre való alkalmazása, amely által a hívők Krisztust kapják az Atyától a Szentlélek által az Ige és sákramentumok megfelelő használatával az igaz hit eszközében; 5. Krisztus váltságának beteljesedése a hívőkre nézve, amely a megdicsőülés.²¹³ Mindebből levonható a következtetés, mely szerint bár Isten Fia, mint kiválasztott Közbenjáró, a fundamentuma a dekrétumnak, ám üdvszerző munkája pusztán eszköze ennek a dekrétumnak. Végeredményben pedig leszögezhető, hogy a causalitások összefüggését feltáró *ordo salutis* Perkins számára is azt jelenti, hogy az üdvösség és kárhozat oka Isten szabad és kifürkészhetetlen akaratában található. S ennek még az sem veszi el az élet, hogy az isteni dekrétum beteljesedésében meglehetősen tág teret hagy a másodlagos okoknak. Emellett Perkins számos homályos és a Szentírásból alátámaszthatatlan magyarázatot is hoz, mint például azt, hogy a kiválasztott – ám korán elhunyt – csecsemők újjászületése belső kvalitásuk alapján történik.²¹⁴

Az elvettetést illetően Perkins a korábban tárgyalt szerzőkhöz hasonlóan igyekszik elkerülni a látszatot, hogy Isten lenne az emberi bukás oka. Isten nem akarja, hogy az ember bűnbe essen, csupán megengedi azt, hogy nyilvánvalóvá váljék igazsága, amely méltán ítéli el az embernek tőle való elfordulását. Perkins szerint az elvettetésnek kettős aktusa van: abszolút értelemben azért történt, mert Isten magára hagyta az embert és nem ajándékozta meg azzal a kegyelemmel, amellyel ellent tudna állni a bűnnek; nem abszolút értelemben viszont az elvettetés célja a kárhoztatás, amelynek oka a bűn.²¹⁵ Isten akaratja és megengedése közötti feszültséget Aquinói Tamáshoz hasonlóan abban oldja fel, hogy bár Isten bizonyos szempontból akarja a gonoszt, de az már nem abszolút gonosz, amennyiben Isten jót hoz ki belőle.²¹⁶ Emellett Perkins hangsúlyozza, hogy bár a bűneset bizonyos értelemben szükségszerű volt, mégsem Isten az oka, mert semmivel nem kényszerítette az első emberpárt annak véghezvitelére.²¹⁷

²¹³ A Treatise of the manner and order of Predestination, and of the largeness of Gods Grace. 608.

²¹⁴ An Golden Chain.77.

²¹⁵ A Treatise of the manner and order of Predestination, and of the largeness of Gods Grace. 615.

²¹⁶ uo. 617.

²¹⁷ ua.

Összességében elmondhatjuk, hogy Perkins műveiben már érzékelhető módon kibontakoznak azok a strukturális és tartalmi változások, amelyek jelzik a reformáció korai és az ortodoxia későbbi szakasz közti különbségeket. A kiválasztás és eleve elrendelés dekrétumában nem Isten Krisztusban megjelenő üdvözítő igazságára való rácsodálkozást látjuk, hanem azt a szándékot, hogy az üdvösség külső rendjéből következően feltárják Isten abszolút akaratának belső rendjét. Ennek az abszolút akaratnak az eszköze a teremtés és az ember bűnbe esése is. E logikai strukturáltságban a bűnös ember nem az evangélium megszólítottja, hanem pusztán a dekrétum tárgya. Isten és ember viszonya az okozatiság összefüggésében elveszti személyes kapcsolat jellegét.

Perkins gondolkodása jól illusztrálja a későbbi református teológusok Kálvinnal bizonyos tekintetben párhuzamosságot, ám másban önállóságot mutató jellegét is, valamint azt, hogyan nyúlnak a skolasztika eszköztárához. Jól látszik ez az olyan érvekben, mint hogy a teremtés és a bűneset a kiválasztás eszköze, Krisztus váltságghalálának kapcsán az elégséges és hatékony fogalmak megkülönböztetésében, amely elvezet a már Bezanal is fellelhető következtetésig: Krisztus csak a választottakért halt meg. Kálvin ezek egyikét sem tanította egyértelműen, és sok tekintetben a Dordrehti Kánonok is elhatárolódtak ezen álláspontoktól. Ám mindezek jól jellemzik azt a speciális kontextust, amelyben az arminiánus vita kibontakozik majd.

III. Az eleve elrendelés és Krisztus munkája Arminius műveiben

Jacobus Arminius neve és a vele összekapcsolt arminianus jelző a különböző protestáns teológiai körökben ambivalens megítélés alá esik. Fundamentalista református környezetben az arminianus jelző mind a mai napig szitokszóként használatos, s akire ráaggatják, arra egyúttal a pelagianizmus bűnös bélyegét is rásütik. Ezzel szemben az angolszász metodista, valamint a metodizmus talaján később kialakult ébredési mozgalmak egyházai ugyanolyan tisztelettel hangoztatják nevét, mint a reformátusok Kálvinét. A két szélsőséges megítélést azonban összeköti két fontos tényező: egyik sem ismeri alaposan Arminius munkáit, s ebből kifolyólag nem számolnak azzal a ténnyel, hogy Arminius teológiai állításai nem teljesen egyeznek meg az előbb remonstránsként, majd később arminianusként nevezett teológiai irányzattal,²¹⁸ ahogyan a protestáns ortodoxia és a kálvinizmusként jelzett irányzat is sok esetben eltér Kálvin eredeti gondolataitól.

Arminius újrafelfedezése az 1960-70-es években kezdődik Carl Bangs²¹⁹ egyháztörténeti kutatásaival, s bár azóta, különösen a 90-es évek után, számos disszertáció és monográfia látott napvilágot,²²⁰ egy 2010-ben megjelent tanulmány még mindig úgy jellemzi Arminiust, mint aki a keresztyén történelem legismertebb, ugyanakkor legkevésbé tanulmányozott teológusa.²²¹ Abban eltérnek ugyan a vélemények, hogy

²¹⁸ Alapvető különbség figyelhető meg Arminius és Philip van Limborch, XVII. századi remonstráns teológus között, aki Episcopus tanítványa és utódja volt a Leideni egyetemen. Arminiustól eltérően Limborch már azt tanította, hogy az ember akarata nem romlott meg a bűnesetben, s nincs szükség a Lélek újjászülő munkájára, hanem pusztán arra, hogy meggyőzzék arról, hogy azt válassza, amit választani képes is. Ez a remonstráns teológia pelagiánus irányba való eltolódását mutatja, ami azonban Arminiusnál még nem mutatható ki. A témával kapcsolatban értékes forrás J. M. Hicks disszertációja: *The Theology of Grace in the Thought of Jacobus Arminius and Philip van Limborch: A Study in the Development of Seventeenth Century Dutch Arminianism*. 1985, <http://johnmarkhicks.com/wp-content/uploads/sites/10/2010/03/jmh-diss-rev.pdf>
Utolsó megnyitás: 2016.12.14.

²¹⁹ C. Bangs kapcsolódó művei: *Arminius and Reformation*, In: *Church History*. vol.30/2 (1961), 155-170; *Dutch Theology, Trade, and War: 1590-1610*, In: *Church History*. vol.39/4 (1970), 470-482; *Arminius: A study in the Dutch Reformation*. Nashville, Abingdon Press, 1971.

²²⁰ Jelentősebb művek: R.A. Muller: *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius*. Baker, Grand Rapids, 1991; E. Dekker: *Rijker dan Midas: Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*. Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 1993; F.C. Clarke: *The Ground of Election: Jacobus Arminius' Doctrine of the Work and Person of Christ*. Paternoster, Milton Kexnes/Colorado Springs/Hyderabad, 2006; K.D. Stanglin: *Arminius on the Assurance of Salvation: The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603-1609*. Leiden, Brill, 2007; W.den Boer: *Duplex Amor Dei: Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*. Apeldoorn, Instituut voor Reformatieonderzoek, 2008; Th.M. van Leeuwen, K.D. Stanglin, M.Tolsma (eds.): *Arminius, Arminianism, and Europe*. Brill, Leiden, 2009; K.D. Stanglin, M.G. Bilby, M.H. Mann (eds.): *Reconsidering Arminius: Beyond the Reformed and Wesleyan Divide*. Nashville, Abingdon Press, 2014.

²²¹ J. M. Pinson: *The Nature of Atonement in the Theology of Jacobus Arminius*, In: *Journal of Evangelical Theological Society*. vol. 53/4 (2010), 773-85.

Arminius mennyiben járult hozzá a protestáns teológiai tradíció fejlődéséhez, ám a meghatározó jelleg nem vitatható. R.A. Muller szerint Arminius egyike azon keresztyén teológusoknak, aki mintegy harmadik erőként, a református és lutheránus hagyomány mellett tartósan új irányt adott a protestáns teológiának.²²² Ebben a fejezetben Arminius életének rövid bemutatása után teológiai munkásságát vizsgáljuk meg, különös tekintettel arra milyen viszonyban áll Krisztus személye a kiválasztás és eleve elrendelés dekrétumával. Teológiai munkáinak²²³ elemzésében azokra a művekre, amelyek a vizsgált kérdéssel foglalkoznak, nagyobb hangsúlyt fektetünk, míg a többi – témánk szempontjából irrelevánsabb – írást csak röviden ismertetjük.

III.1. Arminius élete

Arminius első életrajzi ismertetőjének ifj. P. Bertius Arminius temetésén elhangzott beszédét tekinthetjük.²²⁴ Bertius megemlékezése szerint Arminius 1560-ban, mint Jacob Hermanszoon született Oudewaterben. E születési dátumot C. Bangs kutatásai alapján inkább 1559-re valószínűsíti.²²⁵ Nem sokkal születése után apja meghal és előbb egy pap – Th. Aemelius –, majd egy matematikus – R. Snellius – veszi pártfogásába és taníttatja. Mindketten anyai ágon voltak rokonai. Snellius Margburgba viszi tanulni az ifjú Arminiust. Az ott töltött idő alatt a spanyolok feldűlják Oudewatert, aminek áldozatul esik anyja és két testvére is. 1576-ban beiratkozik a csak egy évvel korábban alapított Leideni Egyetemre. 1581-ben az amszterdami kereskedő céh felfigyel a tehetséges ifjúra és ösztöndíjat ajánl fel neki, hogy külföldön tanulhasson, annak fejében, hogy tanulmányai végeztével engedélyük nélkül Amsterdamon kívül más helyen nem vállal lelkészi állást. 1582-ben kezdi meg tanulmányait Genfben, Theodor Beza keze alatt. 1582 őszén már Baselben tanul J.J. Grynaeusnál, ahol 8 nyilvános disputát véd meg. 1584-ben újra Genfben találjuk. Ismeretes még egy feltételezhetően Paduaban tett hosszabb itáliai

²²² R.A. Muller: *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius*. 3.

²²³ Az elemzett szövegek egyik forrása Arminius műveinek angol nyelvű ún. londoni reprint kiadása lesz: J. Nichols/W. Nichols: *The Works of James Arminius*. vol. I-III, Grand Rapids, Michigan, 1968. A latin szöveg forrása: Jacobi Arminii... *Opera theologica*. W. Hoffmann, Francofurti, 1635.

²²⁴ *Works*. I,13-47.

²²⁵ C. Bangs: *Arminius: A Study in the Dutch Reformation*. 26. Arminius életével kapcsolatos egyéb források: C. Brandt: *The Life of James Arminius*. Nashville, E.Stevenson and F.A. Owen, 1857.; J.H. Maronier: *Jacobus Arminius*. Amsterdam, Y. Rogge, 1905.; C. Bangs: Introduction, i-xxix, In: *Works of James Arminius*. vol.1.; E. Dekker: *Rijker dan Midas*. 19-53.; W. den Boer: *Duplex Amor Dei*. 3-12.

látogatása, melyet követően 1587-ben hazatér, a következő esztendőben pedig Amsterdamban beiktatják lelkészi állásába.

1590-ben felkéri Arminiust, hogy vizsgálja meg két delfti lelkész infralapsarius álláspontot képviselő írását, amelyet Coornheert római katolikus humanista predestinációtant támadó pamfletjének válaszaként írtak. Nem kevesebbet vártak Arminiustól, hogy védje meg a Beza supralapsarius tanítását. ifj. Bertius a temetési beszédében azt állította, hogy Arminius a felkérésnek eleget téve kezdett hozzá a kérdés vizsgálatához, melynek eredménye a bezai állásponttól való teljes elfordulás lett.²²⁶ A kérdéses kritikai írás egyébként sosem született meg.

1588 és 1601 között a Rómabeliekhez írt levél alapján prédikál gyülekezetében. A Rm 7 és 9-el kapcsolatos magyarázatai miatt egyik amsterdami kollégája azzal a váddal illeti az egyháztanács előtt, hogy Arminius eltér a református hitvallások tanításaitól és pelagianizmust hirdet. A meghallgatások vége az lett, hogy a gyülekezet vezetői felkérték a feleket, hogy szorgalmasan igyekezzenek a békességre és mutassanak jó példát a többi gyülekezetnek. Ez egyértelműen Arminius győzelmét jelentette.²²⁷ E vita eredménye lett a *Dissertatio* (Rm 7 magyarázata) és az *Analysis* (Rm 9 magyarázata), amelyek csak Arminius halála utána jelentek meg nyomtatásban.

Arminius életében meghatározó esemény volt Franciscus Junius leideni professzorral való találkozása 1596-ban. A találkozást egy hosszú levélváltás követte a predestinációról, amely *Collatio* néven ismert.

1599-1602 között Perkins predestinációról szóló írását tanulmányozza, és számos ponton kritizálja. Az *Examen Perkinsiani*-t válasznak szánta a tanulmányra, amelyet a címzett azonban már nem vehetett kézbe, mert 1602-ben elhunyt. Arminiusnak ez az írása is csak halála után jelent meg nyomtatásban.

Az 1602-es pestisjárvány következményeként három leideni teológiai tanár közül ketten is elhunynak: Fr. Junius és L. Trelcatius. Így Leidenben átmenetileg csak Fr. Gomarus marad az egyetlen teológiai professzor. Azonnal felmerül Arminiusnak, mint

²²⁶ Bangs megkérdőjelezi azt, hogy Arminius elfordulását az abszolút predestinációtól ehhez a konkrét esethez lehetne kötni, mivel ennek egyetlen említett forrása Bertius beszéde. Bangs szerint azért kell fenntartásokkal kezelni Bertius állítását, mert a két személy nem állt szoros kapcsolatban egymással, emellett Bertius megbízhatatlan ember hírében állott. C. Bangs: *Arminius and Reformation*. 162.

²²⁷ Bangs szerint korántsem volt véletlen az, hogy a gyülekezet vezetői – akik a leggazdagabb és legbefolyásosabb kereskedői közül kerültek ki – nem állnak Arminius vádlójának pártjára, elutasítva ezzel az akkor kialakuló keményvonalas kálvinista szemléletet is. Egyrészt kegyesség szempontjából közel álltak Arminiushoz, aki ekkorra már nagy tekintélyt szerzett magának a gyülekezetben. Másrészt nem mellékes szempont, hogy Arminius Amszterdam vezető kereskedőjének Laurens Jacobszoon Rael-nek a lányát vette el feleségül, s így rokoni viszonyba került több számos befolyásos emberrel is a városban. C. Bangs: *Dutch Theology, Trade and War: 159-1610*. 472.

lehetséges utódnak a neve, ám ezt többen ellenzik – köztük Gomarus is –, akik nem tartják őt kellőképpen ortodoxnak. 1603 májusában szerveznek egy békítő találkozót Arminius és Gomarus között, amely a két fél teljes megelégedettségével fejeződik be, miután fény derül arra, hogy kettejük között nincsenek vitás teológiai kérdések. Arminius Gomarus vezetése mellett 1603 júniusában megvédi *De Natura Dei* című doktori téziseit. Ugyanazon év júliusában megtartja doktori székfoglaló beszédét, amelynek témája Krisztus papi tiszte, szeptembertől pedig elkezd az oktatást a Leideni Egyetemen.

Arminius és Gomarus között a konfliktus a következő évben bontakozik ki. Az egyetemi beosztás szerint Arminius elnököl egy nyilvános dispután,²²⁸ melynek témája a predestináció. Az egyetlen különlegessége ennek a disputának, hogy az a hívőket azonosítja a választottakkal, utalva arra, hogy a kiválasztás tárgya nem az ember önmagában, hanem a Krisztusban hívő. Gomarus fél évvel később soron kívül elnököl egy nyilvános disputát, amelynek tézisei az Arminius által kritizált supralapsarius álláspontot képviselik markánsan. Arminius az *Examen thesium Gomari* írásában reagál a disputára, melyben mélyrehatóan teszi vizsgálat tárgyává Gomarus téziseit.

1607-ben egy zsinatot előkészítő lelkészgyűlést hívnak össze, amely W. den Boer szerint meghatározó volt a remonstráns mozgalom számára. Ezen a találkozón Gomarus és Arminius mellett olyan személyek is részt vettek – mint pl. Arminius régi jó barátja Uytenbogaert –, akik a későbbiek fontos szerepet töltenek be a kibontakozó konfliktusban. Ezen a találkozón egyértelműen felszínre kerülnek a teológiai ellentétek, s ezekről akkorára már külföldön is értesülnek.²²⁹ A két tábor egyébként minden lehetséges eszközt bevet: politikai szövetségeseket²³⁰ és irodalmi eszközöket egyaránt, melyek egy része

²²⁸ Stanglin részletesen bemutatja, hogy a disputáknak milyen szerepe volt a korabeli egyetemi oktatásban. A disputák célja bizonyos vitatott kérdések megfogalmazása és megvédése volt, s amely lehetőséget adott arra, hogy a hallgatók a gyakorlatban bizonyítsák érvelési és retorikai készségeiket. A nyilvános disputákon egy-egy hallgatónak megfogalmazott tézisek alapján kellett megvédenie álláspontját a kijelölt bírálók vagy az elnöklő tanár ellenvetéseivel szemben. A nyilvános disputákat bárki látogathatta, a megfogalmazott téziseket kinyomtatva mindenki előre kézbe vehette. Leidenben 2 hetente tartottak nyilvános disputát, amelyek témakörei ciklikusan ismétlődtek, s ezeket a tanárok előzetes beosztás szerint vezették. Ez azt is jelentette, hogy az adott elnöklő tanár teológiai álláspontja legalábbis befolyásolta a dispután elhangzottakat. K.D. Stanglin: *Arminius on the Assurance of Salvation*. 37-58.

²²⁹ A konfliktus hírének nemzetközi elterjedésére utal Arminiusnak 1608 áprilisában Hippolitus à Collibusnak, Pfalz hollandiai nagykövetének írt levele is, melyben összefoglalja teológiai álláspontját.

²³⁰ A konfliktus nem szorítkozik a predestináció kérdésére, sarkalatos vitás pont az egyház függetlenségének kérdése is. A későbbiekben magukat remonstránsoknak nevezők támogatják az egyháznak a világi kormányzat általi felügyeletét így kívánva megőrizni a presbiteriumok szabadságát a klérustól, míg a szigorú kálvinisták az állam és az egyház teljes szétválasztását követelték. Emellett számításba kell vennünk azt az érzelmi köteléket, amely a konzervatívabb köröket Kálvin predestinációstanához fűzte. Épp ez volt az a pont, ahol a jezsuiták támadást intéztek Németalföldön a protestantizmus ellen, s amelyhez ezért – talán érthető módon – sokan ragaszkodtak. Egy ilyen érzelmileg is túlfűtött helyzetben minden, Kálvin és Beza tanításától eltérő gondolatra a pápizmus gyűlölt árnyéka vetült. Lásd: C.Bangs: *Dutch Theology, Trade, and War: 1590-1610*. 478k.

névtelenül jelenik meg. Arminiushoz is eljut egy ilyen névtelenül keringő, 31 pontból álló irat, amely vélt tévtanításait sorolja fel, s amelyre *Apologia D. Iacobi Arminii adversus articulos quosdam theologicos* című írásában reagál.

1608-ban a Holland Tartományok felszólítják Arminiust és Gomarust, hogy a hágai Rendi Gyűlés előtt fejtsék ki álláspontjukat. Erre május 30-31-én került sor, ám Gomarus megtagadja, hogy világi hatóság előtt adjon számot, ezért az a döntés születik, hogy a felek írásban nyújtsák be nézeteik kifejtését. Ennek eleget téve születik meg Arminius részéről a *Verklaring*, amelyben kifejti, hogy számára elfogadhatatlan az eleve elrendelésnek egy olyan kifejtése, ami közvetve Istent teszi felelőssé a bűnért. Ebben a munkájában mutatkozik meg a legkiforrottabban és rendszerezettebben az a korábban is hangoztatott tézise, mely Krisztust tekinti a kiválasztás fundamentumának. Ez az írás egyben Arminius utolsó munkája is. Évek óta tartó betegsége nyomán 1609. október 19-én eltávozik az élők sorából.

A kialakult konfliktus azonban nem csillapodik. 1610-ben Goudaban megalakul a remonstránsok mozgalma, amely célul tűzi ki Arminius álláspontjának további védelmét.

III.2. De vero & genuino sensu cap.7. Epistolae ad Romanos dissertatio

Amint azt életrajzából is kiderült, Arminius első teológiai vitája még amsterdami szolgálatának idejére esett, mikor is azzal vádolták meg, hogy a reformátori tanoktól és a református hitvallásoktól eltérő módon magyarázza a Római levél 7. fejezetét, sőt felmerült a pelagianizmus vádja is. A *Dissertatio* minden valószínűség szerint e vádak reakciójaként született meg. Az írás egyrészt kommentár jellegű – versről versre magyarázza a szöveget –, emellett azonban a dogmatikai megállapítások is hangsúlyosak. Azt a véleményt, mely szerint az írás inkább pszichológiai, mint teológiai jellegű mű,²³¹ csak fenntartásokkal fogadhatjuk el. Bár hoz gyakorlati példákat is lelkipozíciós praxisából arra nézve, hogyan élik meg a hívek a bűn elkövetését és a bűntől való szabadságot, mégis a fő mondanivalója az, hogy mi a különbség a törvény alatt levő, de Isten akaratát nem cselekvő ember és az újjászületett között, aki nem csak akarja a jót, de meg is teszi a Lélek vezetése alatt.

²³¹ F.S. Clarke: 21.

A *Dissertatio* kiindulópontja, hogy a Rm 7-ben ábrázolt, a jót ismerő és akaró, de tenni nem tudó személy a bűn ítélete alatt áll, és nem újjászületett. Arminius szerint ezt támasztja alá az, hogy Pál a 6:14 és 8:1kk keretén belül – mely szerint a bűn nem uralkodik azok felett, akik a kegyelem alatt állnak –, a 7. fejezetben ennek az ellenpólusát mutatja be: mennyire erőtlén az, akit Isten még nem szabadított meg és szült újjá a Krisztus megmentő ismerete és a hit által. Állítása szerint különbséget kell tennünk az ember 3 állapota között. Az első a törvény nélkül élő ember, aki nem ismeri Isten és akaratát és nem is teszi azt. A második a törvény alatt lévő ember, akinek szívébe Isten beírta a törvény ismeretét, tudja mi a jó és az akarat is meg van benne, de nem azt teszi, amit akar, hanem a rajta uralkodó bűn szerint cselekszik. A törvény alatt élő emberben bár a test és a lelkiismeret harcban áll egymással, még nem szülte őt újjá Krisztus kegyelme, hogy tegye is a jót. Mindazonáltal Arminius a törvény alatt élőknek is tulajdonít jót – emiatt érte a pelagianizmus vádja. Hisz jónak kell tekintenünk – érvelése szerint – azt, hogy benne van az igazság és a bűn ismerete, lelkiismerete vádolja és kívánja a szabadulást. Ezeket a lelki folyamatokat Arminius a Lélek előkészítő kegyelmének tulajdonítja, de nem a kegyelem teljességének, s ezzel el is utasítja a pelagianizmus vádját, hisz ez a jó nem az ember természetes állapotából ered.²³² Kálvinra és Bezara is hivatkozik, akik különbséget tesznek az újjászületést megelőző jelek és az újjászületés között.²³³ Az ember harmadik állapota az, amikor már a kegyelem alatt áll és Krisztustól elnyerte az újjászületés ajándékát. Az újjászületett embernek a Szentlélek segítségével megvan az ereje arra, hogy harcoljon a bűn és Sátán ellen, s nincs kiszolgáltatva a test kívánságainak. A jót teszi, bár azt Arminius is elismeri, hogy az ember földi életében nem teljességgel és tökéletesen újjászületett, de ezt a tökéletlenséget nem az újjászületés lényegére, hanem mértékére kell értenünk. A születést hozza fel példának: a születéssel a teljes emberi létezésben részesülünk, de még nem értük el a tökéletes felnőttkort.²³⁴ Így azt a tapasztalatot, hogy néha a hívő ember sem azt teszi, amit a Lélek hatására tenne, nem tehetjük általánossá az újjászületett ember tekintetében.

Arminius egyértelműen nem a lutheri *simul iustus et peccator* kettős jogi státuszáról beszél, hanem a keresztyén ember ontológiai állapotáról. Érvelése szerint, népies kifejezéssel élve, az újjászületett ember életében nem lehet két dudás egy csárdában: nem lehet róla egyszerre állítani, hogy a bűn és Krisztus lakozik benne. Nem

²³² *Op. Theol.* 742./ *Works* II. 632.

²³³ *Works* II. 495k.

²³⁴ *Op. Theol.* 688./ *Works* II. 513.

lehet valakire azt állítani, hogy egyszerre testi és lelki, mivel a test a Lélek ellen támad, akit viszont a Lélek vezet, az a kegyelem alatt van és a test kívánságai ellen küzd, s csak az utóbbira lehet azt állítani, hogy benne Isten vett lakozást. A Rm 7:22-ben szereplő, törvényben gyönyörködő belső emberről is azt állítja, hogy az csak az ember szellemi részére értendő. Aki tudja mi a jó a törvény szerint, de tagjaiban egy másik, a bűn törvénye uralkodik. Akik tehát Krisztusban vannak – halálában és feltámadásában részesedve –, azok teljességgel szabadok a büntől a jó cselekvésére a bennük lakozó Lélek ereje által. Ez azonban nem mondható el a 7. fejezet páli emberéről, s ezért is vonja le a következtetést, itt a még csak a kegyelem nélkül a törvény alatt álló, a bűn által foglyul ejtett ember reménytelen állapotáról van szó.

Arminius szerint a Rm 7 általa kínált értelmezéséből semmiképp sem lehet Pelagius tanítására következtetni, hisz ez a bibliai rész egyértelműen a törvény alatt levő ember kegyelemre utaltságáról szól. Ugyanakkor érveléséből egyértelmű válik, mennyire komoly valóságként tekint arra, hogy hit által az újjászületett ember Krisztus közösségébe és a Lélek vezetése alá került.

III.3. Analysis cap. IX. ad Roman²³⁵

Arminius 1596-97 körül írhatta meg Gellius Ssecanus-nak azt a hosszabb levelet, amelyben kifejti a római levél 9. fejezetének általa értelmezett magyarázatát. A levél nem tipikus exegetikai mű, azonban időrendben az első, amely már kifejezetten a kiválasztás és az elve elrendelés kérdésével foglalkozik. S ebben az írásban már megjelenik két-három olyan állítás, amely a későbbiekben alaptézisei lesznek az arminiusi predestináció-tannak: Isten kiválasztása a hívókra irányul, a kiválasztás és elvettetés feltételezi a bűnt, az eleve elrendelés értelmezési kerete Istennek az emberrel kötött és megújított szövetsége.

Arminius a levél elején leszögezi, hogy a 9. fejezetet az egész páli levél kontextusában értelmezi, s így az említett rész lényegében arról szól, hogy Isten szövetségének részesei az ígéret gyermekei, akik hisznek Krisztusban, míg idegenek a szövetségtől a test gyermekei, akik cselekedetek által akarnak megigazulni. Arminius szerint Izmaelre és Izsákra, Ézsaura és Jákóbra nem, mint személyekre, hanem mint típusokra kell tekintenünk, akik az ígéret és test gyermekeinek előképei. A tipológiai értelmezést szerinte alátámasztja az is, ahogyan Pál a Gal 4,24-ben Hágárt és Sárát megfelelteti a kétféle szövetséggel. E

²³⁵ *Op. Theol.* 612kk./*Works* III. 485kk.

tipológiai értelmezés alapján Arminiusnak a következő következtetésre jut: Isten nem úgy általában kiválaszt valakit, míg másokat elvet, hanem a két csoportot bizonyos tulajdonság különbözteti meg, ti. Isten a hívőket választja ki, ez a szövetséghez való tartozás feltétele.²³⁶ E. Dekker disszertációjában ezt tulajdonság-predestinációnak (*eigenschappen-predestinatie*) nevezi, mert a dekrétum megszabja, hogy az emberek bizonyos tulajdonságok birtokában elkárhoznak, mások más tulajdonságokkal megtartatnak.²³⁷ Dekker meghatározása félreérthetően hangzik, amelynek élet az veszi el, ha tudjuk, hogy amikor Arminius tulajdonsági különbözőségről beszélt, akkor nem egyénekre gondol, hanem Istennek arra a szándékára, hogy a Krisztusban hívőket választja ki az üdvösségre. S azt is fontos aláhúznunk, hogy bár Arminius álláspontjában a hit valóban fontos szerepet tölt be, arra soha nem tekintett úgy, mint ami az ember sajátja volna. A hit számára mindenkor Isten kegyelmi, ám nem visszautasíthatatlan ajándéka. Nem az emberen múlik az üdvösség, de nem is akaratán kívül történik – ez Arminius következtetése, s a római levél alapján úgy látja, hogy a kiválasztás nem önmagában az emberre, hanem a Krisztusban hívőkre irányul.²³⁸ C. Bangs megjegyzi, hogy mivel a Heidelbergi Káté 54. kérdés-felelete is, hasonló módon, a hívők kiválasztásáról beszél, Arminius joggal gondolhatta, hogy álláspontja a református tradíció határain belül van.²³⁹

Arminius szövegértelmezésének másik kerete az irgalom és a harag edényei formálásának példája. Véleménye szerint egyrészt itt nem Isten abszolút hatalmára utal Pál, amely által az egyik embert üdvösségre rendeli, a másikat kárhozatra, hanem Istennek arra a jogára, hogy ezt megtehesse. Az agyag hasonlata Arminius szerint nem a még nem létező emberiségre (Beza) és nem is a kárhozottak tömegére (Augustinus) vonatkozik, hanem a megformálatlan emberiségre.²⁴⁰ S ebben a viszonylatban Isten az embert elsősorban a dicsőség edényének teremtette, amely kiábrázolja jóságát, igazságát,

²³⁶ „Apostolus hic non agit de decreto sei proposito divino, quo uni sint electi alii reprobati, simpliciter in sua natura sive integra sive corrupta consideratis: sed de tali proposito quod includit electorum et reprobarum descriptionem istam.” *Op. Theol.* 617./ *Works* III. 496.

²³⁷ E. Dekker: 183k.

²³⁸ J.V. Fesko szerint alapvető különbség van Arminius és a reformáció tradíciójának értelmezése között abban, milyen szerepet tulajdonítanak a hitnek a megigazulásban. Az említett szerző szerint bár Arminius hangsúlyozza a hit eszközi jellegét, mégis olyan konklúziókat fogalmaz meg, amelyek arra utalnak, hogy szerinte Isten az ember hitét számítja be igazságként. Fesko két kiragadott levélrészlet alapján vonja le következtetését. Ha Arminius írásainak egészét nézzük, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a hitnek csak Krisztus érdemszerző és üdvözítő cselekedete elfogadásával van relevanciája. Nem a hitet, mint aktust számítja be Isten igazságul, hanem a Krisztusba vetett hit miatt számítja be Krisztus igazságát a hívőnek. Ugyanakkor a hit, mint a Krisztusban való részesedés eszköze, a református tradícióban nem tölt be kevésbé fontos szerepet. A különbség egyedül abban ragadható meg, hogy a hitre, mint az üdvösségre való kiválasztás feltételére vagy következményére tekintünk. J.V.Fesko: *Arminius on Justification. Reformed or Protestant?* In: *Church History and Religious Culture* 94 (2014), Koninklijke Brill NV, Leiden, 1-21.

²³⁹ C. Bangs: *Arminius and the Reformation.* 164.

²⁴⁰ *Op. Theol.* 624./ *Works* III. 510.

bölcsességét és hatalmát. Isten olyannak teremtette az embert, aki nagyobb tökéletességre is képes, mert jóságát nem csak Teremtőként kívánta megosztani az emberrel, hanem megdicsőítőjeként is, ezért nem csak természetes, hanem természetfeletti ajándékokkal is felruházta. Ezt a nyilvánvalóan Aquinói által inspirált emberképet Arminius összekapcsolja a szövetség gondolatával. Isten igazsága a cselekedeti szövetségnek megfelelően ugyanis azt is előírta, milyen feltételek, milyen modell szerint közölheti Isten magát az emberrel és emelkedhet az nagyobb méltóságra. Az ember ebben az értelemben Isten igazságos jóságának és haragjának is kiábrázoló eszközévé vált. Az ember áthágván Isten parancsolatát rossz, dicstelen edénnyé vált, ami miatt kiérdemelte Isten haragját és büntetését. Ám Isten jóságát nem csak a nem létezővel (megteremtendővel), hanem a törvény megszegőjével is meg akarta osztani. Ezért bölcsessége megtalálta azt a módot, amely Isten igazságának és jóságának egyaránt eleget tesz. Krisztust, a Közbenjárót rendelte Isten igazságának bírósága elé. Így az irgalom által az ember ismét kiábrázolhatja Isten igazságát és jóságát is, ám csak bizonyos feltétel teljesítése mellett, amely a Krisztusba vetett hit elfogadása vagy elutasítása.²⁴¹ Arminius szerint, aki azt állítja, hogy Istennek joga van bárkit is egyszerűen a harag edényévé tenni, az igazságtalan dolgot állít Istenről és szembe megy a Szentírás tanításával. Nem Isten haragja teszi megkeményedetté az embert, hanem a megkeményedés váltja ki Isten haragját, s így az azok ellen irányul, akik saját hibájukból a harag edényeivé lettek.

Arminius tehát egy fontos „köztes lépcsőfokra” hívja fel a figyelmet. Ahhoz, hogy az ember a harag vagy az irgalom edényévé váljon, előbb a bűnössé kell lennie. Aki tehát az ember kiválasztását vagy elvettetését Isten abszolút akaratának rendeli alá, az Arminius szerint egyrészt ellentmond a Szentírásnak, másrészt Istent teszi az elkárkozás okává. Ez pedig ellentmond az isteni természet sajátosságainak: jóságának, igazságának és bölcsességének. Azzal tehát, hogy szövetség-teológiai keretben valamilyen tulajdonságot (vagy annak hiányát) feltételezi a kiválasztottakban és elvetettekben, Arminius azt állítja, hogy Isten igazságos ítéletének van valamilyen alapja.

²⁴¹ *Op. Theol.* 624./*Works* III.511k.

III.4. Amica cum D. Francisco Iunio de predestinatione per litteras habita Collatio

E. Dekker disszertációjában közli a *Collatio* néven ismertté vált levélváltás előzményeit. Ezek szerint Arminius és Junius – aki ekkor Leidenben tanít –, 1596-ban egy esküvőn ismerkednek meg egymással. A bemutatkozásból hosszú beszélgetés alakul ki Juniusnak egy évvel korábban megjelent könyvéről, amely Ádám bűnbeesésének szükségszerű vagy esetleges jellegét tárgyalta.²⁴² A beszélgetést levélváltás követi, melyben először Arminius fogalmazza meg 27 tételben a kiválasztással és eleve elrendeléssel kapcsolatos gondolatait. Erre Junius minden tételt illetően válaszol, majd ezt követi Arminius reakciója. Utóbbiból kiderül, hogy Arminius már korábban felhasználta egy, 1593-ban Junius által elnökölt nyilvános disputa szövegét is. Az előzményként említett beszélgetés témája úgy tűnik nagyon meghatározó volt, hisz Arminius 27 tételében vörös fonálként húzódik a fő kérdés: az ember milyen állapotában tárgya a kiválasztás és eleve elrendelés dekrétumának, s a különböző definíciók mennyiben feltételezik a bűn szükségszerűségét.

Arminius tézisei elején három, abban az időben általánosan elfogadott álláspontot ismertet. Az első Kálvin és Beza álláspontja, melyet Arminius a következőképp foglal össze: Isten öröktől fogva elhatározta, hogy dicsőségét irgalma és igazságossága által mutatja meg. Mivel ezt csak bűnösökön tudja gyakorolni, ezért Önmagában eldöntötte, hogy az embert szentségben és ártatlanságban, a maga képére és hasonlatosságára alkotja meg, ám eközben olyannak is, aki képes a bűnre is. Majd úgy rendelte, hogy az ember bűnesete megnyissa az utat örök dekrétumának gyakorlására, s így irgalmában könyörüljön némelyeken, másokat pedig jogos ítélete által elvessen.²⁴³ Arminius interpretációja szerint tehát az, hogy Kálvin és Beza tanításában a kiválasztás oka Isten abszolút dekrétuma, amely szerint a kiválasztás tárgya a megteremtendő ember, így a bűneset Isten tanácsa által elkerülhetetlen és szükségszerűvé válik. Ez az álláspont számára elfogadhatatlan, mert a kegyelem és igazságosság gyakorlása a még potenciálisan sem létező embereken a bűnt elkerülhetetlen feltétellé teszi, s ebből következik, hogy végső soron Isten a bűn szerzője.

²⁴² E. Dekker: 33-36.

²⁴³ „... Deum ab aeterno statuisset gloriam suam per misericordiam et iustitiam illustrare: quae quia actu exerceri non possunt nisi in peccatores, decrevisse apud se condere hominem sanctum et innocentem, id est, ad imaginem suam, sed mutabiliter bonum, qui labi et peccare posset: ordinasse quin etiam ut idem homo laboraret et vitiosus fieret, quo hac ratione viam suis aeternis consiliis patefaceret, id est, ut misericorditer aliquos servare posset, & alios iuste condemnare ex proposito aeterno suo, ad misericordiae in illis & iustitiae in istis declarationem.” *Op. Theol.* 369./*Works* III. 26.

Ez Arminius szerint súlyosan ellentmond mind Isten természetének – hogy értelmetlenül, igazságtalanul büntessen –, mind az eleve elrendelés belső logikájának. Emellett a következő érveket hozza fel: a kiválasztás és elvettetés akarata nem előzheti meg a teremtés dekrétumát, mivel a predestináció a gondviselés része, amely előkészíti a természetfeletti áldásokat, ez pedig feltételezi a teremtés (potenciális) aktusát.²⁴⁴ Egy fontos szoteriológiai érvet is felhoz álláspontja megerősítéseként. Mivel az Ef 1 szerint a kiválasztás Krisztusban történik, ezért az csak a bűnösökre vonatkozhat, hiszen a bűnös ember az, akivel szemben a kegyelem – s különösen az ebbe tartozó irgalom – ajándékát gyakorolni lehet.²⁴⁵

A második általános elfogadott álláspont Aquinói Tamásé. Arminius szerint maga Junius is ehhez áll közel. Ezek szerint Isten öröktől fogva elhatározta, hogy a maga természetes állapotában teremtett és tekintett emberek közül némelyeket természetfeletti boldogságban részesít, és számukra elrendeli azokat a természetfeletti eszközöket, amelyek szükségesek, elégségesek és hatékonyak e cél eléréséhez, s ezek által bizonyítja szabad és dicsőséges kegyelmét.²⁴⁶ Arminius szerint ez is több szempontból problémát vet fel. Először kérdéses számára az, hogy lehet-e a természetes állapotában – azaz természetfeletti kegyelmi ajándékok hiányában – lévő ember a kiválasztás tárgya. Véleménye szerint ez a Szentírás alapján több szempontból sem állja meg a helyét. Egyrészt azért, mert Ádám – és benne minden ember – Isten képére és hasonlatosságára, azaz természetfeletti kegyelemben teremtett.²⁴⁷ E nélkül a természetfeletti kegyelem nélkül az ember nem is tarthatta volna meg Isten törvényét. Másrészt az eleve elrendelés által elkészített kegyelem is evangéliumi jellegű, azaz nem érdemekre tekint, s ebből az következik, hogy a kiválasztás nem a természetes állapotában megteremtett emberre irányul, hanem a bűnösre.²⁴⁸ Emellett Arminius szerint Aquinói álláspontja nem kevésbé teszi Istent a bűn és kárhozát okává, ha ez abból fakad, hogy Isten némelyeknek nem adja meg az üdvösséghez szükséges természetfeletti kegyelmi eszközöket. A szükségszerű hatásnak

²⁴⁴ „Praedestinatio est pars providentiae administrantis & gubernantis humanum genus; ergo posterior natura actu creationis, vel proposito creandi.” *Op. Theol.* 401./*Works* III. 87. Arminius a skolasztikus hagyománynak megfelelően összekapcsolja az eleve elrendelést a gondviseléssel, azzal azonban láthatólag nem számol, hogy Kálvin – az *Institutio* utolsó kiadásában legalábbis – szétválasztja azt, hogy megkülönböztesse Isten általában kifelé irányuló munkáit üdvöselektől.

²⁴⁵ *Op. Theol.* 405./*Works* III. 94.

²⁴⁶ „Deum ab aeterno ex hominibus in suis naturalibus consideratis, statuisset aliquos ad supernaturalem felicitatem evehere, iisdemque media supernaturalia, quae ad illam consequendam sunt necessaria, sufficientia & efficacia ordinasse...” *Op. Theol.* 374./*Works* III. 37.

²⁴⁷ *Op. Theol.* 436./*Works* III. 153.

²⁴⁸ *Op. Theol.* 440./*Works* III. 161.

csak szükségszerű oka lehet, s ezen Junius azon érve sem változtat, hogy az esendőség nem jelent szükségszerűséget.²⁴⁹

A harmadik – kevéssé kifejtett, ám Arminius szerint leginkább elfogadható – álláspont Augustinusé, mivel ez utóbbi egyaránt feltételezi a teremtés dekrétumát és a bűneset tényét.²⁵⁰

F.S. Clarke szerint Junius válasza több tekintetben is megtermékenyítőleg hatott Arminiusra, mivel rávilágított arra, hogy az eleve elrendelés kérdését elsősorban az Újszövetség felől kell megközelíteni, másrészt, hogy az a fiúvá fogadtatást jelenti és Krisztusban történik. Mindez arra készítette Arminiust, hogy a kiválasztás kérdését szoteriológiai alapokon gondolja tovább.²⁵¹ Clarke megállapítását némi fenntartással fogadhatjuk el. Tény, hogy Juniusnak az következtetése, mely szerint az örök élet nem a predestináció, hanem a fiúvá fogadtatás következménye,²⁵² illetve, hogy Krisztus az egyház Fejének és Közbenjárónak rendeltett – a bűntől függetlenül emberekért és angyalokért egyaránt – arra készítette Arminiust, hogy értelmezze az Ef 1 „kiválasztott minket a Krisztusban” kifejezést és megfogalmazza már ekkor, hogy mit jelent az, hogy Krisztus a kiválasztás fundamentuma. Ugyanakkor látnunk kell, hogy Junius válaszában a szoteriológiai szempont igen felszínesen van megfogalmazva, s mikor a predestináció tanításának alapvető elemeit sorolja fel, ő is inkább filozófiai érvekre hivatkozik, ú.m.: Isten változhatatlan lényege és tudása, örökkévaló cselekedetei és okai.²⁵³

Mit jelent hát a Krisztusban való kiválasztottság Arminius számára ebben a párbeszédben? A választ meghatározza az egész eszmecsere egyik fő kérdése: kiket választ ki Isten és rendel el Fiával való közösségre és vele együtt áldásaiban való részesedésre? Arminius a krisztológia irányából közelíti meg a kérdést: kicsoda a Szentírás szerint Krisztus. S a válasz, hogy Ő Közbenjáró, s mint ilyen Szabadító, azaz a kiválasztás tárgya a bűnös ember. Arminius elveti azt a Junius által is képviselt gondolatot, miszerint Krisztus nemcsak a bűnösök, hanem az angyaloknak is Közbenjárója. Arminius szerint a két kifejezés másra utal és nem mosható össze, mert Krisztus kettős természete csak Isten és az emberek között teszi őt Közbenjáróvá.²⁵⁴ Ha Őbenne választattunk ki, az azt jelenti, hogy elkerülhetetlenül szükségünk van e kiválasztásra, a Krisztussal való közösségre. Azt azonban tagadja, hogy Istent maga a bűn készítette volna a kiválasztás dekrétumára, ám a

²⁴⁹ *Op. Theol.* 457./*Works* III 215.

²⁵⁰ *Op. Theol.* 377./ *Works* III 41.

²⁵¹ F.S. Clarke: 26.

²⁵² *Op. Theol.* 367./*Works* III. 19.

²⁵³ *Op. Theol.* 379kk./*Works* III. 45kk.

²⁵⁴ *Op. Theol.* 423./*Works* III. 131.

bűn ennek ellenére nyilvánvaló alkalmat teremtett rá. Arminius szerint ezért logikus következtetés, hogy Krisztust a kiválasztás alapjának nevezzük, mivel a dekrétum megvalósulása rajta nyugszik, amennyiben halálával és feltámadásával kiérdemli azokat az áldásokat, amelyeket meg is oszt a benne hívőkkel.²⁵⁵ Az érdem (*meritum*) kifejezés használata némiképp megtévesztően hat, ám Arminius nem használja ezt abban az értelemben, mintha a predestináció dekrétuma Krisztus érdemére való válasz lenne Isten részéről. Sokkal inkább Isten által elrendelt feltételről van szó, amely lehetővé teszi az áldások megosztását a Krisztusban hívők számára.

III.5. Examen Perkinsiani²⁵⁶

Dekker dolgozatában megemlíti, hogy Arminius 1599 környékén szerzi be W. Perkins predestinációról írt művét. Perkins Arminius szemében is megbecsült és jeles teológus volt, több korábbi írását is ismerte, ám ez utóbbi nem nyerte el tetszését, s ezért részletekbe menő kommentár írásába kezd.²⁵⁷ E jellegéből következőleg ez az írás nem egy rendszeresen felépített mű, Dekker kifejezetten kaotikusnak nevezi,²⁵⁸ melyben a szerző tételről tételre, mondatról mondatra reflektál Perkins állításaira. A strukturátlanságtól eltekintve az *Examen Perkinsiani* meghatározó az arminiusi életműben. Graafland fontosnak tartja megemlíteni azt is, hogy milyen utóhatása volt ennek az írásnak, elsősorban Angliában, mivel több gondolata megegyezett az ottani pre-arminianus teológusok felfogásával. Mondhatni az *Examen Perkinsiani* nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a későbbiekben az arminianizmus jelentős virágzásnak indul Angliában.²⁵⁹ Az írás 1602-ben, Perkins halálának évében készül el, nyomtatásban pedig először csak 1612-ben, Arminius halála után jelenik meg.

Arminius Perkins írásának előszavában foglaltak bírálatával kezdi vizsgálatát. Részben egyetért Perkins azon állításával, hogy a predestináció tanításának kettős forrása van: Isten Igéje és az elmében létező axiómák, azaz a logikus gondolkodás. Ugyanakkor

²⁵⁵ *Op. Theol.* 482./*Works* III. 241.

²⁵⁶ A mű teljes címe latinul: *Examen modestum Libelli, quem D. Gulielmus Perkinsius apprime doctus Theologus edidit ante aliquot annos De Praedestinationis ordine et modo, Itemque de Amplitudine gratiae Divinae.*

²⁵⁷ Dekker: 36.

²⁵⁸ Uő.: 37.

²⁵⁹ Graafland: 89.

felhívj a figyelmet arra, hogy az emberi elme elhomályosult és gyenge, eltérő ítéleteket hoz, ezért jobb az Ige autoritására hagyatkozni, amely mindenek felett áll.²⁶⁰

A következő megjegyzés inkább ajánlás, mint bíráló, mely szerint Arminius, Perkinstől eltérően, nagyobb teret enged a másodlagos okoknak is Isten cselekvésében. Mint írja, Isten az első ok, az okok oka, ám a teremtmények előre látott tetteit, a másodlagos okokat alkalomként használja és rendeli örök tanácsának döntésében. Arminius szerint ennek a bűneset szempontjából van jelentősége, mert az nem a kiválasztás eszköze. Krisztus elrendelésének és elküldésének dekrétuma a bűneset előrelátásán nyugszik.²⁶¹ Emellett figyelmeztet, hogy Isten dekrétumában különbséget kell tenni a hatékony cselekvés és a megengedés között, még ha mindkettőt változhatatlannak tekintjük is. Azért nem lehet egyenlőségjelet tenni egy esemény és Isten akarata közé, mert lehetséges, hogy az előrelátott eseményt – pl. a bűn megtörténtét – nem kifejezetten akarta, de nem is akarta megakadályozni.²⁶² Perkins azon állításával sem tud maradéktalanul egyetérteni, amely szerint az embernek meg kell hajolnia Isten titkos és változhatatlan akarata előtt. Arminius elutasít mindenféle ellentétet Isten titkos és kijelentett akarata között, s mint írja, nem lehet olyan ítéletet Istennek tulajdonítani, amit a Szentírás maga nem tesz meg.²⁶³

Ezek után Arminius rátér a predestináció perkinsi definíciójának és céljának vizsgálatára. Perkins szerint a predestináció dekrétuma az ember végső rendeltetésére vonatkozik, amely meghaladja az időleges és természetes életet. Ez a supralapsarius álláspont nagyjából meg is egyezik azzal, amit akár Luthernél, akár Kálvinnál, Bezanál vagy Zanchinál láttunk. Ami közös ezekben a meghatározásokban, hogy az az embert a maga mindentől független potenciális létében teszi a kiválasztás és eleve elrendelés tárgyává. Amire Arminius itt Perkins kapcsán – és később más írásaiban – is figyelmeztet, hogy az eleve elrendelés definícióját nem szabad az üdvtörténeti kontextustól függetlenül megfogalmazni. Perkins definíciója pedig véleménye szerint nem felel meg annak, ahogyan a Szentírás az eleve elrendelésről beszél. Az Írás ugyanis a bűnös emberekre vonatkoztatva tesz erről bizonyosságot, s ezért a kijelentés fényében a predestináció azokat az áldásokat is magába foglalja, amelyek a lelki étellel kapcsolatosak.²⁶⁴ Az Ef 1-re hivatkozik, amikor felsorolja ezeket a Krisztusban kapott áldásokat: fiúvá fogadtatás,

²⁶⁰ *Op. Theol.* 499./*Works* III. 267.

²⁶¹ *Op. Theol.* 500./*Works* III.268.

²⁶² *Op. Theol.* 501./*Works* III. 271.

²⁶³ *Op. Theol.* 501./*Works* III. 270.

²⁶⁴ *Op. Theol.* 503./*Works* III. 275.

megváltás Krisztus vére által, a bűnök bocsánata. Az üdvösség ezek szerint nem az emberi élet felett vagy azon kívül kapott ajándék, mert a bűnös ember ebben az életben részesedik a Krisztusba vetett hit által azokban az áldásokban, amelynek következménye az üdvösség elnyerése. Isten örök tanácsa a konkrét emberi életekben bontakozik ki, s mint látni fogjuk, ez Arminiusnál szorosan összefügg a hit kérdésével. A földi, történelmi kontextusban van már különbség megigazult és elveszett ember között.

Azonban nem csak hit döntése miatt tartja fontosnak a predestináció dekrétumának történeti kibontakozását. Istennek a bűneset utáni tettei szorosan véve teremtői munkájával és a teremtés céljával kapcsolódnak össze. A teremtés Arminius teológiai gondolkodásában korántsem pusztán eszközi szerepet tölt be. A teremtés egészének célja Isten dicsőségének megnyilvánulása. A teremtés aktusában Isten jó és igaz volta mutatkozik meg. Az ember eredeti állapotában és a megdicsőülés ígéretében is ez tükröződött volna, ha nem jön közbe a bűn. A bűn miatt Isten jósága immár irgalom formájában mutatkozik meg, a kettő között azonban csak az emberhez való viszonyulás módjában van különbség.

Arminius nem ért egyet Perkinsnek azon megállapításával sem, mely szerint a predestináció célja Isten irgalmában és büntető igazságosságában megnyilvánuló dicsősége. Illetve akkor lenne e definíció elfogadható a részéről, ha a predestináció a Krisztusban hívő bűnösök örök életre rendelésére vonatkozna, az igazságosság gyakorlása pedig azokra, akik megmaradnak bűneikben. Ám teljességgel elfogadhatatlan, ha Perkins ezt úgy érti, hogy a bűneset előzetes ismerete nélkül nyilvánítja ki Isten dicsőségét irgalma és büntető igazságossága által.²⁶⁵ Amint arra már korábban utaltunk, ez a fajta abszolút predestináció Arminius szemében egyenlő azzal, hogy Istent tesszük meg a bűn okává. De más okból sem lehet a büntető igazság az isteni dicsőség elsődleges megnyilvánulása, hisz Isten legelső tevékenysége a semmire irányult, s abban elsősorban jósága, bölcsessége és mindenhatósága kapott szerepet és ezek által mutatkozott meg dicsősége is.

Azon túl, hogy Arminius szerint a teremtés dekrétuma logikusan megelőzi a predestinációt, más okból is lényeges az, hogyan fordul Isten alkotása felé. Aquinóihoz hasonlóan úgy véli, hogy gondolkodó teremtményeit olyannak alkotta, hogy azok képesek legyenek a nagyobb tökéletességre, arra, hogy Önmagát, mint a végtelen és legfőbb jót közölje velük. Ám feltételül a törvény iránti engedelmisséget szabta. Arminius szerint tehát az első, teremtményei végső rendeltetését érintő dekrétuma egy törvényes (legális), cselekedetekre épülő szövetség, amelyben az ember teljes felelősséggel és szabadsággal

²⁶⁵ *Op. Theol.* 503./*Works.* III. 276.

van felruházva. Ebben a szövetségi viszonyban kap teret az igazságosság is, anélkül, hogy itt akár a predestinációról vagy elvettetésről szó lenne. E dekrétumok megkülönböztetése és egymáshoz való rendelése természetesen teljességgel hipotetikus, ám jól illeszkedik a Szentírás szövetség-centrikus és üdvtörténeti szempontú elbeszéléséhez. Miért „kell” Istennek ilyen módon eljárnia, miért nem hozhat egy apriori abszolút döntést az ember sorsa felől?

Arra már utaltunk fentebb, hogy Arminius számára a teremtés önmagában is Isten dicsőségének hirdetője, mondhatni az ember sorsának alakulásától függetlenül. A teremtés önmagában jó és célja van, nem pusztán eszköz. A teremtés szándéka és aktusa Arminius szerint bizonyos értelemben korlátozza is Istent a továbbiakban cselekvésének szabadságában. A teremtményi lét ilyenformán való középpontba állítása és bizonyos fokú felértékelése miatt már életében is sok kritika érte. De modern korban is vannak, akik szerint Arminius túl nagy függetlenséget tulajdonít a teremtett világnak.²⁶⁶

Valójában nem a teremtettségnek tulajdonít Arminius túlzott szabadságot és függetlenséget. Inkább arról van szó, a teremtés aktusa ellentmond a *potentia absoluta* gondolatának. A teremtés ugyanis az isteni jóság megnyilvánulása a semmivel szemben. Isten saját természetének mondana ellent, ha nem a teremtettség tényéhez kapcsolódó jóságának megfelelően ítélkezne. Márpedig bizonyos emberek eleve kárhozatra rendelése ellentmond ennek az isteni jóságnak és igazságosságnak. Az isteni szabadságnak nem önmagában a teremtett világ, hanem Isten saját természete szab korlátokat.²⁶⁷ Isten önkorlátozása azonban teljes szabadságában történik. Arminius határozottan le is szögezi: Isten dekrétuma nem függ az embertől. Isten öröktől fogva előre látta, hogy mi fog történni ezért szabadon, saját akaratából és jótetszéséből rendelte el a jövőt, minden kényszer nélkül. A bűn előzetes ismeretében rendeli Krisztust is Közbenjáróként, hogy – megint csak – természete tulajdonságainak megfelelően dicsőségét megmutassa jóságában és igazságában, ám a bűn miatt ez a jóság már irgalom formájában nyilvánul meg.

Arminius nem találja kellően mélyrehatónak Perkins kiválasztással kapcsolatos definícióját, amennyiben az csak arra irányul, hogy Isten kinyilvánítsa dicsőségét bizonyos embereken, megajándékozva őket a mennyei élettel Krisztus által. Már a Juniussal folytatott eszmecsereben is láthattuk, hogy Arminius elégtelennek tartja azt, hogy Krisztus csak, mint az üdvösség eszköze és az üdvdekrétum végrehajtója kap szerepet Isten

²⁶⁶ R. Blacketer: Arminius' Concept of Covenant in its Historical Context. In: *Dutch Review of Church History*. Brill, Leiden, 2000, 203 és 208.

²⁶⁷ Hasonló álláspontot fogalmaz meg den Boer is. *Duplex Amor Dei*. 73, 94.

örökkévaló tanácsában. Kétségtelen, hogy a reformáció és az azt követő időszakban a páli definíciót, mely szerint a mi kiválasztásunk Krisztusban van, legtöbbször csak a kiválasztás kegyelmi jellegének hangsúlyozására használják, amely ezért elválaszthatatlan a hittől. Ez utóbbit Arminius is elengedhetetlennek tartja. Ő azonban úgy látja, hogy Krisztusnak sokkal nagyobb a szerepe ennél, mert Benne válik lehetővé a kiválasztás. Mit is jelent mindez Arminius szerint? Elsőként azt, meg kell fordítani a reformátori kiválasztás, a *pactum salutis* sorrendjét, mert Krisztusnak, mint Közbenjárónak az elrendelése megelőzi a kiválasztás és elvettetés dekrétumát. Már a *Collatio*-ban is előforduló kifejezést hangsúlyozza: Krisztus a kiválasztás fundamentuma (*fundamentum electionis*) és érdemszerző oka.²⁶⁸ Bár nevét nem említi, de az anzelmusi elégtétel-elmélet cseng ezen a helyen vissza. Mint írja: Isten nem képes másképp szeretni a bűnös embert az örök életre, mint Krisztusban és Krisztusért... Isten igazsága megkívánta a Krisztus vére általi kiengesztelést.²⁶⁹

A dekrétumok sorrendjének felcserélésével Arminius hangsúlyosabban tölti meg krisztológiai és szoteriológiai tartalommal a kiválasztás kérdését, mint azt akár Perkinsnél, akár Bézánál látjuk. Ám Krisztusnak, mind a kiválasztás fundamentumának a hangsúlyozása felveti a kérdést, mennyiben szabadította fel Krisztust a végrehajtói szerep alól? Az egyértelmű, hogy Arminius azzal, hogy Krisztusban a kiválasztás feltételét látja, egyúttal azt is állítja, hogy Isten dekrétumai nem titkos akaratából következnek, hanem szorosan kapcsolódnak isteni lényegéhez és tulajdonságaihoz. Ezzel garantálva látja mind az isteni szuverenitás integritását, mind azt, hogy Isten semmilyen módon nem vádolható igazságtalansággal. Ám Krisztus meg is marad annak, mint aki ennek a feltételnek eleget tesz. Arminius sehol nem kapcsolja össze Őt a kiválasztás aktusával. A Fiú az, akivel szövetséget köt az Atya és elküldi az ember érdekében. Végző soron a legfőbb ok és döntéshozó Isten, az Atya.

²⁶⁸ Barth maga is figyelemreméltó kifejezésnek tartja a *fundamentum electionis* fogalmát, amelyet a kálvini *speculum electionis* ellenében hangsúlyoztak a remonstránsok. Ám tartalmában ez nem hordozott olyan jelentőséget, amely e fogalomban benne rejtett, ti. Krisztus a kiválasztó is. Barth pusztán a remonstránsok 5 pontjára hivatkozva arra a következtetésre jut, hogy ez a kifejezés semmilyen más célt nem szolgál, mint hogy hangsúlyozza az ember önálló döntésszabadságát, s nem is mond többet annál, hogy Isten Krisztusban kínálja fel kegyelmét az embernek. K.Barth: *Church Dogmatics*. II/1.68 Barth következtetésével szemben meg kell jegyeznünk, hogy Arminiusnál Krisztus, mint *fundamentum* állítása elsősorban az isteni döntésszabadságra irányul úgy, hogy figyelembe veszi Isten tulajdonságait, s sehol nem állítja, hogy ez pusztán Isten előretudására épülne vagy az embernek autonóm döntési szabadsága lenne. Isten dekrétuma Isten szuverén döntése, annak az emberi cselekedet semmilyen formában nem oka, legfeljebb alkalma.

²⁶⁹ „Deus peccatorem ad vitam aeternam amare non potest, nisi in Christo & propter Christum; iustitia Dei postulante reconciliationem per sanguinem Christi fieri.” *Op. Theol.* 517./*Works* III. 303.

R.A.Muller világít rá egy tanulmányában, hogy a Közbenjáró alávetettsége Arminiusnál összekapcsolódik a sajátos látásmóddal, ahogyan a Szentháromság személyeinek istenségét tárgyalja.²⁷⁰ Arminius a kappadóciai atyáktól ismert monasztikus trinitástant képviselte, s úgy vélte, hogy Isten Fia nem csak a Fiúi mivoltát kapja nemzés által az Atyától, hanem istenségét is. Az *authotheos* csak olyan értelemben alkalmazható a Fiúra, amennyiben azt állítjuk róla, hogy valódi Isten, de azt már nem mondhatjuk Arminius szerint, önmagától Isten.

Azzal, hogy Arminius a Közbenjárónak és a kiengesztelésnek az elrendelését a kiválasztás elé helyezi, egy másik fontos állítást is megalapoz. Amennyiben Krisztus kiérdemelte a megigazulás és örök élet ajándékát, ez magába foglalja azt a döntést is, hogy Isten kiket választ ki Krisztusban, ti. a hívőket. Krisztus nem csak Közbenjáróként rendeltetett el, hanem azoknak Fejeként is, akik Őbenne rendeltettek el az üdvösségre.²⁷¹ A Krisztusban létele feltétele tehát megelőzi a személyes kiválasztást. S ahogy erre Graafland rámutat, ezzel Arminius a predestinációnak nem csak a krisztológiai aspektusára világít rá, hanem a pneumatológiára is.²⁷² A kiválasztás és az elvettetés Isten az Ige és a Lélek által felajánlja Krisztust az embernek. Ebből következik, hogy a hit is Isten dekrétumainak sorába tartozik, amely megelőzi a kiválasztást.

A Közbenjáró és a hit dekrétumának összekapcsolása logikus következménye annak, hogy Arminius Krisztust a kiválasztás fundamentumának tekinti. Isten senkit sem szerethet, csak Krisztusban. Krisztusban csak hit által lehet a bűnös ember. Ha Krisztus érdemszerző kiengesztelésének eleve tudása előtt választana ki bárkit is az üdvösségre, az egyrészt a Közbenjáró munkáját tenné másodlagossá, másrészt Isten lenne az oka az elveszettek kárhozatának. Ez pedig elfogadhatatlan Arminius számára. A kiválasztó Isten csak a Krisztusban cselekvő Isten lehet. Ám mivel Krisztus nem pusztán az ember és Isten közötti Közbenjáró, hanem a bűnös ember és Isten között, ezért a kiválasztás szempontjából döntő fontosságú a Krisztusban való hit vagy annak hiánya. A kiválasztás a Krisztusban hívőkre vonatkozik, az elvettetés pedig a nem hívőket érinti, saját hitetlenségük okán. Azt is leszögezi azonban, hogy a hívők kiválasztása nem Isten előretudására épül. Isten itt is a cselekvő, szuverén kiválasztó Úr. S ez teljes összhangban

²⁷⁰ R.A. Muller: The Christological Problem in the Thought of Jacobus Arminius. In: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*. vol.68. (1988). 145-163. Muller arra is rávilágít, hogy Arminius érvélsének megalapozásában tanítója, Bezara hivatkozik, aki tagadta, hogy Krisztus önmagától (a se) volna Fiú, ám hallgatott arról, hogy általánosságban fenntartotta azt a reformátori véleményt, amely a Fiú istenségét az *authotheos* kifejezéssel jellemezte. 153.

²⁷¹ *Op. Theol.* 518./Works III. 304k.

²⁷² Graafland: 101.

azzal a definícióval, amit Arminius a kiválasztással kapcsolatban megfogalmaz: „A kiválasztás Isten dekrétuma, amely által Öröktől fogva elhatározta, hogy a Krisztusban hívőket megigazítsa, és őket az örök életre fogadja, dicsőséges kegyelmének magasztalására.”²⁷³ Milyen viszonyban áll tehát az ember hitbeli elfogadása és Isten kiválasztása? Hogyan lehet áthidalni az ellentmondást, ha egyaránt komolyan vesszük Isten szuverenitását és az ember szabad hitbeli döntését?

A hit és predestináció viszonyának megértése végett Arminius szerint meg kell különböztetnünk Isten kétféle dekrétumát. Az első arra vonatkozik, hogy a Krisztusban hívőket megigazítsa. A második pedig arra, hogy ezeket – tehát a hívőket – biztos eszközök által megajándékozza a hittel.²⁷⁴ Dekker szerint az első dekrétum a hit tulajdonságára vonatkozik, míg a második e tulajdonsághoz konkrét személyeket kapcsol.²⁷⁵ Ez azonban még nem magyarázza meg, honnan van a hit.

Arminius szerint a Szentírás egyértelműen állítja, hogy a hit és bűnbánat Isten ajándéka. Ám azt is tanítja a Szentírás, hogy ezek az ajándékok a meggyőzés eszközei által adatnak. A meggyőzés külső eszköze az Ige hirdetése, belső eszköze a Szentlélek cselekvése vagy inkább együttműködése (*cooperatio Spiritus Sancti*).²⁷⁶ Arminius szerint különbséget kell tennünk a Szentlélek elégséges és hatékony meggyőzése között is. Az előbbi által az adott személy képes akarni, hinni és megtérni, utóbbi által ténylegesen akar, hisz és megtér. Az elégséges meggyőzés a gondviselés eszköze azokra nézve, akik Isten biztos ismerete alapján szabad akaratukból elutasítják Istennek Krisztusban felkínált kegyelmét. A hatékony meggyőzés azonban a predestináció dekrétumához kapcsolódik, és azokra vonatkozik, akik konkrétan hisznek és megtérnek.²⁷⁷

A meglehetősen körmönfont érvelés szerint Isten előretudása az, amely összekapcsolja a dekrétumokat. Egyesek a gondviselés dekrétuma alá esnek, mivel Isten tudja, hogy el fogják vetni a Lélek belső sugallatát,²⁷⁸ míg mások a predestináció tanácsa alá esnek, mivel ők nem állnak ellen a hatékony kegyelemnek, s ezért Isten őket ténylegesen megajándékozza a hit és a megbánás ajándékával. Arminius minden

²⁷³ „Electio est decretum Dei, quo apud se ab aeterno statuit fideles in Christo iustificare et ad vitam aeternam acceptare, ad laudem gloriosae gratiae suae.” *Op. Theol.* 512./*Works* III. 293.

²⁷⁴ *Op. Theol.* 514k./*Works* III. 298.

²⁷⁵ Dekker: 199.

²⁷⁶ *Op. Theol.* 523./*Works* III. 315.

²⁷⁷ Uo.

²⁷⁸ Arminius későbbiekben arra is tesz utalást, hogy az elégséges kegyelem az, amely helyreállítja az emberi akaratot. Enélkül a továbbiakban nem fogadhatná le a hatékony kegyelmet. Azt is hangsúlyozza, hogy ez semmiképpen sem tekinthető pelagiánus tanításnak. *Works*. III. 472kk.

ügyeskedése ellenére azonban az ember szabad elfogadása és Isten szabad ajándékozásának egyidejű állítása továbbra is logikai ellentmondásnak minősül.

Némileg árnyalja a képet, ha látjuk, hol veszi ennek a kettős dekrétumnak hasznát. Mint korábban már szó volt róla, Arminius ügyel arra, hogy Isten cselekvése semmilyen módon ne kerüljön szembe Önnön természetével, s emellett Istent ne érhesse az igazságtalanság vádja, amikor akaratából bizonyos embereket eleve elvet magától. S itt érthetjük meg mit is akar Arminius: Mivel a Lélek elégséges módon mindenkinek kínálja az Ige által a hit és megtérés lehetőségét, ám azt az ember szabadon elutasíthatja, így az ember saját maga okozza elvettetését, amennyiben Isten öröktől fogva úgy döntött, hogy csak a hívőket választja ki és igazítja meg a Krisztusban.²⁷⁹ Ez utóbbiakat meg is ajándékozza akarata szerint a Lélek hatékony indíttatása által a hittel.

Arminius nem tudja elfogadni azt sem, ahogyan Perkins Krisztus engesztelésének korlátozott voltát állítja, s ez is a hit feltételével áll összefüggésben. Ő is tartja magát ahhoz az általánosan elfogadott skolasztikus tételhez, hogy Krisztus áldozata elégséges az egész világ megváltásához, de az hatékonyra csak a hit és az újjászületés által válik.²⁸⁰ Ezzel egyben elutasítja Perkins korlátozott megváltáshoz kapcsolódó álláspontját is, mondván, ha Isten nem akarta volna, hogy Krisztus az egész világ bűnéért hozza meg áldozatát, akkor ez az áldozat nem is tekinthető elégségesnek. Míg Perkins közvetlenül Krisztus áldozatát kapcsolja össze a kiválasztott személlyel, addig Arminius másutt keresi Krisztus és a kiválasztottak személyes viszonyát. A predestináció meglátása szerint nem pusztán Krisztus halálán, hanem halálának érdemén is nyugszik, ezért Krisztus nem az eleve elrendeltekért halt meg, hanem azok vannak eleve elrendelve, akikért Krisztus meghalt. Krisztus nem az egyes ember helyett szenved a kereszten, hanem általában Isten és ember között Közbenjáró. Utóbbit támasztja alá az is, hogy Isten Fia az emberi testet veszi magára – amely mindannyiunkkal közös – és azt áldozza fel a kereszten. Emellett – mint hangsúlyozza – a Szentírás sehol nem ír arról, hogy Krisztus csak a választottakért halt volna meg.²⁸¹ Ezzel szemben számos hely tanúskodik arról, hogy Krisztus a világ bűneiért adta életét. Krisztus halála révén Isten kiengesztelődött a bűn miatt, s így lehetővé vált, hogy ne csak igazságossága szerint ítéljen, hanem irgalma szerint is. Ebből az következik, hogy Krisztus áldozata nem a hívőkért, hanem a bűnösökért történt. Azt azonban, hogy az

²⁷⁹ *Op. Theol.* 523./*Works* III. 316.

²⁸⁰ *Op. Theol.* 528./*Works* III. 325.

²⁸¹ *Op. Theol.* 530./*Works* III. 328.

áldozat következményei – megigazulás és megszentelődés – az egyes embernek tulajdoníttassanak, ahhoz Isten a hit és Lélek munkájának feltételét köti.

III.6. IV. Oratio – Oratio de Sacerdotio Christi

1603. július 11-én Arminius megtartotta professzori székfoglaló beszédét Krisztus papi tisztéről. A beszéd egyáltalán nem foglalkozik az eleve elrendeléssel. Ettől a tényről eltekintve azonban egy fontos írásról van szó, amely hozzájárul ahhoz, hogy megértsük, milyen szempontok alapján helyezi Arminius Krisztus Közbenjáróként való elrendelését az egyének kiválasztásának dekrétuma elé az üdvösség rendjében. A beszéd – amellet, hogy tartalmában megegyezik a református ortodox megigazulástan minden szempontjával – B. Loonstra szerint egy újszerű gondolatot is tartalmaz, amelyre doktori dolgozatában hívja fel a figyelmet. Loonstra rávilágít arra az el nem hanyagolható tényre, hogy a református teológia történetében először Arminius fogalmazza meg az Atya és a Fiú közötti üdvössétségi (*pactum salutis*) gondolatát a hármastiszt kifejtése kapcsán.²⁸²

Arminius a papság tisztét Isten és ember teremtésbeli kapcsolatából vezeti le, amely kezdettől fogva a kölcsönös szövetség keretében bontakozott ki. Minden Isten és ember közötti szövetség 2 részből áll. Az első Isten megelőző ígérete, amely bizonyos kötelezettségeket és az ehhez kapcsolódó tetteket foglalja magába, a második az ember viszont-kötelezettsége Isten iránt. Isten azt ígéri az embernek, hogy királya és Istene lesz. Ez a királyi tiszt alapja, amely teljes tekintéllyel bír és tartalmazza a prófétálás ajándékát is. Viszonzásképp azt várja, hogy az ember az Ő népe legyen, parancsolatai szerint éljen, kérje és várja jóságának minden áldását. Ez utóbbi a vallási, avagy papi tiszt, amely hálaadásban és könyörgésben nyilvánul meg. A két tisztségben ölt alakot Isten és ember közötti kölcsönös viszony.²⁸³

Kétségtelenül feltűnő, s a református olvasónak szokatlan is a kölcsönös szövetség gondolata. Ahogyan az is, hogy a szövetségekötést az első emberhez, s nem Ábrahámhoz vagy legalábbis Noéhoz köti. Az Ádámmal kötött eredeti szövetség gondolatát a Szentírásból is nehéz alátámasztani, legfeljebb a Gen 3 proto-evangéliumára tekinthetnénk úgy, mint a jövőbeli szövetség ígéretére. Érthetővé válik azonban a gondolatmenet, ha

²⁸² B. Loonstra: *Verkiezing – verzoening – verbond. Beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*. Uitgeverij Boekencentrum B.V., 's-Gravenhage, 1990, 21.

²⁸³ *Op. Theol.* 10k./Works I/2.406.

összekapcsoljuk ezt azzal, amit az *Examen Perkinsiani*-ban olvashattunk, nevezetesen, hogy milyen kapcsolat van Isten tulajdonságai, a teremtés és az ahhoz való viszony között. A teremtés Isten jóságának és bölcsességének munkája, amelynek a „maga jogán” is van célja, nem pusztán Isten titkos dekrétumainak eszköze. S mivel Isten az embert szabad akarattal teremtette Önmagával való személyes kapcsolatra, ezért logikus érvelés Arminius részéről azt állítani, hogy Isten és ember kezdeti viszonya a cselekedetekre épülő kölcsönös szövetség. Azt is láthattuk, hogy Arminiusnál Istennek minden, kifelé irányuló tette mélyen gyökerezik a szövetség gondolatában. S épp e kölcsönösség elbukásra is nyitott perspektívája az, amely teret nyit Isten további, üdvözítő tervei előtt.

A papi tisztségben minden ember részesedik, ám emellett Isten úgy rendelte, hogy közülük bizonyosak különös elhívással választassanak el, s ők nagyobb szabadsággal járuljanak Isten trónusa elé. Az, hogy a különös elhívással ki különítették el az egyetemes papságon belül, az Isten jótetszésének döntése. Isten döntése pedig az volt, hogy ezt a tiszteletet a családfők töltsék be, utódaik pedig az elsőszülöttek legyenek.²⁸⁴ Isten a papnak jelenti ki akaratát és azt, hogy mit kíván szövetséges népétől, valamint mit tesz a javukra. A papnak kell kimondania Isten áldásait népére, aki a hálaadás áldozatával és az imádságokkal a nép nevében Isten elé járul. Így válik a pap Isten és népe közötti Közbenjáróvá, akit ezért királyi méltósággal is felruház, hogy Isten nevében igazságosan kormányozzon. A papi és királyi tisztség tehát összetartozik, sőt része a prófétai, amennyiben a pap-király Isten törvényének és akaratának közvetítője.

Arminius szerint azonban Ádám, aki az első ember és egyben az első pap is volt, gonosz tette miatt elveszítette a jogot arra, hogy a tisztséget a megfelelő módon betöltse. S nem csak a tisztségtől esett el, hanem a szövetségtől is, amelynek papként közbenjárója volt. Az emberiség megszűnt Isten népe lenni és Isten megszűnt királyuknak lenni.

Isten azonban irgalommal egy másik szövetséget léptetett életbe ugyanazon felek között, de nem ugyanolyan módon, hanem kegyelmi szövetség formájában. Isten igazságossága ezt az új szövetséget csak azon a módon engedhette meg, ha az emberi közbenjáró helyére egy jótálló áll, s átveszi helyét Isten és a bűnös emberek között. A megváltozott viszony másfajta áldozatot is igényelt. Az eucharisztikus áldozat többé már nem volt elegendő ahhoz, hogy a pap Isten elé járuljon, engesztelő áldozatra volt szükség. Az engesztelő áldozat bemutatása újfajta papság szükségességét is jelentette, aki által megnyílik az út Isten trónusa elé. Ez az a papság, amely egyedül Krisztushoz tartozik.²⁸⁵

²⁸⁴ *Op. Theol.* 11./*Works* I/2. 407.

²⁸⁵ *Op. Theol.* 12./*Works* I/2. 410.

De Krisztus papsága nem lépett életbe rögtön a bűneset után, mert Isten azt akarta, hogy az engesztelő áldozat szükségességét és jelentőségét az ember megértse, s ennek érdekében rendelte el az időleges papságot és az állatáldozatok bemutatását, amelyekben az ember saját érdemtelenységét ismerhette fel.

A szövetségtörténeti keret – amint már láttuk az előző fejezetben is – kiemeli Isten üdvösségre irányuló dekrétumainak idői aspektusát és kibontakozását. Ebből a szempontból Arminius nem kevésbé akar annak hangot adni, hogy az idő felett álló Isten itt és most cselekszik Krisztusban, mint Kálvin. Ám mivel Arminius Isten akarataról, csak, mint üdvözítő, Önmagát az emberrel közlő és megajándékozni kívánó akaratról beszél, ebből több következtetést is levonhatunk. Egyrészt Arminius csak Isten szövetségen belüli, kijelentett akarataról beszél. A titkos akarat ellentmondana Isten és ember kapcsolatának. Másrészt Krisztus engesztelő áldozatának e keret univerzális érdemet tulajdonít, s így az üdvözítés szándékának dekrétuma és a kiválasztásé között különbséget tud tenni. Az előbbi megelőzi és feltétele az utóbbinak. Emiatt lesz fontos Arminius számára annak kiemelése is, hogy mindezt megelőzi az Atya és a Fiú közötti pactum, amelyről a továbbiakban lesz szó.

Krisztus papságáról 3 pontban beszél: a tisztség elrendelése, annak betöltése és az ebből származó gyümölcsök a hívők számára. Mindegyik pont további alpontokra oszlik.

Amikor a papi tisztség elrendeléséről beszél, akkor azt egyértelműen az Atyához köti. Az Atya az, aki a Fiút megbízza a messiási tisztség vállalásával. Nem arról van azonban szó, hogy ez csupán az Atya döntése lenne, hanem mivel az ember üdvösségéről van szó, a Szentháromság mindegyik személyének munkájára külön kell tekintettel lenni, a kijelentésnek megfelelően.²⁸⁶

Ezek után, hogy rávilágítson miért csak Krisztus lehetett a megfelelő Közbenjáró és Főpap, beszél Isten tulajdonságainak: az igazságnak és a kegyelmes irgalomnak a konfliktusáról. Isten igazsága a bűnös megbüntetését kívánta, míg az irgalom e büntetés elfordítását. E konfliktust az isteni bölcsesség békíti ki, mely a büntetést engesztelő áldozatra fordítja. Így az igazságnak is elég tétetik és az irgalom is teret kap. S ismét a bölcsesség az, amely utat mutat, hogyan lehet a Főpap egyszerre ember, ugyanakkor nem bűnös és szent is, aki a Krisztus, Isten és ember Fia.²⁸⁷ A Főpap elrendelésének módja pedig a szövetség.

²⁸⁶ *Op. Theol.* 13./*Works* I/2. 412.

²⁸⁷ *Op. Theol.* 14./*Works* I/2. 415.

A szövetség az Atya és a Fiú között az Atya részéről az áldozat tettéhez kapcsolódó mérhetetlenül nagy jutalom ígéretét tartalmazza, ti. a Fiú meglátja utódait és örök pap lesz Melkisédek rendje szerint. A Főpap részéről pedig az ígéret elfogadását és a kiengesztelés tettének önkéntes véghezvitelét jelenti. Isten a maga részéről esküvel erősíti meg a szövetséget, amely azt fejezi ki, hogy ez a szövetség örök és változhatatlan.²⁸⁸ Arminius fontosnak tartja azt is, hogy míg az első, cselekedetekre épülő szövetséghez nem kapcsolódott Isten esküje, s így az nem is volt változhatatlan, a kegyelemből hit által ajándékozott igazságosság örök, változhatatlan módja az üdvösség elnyerésének. Ennek bizonyossága Isten esküje.

A papi tiszt betöltésének módja az engesztelő áldozat és az imádság. Az áldozat részben a földön – Krisztus vérének kiontásával és halálával – történik, és a mennyben, a szentek szentjében teljesedik be, ahol is a feltámadt Krisztus megjelenik Isten fensége előtt, örök emlékeztetőül a bűnért hozott bűnhődésért.

Az imádságot Krisztus egyrészt önmagáért ajánlja fel, másrészt ez közbenjárás is, amelyet a benne hívőkért mutat be. S mivel Krisztus áldozata megnyitotta az utat a Szentek Szentjébe, ezért Arminius szerint bizonyossággal következtethetünk arra, hogy Krisztus imádsága soha nem talál elutasításra, s Krisztus közbenjárása mindenkor meghallgatásra és válaszra talál.

Isten királyi méltósággal is felruházza Krisztust, úgy, hogy minden hatalom neki adatik mennyen és földön, így Krisztus a Királyok Királya, Uraknak Ura. A két tisztség kapcsolata hozza létre az egyház és Isten elválaszthatatlan egységét. Ez Krisztus általi üdvösségünk bizonyossága.

Krisztus főpapi tisztéből a következő gyümölcsök származnak: az új szövetség megerősítése, azoknak az áldásoknak a megszerzése és kiosztása, amelyek szükségesek az üdvösséghez: úm. a bűnök bocsánata, a fiúvá fogadtatás és a mennyei örökség, a Szentlélek ajándéka – amely jelenti az áldásokban való részesedést és megszenteltetésünket –, végül a hívők gyülekezetének Isten színe elé való járulását. A hívők azok a gyermekek, akiket Isten Krisztusnak adott. Krisztus Istenhez viszi gyülekezetét, Isten pedig Krisztus menyasszonyaként fogadja azt.

Amint arra már az elemzés közben utaltunk, bár az eleve elrendelés nem kerül említésre a beszédben, Krisztus főpapi tiszte kapcsán az Atya és a Fiú közötti szövetség

²⁸⁸ „Pactum Dei cum Sacerdote nostro Iesu Christo constitit ex parte Dei postulatione actus, et immensae remunerationis promissione: ex parte Christi Sacerdotis, acceptione promissionis...” *Op. Theol.* 15./Works I/2. 416.

hangsúlyozásának messze mutató következményei vannak arra nézve, ahogyan Arminius az üdvösség rendjét tárgyalja. E szövetség erőteljesen tudja kidomborítani azt, hogy Isten igazságának kiengesztelése révén a kiválasztás és eleve elrendelés csak Krisztusban és Krisztus által van, és csak is így lehet értelmezni. S ez elegendő alapot szolgáltat Arminius számára, hogy Krisztus Közbenjáróként és Megváltóként való elrendelését a kiválasztás dekrétuma elé helyezze, s az ne általában az emberre, hanem a Krisztusban hívőkre vonatkozzon.

III.7. Disputationes publicae et privatae

A predestinációs vita és Arminius teológiai rendszere az akadémiai disputák kontextusában bontakozott ki.²⁸⁹ Ebben a kontextusban kiemelt szerepe volt a tézisek és definíciók pontos meghatározásának, az ellenvetések felvetésének, a helyes kérdések és levezetések megválasztásának.²⁹⁰ A teológiai érvelésnek ezt a formáját láttuk Arminiusnak Juniussal és Perkinszel folytatott vitájában. A disputák – és különösképp a magán disputák – azonban ezen túl abba is betekintést engednek, miként szervezte megfelelő rendszerbe a teológia által tárgyalt főbb toposzokat, s az összefüggések megismerése lehetőséget nyújt arra, hogy még jobban megértsük Arminius szerint miként kell megismernünk és megértenünk a teológiát, mint az Istennel való egyesülés gyakorlati tudományát.

A disputák a Leideni Egyetem oktatásának fontos részét képezték. A nyilvános disputák bárki által látogatható rendszeres események voltak, amelyeken a beosztás szerinti professzor elnöklése alatt védte meg a hallgató a téziseket egy vagy több opponenssel szemben. A nyilvános disputák tematikája lehetett szabadon választott – az elnöklő professzor érdeklődésének megfelelően –, ám általában szorosan illeszkedett az oktatási programhoz és meghatározott sorrendben került tárgyalásra.²⁹¹ S bár a nyilvános disputákon az egyetem hallgatója állt ki a tézisek védelmére, Stanglin – más tudósokra is hivatkozva – meg van győződve arról, hogy ezek a disputák az elnöklő professzor álláspontját jelenítették meg. Így szerzőjüknek is a professzorok tekintendők. Stanglin több, logikus érvet is felhoz a szerzősséggel kapcsolatos állítás alátámasztására. Egyrészt

²⁸⁹ A jelölt témában megjelent publikációja: László E.: Arminius és Gomarus predestinációról folytatott vitájának teológiai háttere. In: *Theologiai Szemle*. LIX (2016)/4, 210-220.

²⁹⁰ A reformáció és a református ortodoxia teológiai rendszeralkotásának jellemzőit mutatja be és hasonlítja össze R.A. Muller: Calvin and the „Calvinist”: Assessing Continuities and Discontinuities between the Reformation and Orthodoxy. Part II. In: *Calvin Theological Journal*. 31. (1996). 125-160.

²⁹¹ K.D. Stanglin: *Arminius on the Assurance of Salvation*. 40-44.

Arminius több írásában maga is úgy hivatkozik a nyilvános disputákra, mint amelyek tükrözik véleményét egy adott kérdésben. Egyéb írásaival – különösen a magán disputákkal – való összevetésből pedig a szóhasználat, a felépítés és tartalmi egyezés alapján egyértelműen lehet következtetni a közös szerzősége. Stanglin szerint árulkodó az a tény is, hogy Arminius és Gomarus 1604-ben, a predestinációról tartott nyilvános disputái nyomtatásban úgy jelentek meg, mint amelyek a két teológiai tanár saját álláspontját tükrözik.²⁹²

Arminius, korának többi teológusához hasonlóan kereste a teológia kifejtésének megfelelő módszerét, módját és sorrendjét. A módszer és mód tekintetében Arminius nem tér el a kortársak és vitapartnerek munkáitól.²⁹³ A korra jellemző teológiai módszer az Arisztotelész rendszerére épülő négyes ok-okozati kifejtés. Ennek alkalmazása mellett két érv is szólt. Egyrészt az az igény, hogy az egyes kérdéseket mind pontosabban fejtsék ki és magyarázzák meg. Különösen fontos volt ez a megváltástan esetében, ahol lényeges kérdés volt, hol és mennyiben van szerepe az embernek a megváltás munkájában. S ennek fontosságát abban is látjuk, hogy Kálvin e téma tárgyalásakor – amint a korábbiakban az kitűnt – maga is az arisztotelészi ok kategóriákkal magyarázza az üdvösség és kárhozat kérdését. Ami továbbá a skolasztikus módszer mellett szólt, hogy ez illetett leginkább a közkedvelt tárgyalási módhoz, a *loci communes*-hez. A *loci* nem jelentett mást, mint a Szentírásból vett dogmatikai tanítások egyszerű és sorrendbe állított kifejtését. A kifejtés maga az esetek többségében az első princípiumból kiindulva, az eszközök tárgyalásán át haladt a végső cél magyarázata felé. E kifejtési móddal talákoztunk Beza és Perkins esetében is. Arminius disputái összességében nagy hasonlóságot mutatnak a *locus* rendszerrel, hozzátéve, hogy számos témát nem tárgyalt.

A módszertani megfontolások mellett fontos kérdés volt a kifejtett témák sorrendje is. Különösen az *ordo salutis* és azon belül a predestináció tárgyalásának viszonyában érdekes a sorrendiség, mert itt már nagy eltérések lehettek attól függően, hogy ki milyen elrendező elvet használt a rendszerezéshez. Arminius a hívők eleve elrendelését a Krisztus személyéről és megváltói tisztéről szóló tanítás és annak kifejtése közé helyezi, hogyan lesz közösségünk Krisztussal. Ez bizonyos hasonlóságot mutat azzal, ahogyan Kálvin azt az *Institutio*-ban tárgyalja. Az elrendezésből következtethetünk arra, hogy Arminius az

²⁹² Uő.: 47-58.

²⁹³ A protestáns skolasztika módszerével és rendszerével kapcsolatban lásd: W.J. van Asselt: No Dordt without Scholasticism: Willem Verboom on the Canon of Dordt. In: *Church History and Religious Culture*. 87/2 (2007), 203-210; W.J. van Asselt: Protestant Scholasticism: Some Methodological Considerations in the Study of its Development. In: *Dutch Review of Church History*. 81/3 (2001), 265-274; R.A. Muller: Arminius and the Scholastic Tradition. In: *Calvin Theological Journal*. 24 (1989). 263-277.

eleve elrendelést elválaszthatatlannak tekinti Krisztus személyétől és kiengesztelő munkájától, s jól jelzi meggyőződését, hogy Krisztus rendelése és engesztelő áldozata megelőzi és kvázi feltétele a választottak üdvösségének.²⁹⁴ A szoteriológiai megfontolások mellett azonban ugyanilyen fontos elrendező elv az, hogy az Istennel való kapcsolat (ami vallás és a teológiai tulajdonképpeni célja is) csak az Ő megismerése által lehetséges. Ez pedig elválaszthatatlan teremtői és megváltói szándékának, munkájának tanításától. A továbbiakban a nyilvános és magán disputákat együtt vizsgálva, szisztematikusan elrendezve mutatjuk be Arminius teológiáját, feltárva azokat a hangsúlyokat és fontosabb megállapításait, amelyek teológiai építményének alapját képezik.

III.7.1. A teológia tárgya és célja

Az elmúlt évek Arminiussal foglalkozó kutatásai számos ponton próbálták megragadni teológiájának vezérlő elvét. Így emelték ki Isten teremtői munkáját, mint jóságának első és meghatározó megnyilvánulását, Isten igazságosságát, a hitbeli bizonyosságra törekvést, a szükségszerűség és kontingencia sajátos viszonyát, különös tekintettel Isten közbeeső tudásának bevezetésére az Istentanba. S bár ezen aspektusok mindegyike releváns és jellemzője Arminius teológiai gondolkodásának, nem szabad szem elől tévesztenünk azt, ahogyan ő a teológia tárgyára és céljára tekint, s ahogyan minden tárgyalt témakör végső soron ezt a célt szolgálja.

Arminius a magán disputákat a teológia, általában a vallás, Szentírás és a keresztyén vallás (Dis.priv. I-XIV) kifejtésével kezdi. A teológia Arminius számára nem elméleti, hanem gyakorlati tudomány, amelynek nem pusztán Isten a tárgya, hanem az is, mivel tartozik az ember Istennek, hogyan dicsőítheti és szolgálhatja Őt.²⁹⁵ Ez szorosan kapcsolódik a teológia céljához, amely az ember szempontjából az Istennel való egységből fakadó örök boldogság, az Isten tekintetében pedig bölcsessége, jósága és igazsága dicsőségének kinyilvánítása.²⁹⁶

A XV. disputától kezdve (a nyilvános disputák sorában a IV.) Arminius Isten természetéről értekezik. Ha jól értelmezzük Arminiust, Isten és ember viszonyát Isten örökkévaló és változatlan természete határozza meg, amelyet a teremtés, gondviselés,

²⁹⁴ A hívek kiválasztását és eleve elrendelését Arminius nagyjából ugyanazon a helyen tárgyalja, mint a Belga Hitvallás: a bűnről szóló és a szoteriológiai fejezetek között.

²⁹⁵ *Op. Theol.* 269k./ *Works* II. 319.

²⁹⁶ *Op. Theol.* 270./*Works* II. 321.

megváltás, újjáteremtés munkáin keresztül ismerhetünk meg. S mindebből az is következik, hogy csak az ember szemszögéből változnak meg az Istenhez fűződő viszony keretei és feltételei, Istennek a teremtett világa iránti szándékát és akarata örökkévaló dekrétumán nyugszik.

III.7.2. Isten természete

A teológia fent vázolt céljából következik Isten, valamint természetéből fakadó cselekedetei, mint a teremtés, gondviselés, újjáteremtés megismerésének szükségessége.

Arminius a IV. nyilvános disputában – amely egyben doktori tézise is volt –, valamint a XV-XXII magán disputában foglalkozik Isten természetével és tulajdonságaival. Mivel tartalmában és fogalmazásában nem tér el a két anyag egymástól, így csak a nyilvános disputa szövegét foglaljuk össze.

Ha figyelmesen olvassuk Arminius tézisének Isten természetéről, több kérdésre is választ kaphatunk. Egyrészt mi az összefüggés Isten tulajdonságai és dekrétumainak, valamint cselekedeteinek logikai sorrendje között? Hogyan próbálja Arminius feloldani az emberi szabadság és Isten rendelése közötti ellentmondást? Krisztus megváltóként való elrendelését és a benne hívők kiválasztását az örök életre hogyan lehet Isten dekrétumának tekinteni úgy, hogy elkerüljük a determinizmus csapdáját, ne Istent tegyük meg a bűn okának, ugyanakkor elkerüljük a látszatot, hogy Isten az ember cselekedetére vagy válaszára reagálna bármilyen módon?

Arminius szerint Isten természetét megfelelő módon csak Önmaga ismeri, mivel Ő azonos természetével. Az ember számára az ismeretnek kétféle módja lehet: a közvetlen – színről színre látás –, amely leginkább az üdvözült lelkek sajátos ismerete és a közvetett mód, amely Isten munkáin, cselekedetein és Igéjén keresztül ismerhető meg, utóbbi alatt Krisztust is értve, mint aki a láthatatlan Isten képmása (Kol 1,15).

Arminius Istenben két alapkategóriát különböztet meg: lényegét és életét. Isten lényege az, amely révén létezik. Mivel Isten lényegének nincs oka, ebből következik létének egyszerűsége és végtelensége. Az isteni lényeg tulajdonságai az egység és a jóság.

Az isteni lényegből árad az isteni élet aktusa. Istennek minden, kifelé és befelé irányuló cselekvésének alapja saját élete. Isten élete maga a lényege.²⁹⁷ Arminius Isten életében három képességet különböztet meg: értelem (*intellectus*), akarat (*voluntas*) és

²⁹⁷ „Vita Dei est ipsamet essentia; ipsumque esse Dei.” *Op. Theol.* 178./*Works* II, 118.

hatalom (*potentia*).²⁹⁸ E három képesség sorrendje korántsem mindegy, mert az isteni akarat és hatalom csak arra irányul, amit értelmével öröktől fogva ismer.²⁹⁹

Arminius további sorrendet is megállapít azon belül, amire Isten ismerete irányul. Először Isten önmagát ismeri. Másodszor minden lehetséges dolgot. Ebbe a kategóriába beletartoznak azok, amelyeket Isten hatalma közvetlenül létrehozhat éppúgy, mint amelyek megengedése vagy együttműködése révén a teremtményektől származnak, vagy amelyeket a teremtmények cselekedetei alapján Isten megtehet. Végül a harmadik kategória az összes – jelenben, múltban és jövőben – létező köre. Arminius hangsúlyozza, hogy Isten értelme, bár biztos és tévedhetetlen, ez nem jelent szükségszerűséget a teremtett dolgokra nézve, inkább létrehozza bennük a lehetőséget.³⁰⁰

Arminius további fontos megkülönböztetéseket is tesz Isten ismeretének módjában. Egyrészt különbséget tesz elméleti és gyakorlati, valamint az (előre)látás és az értelem egyszerű ismerete között. Az elméleti ismeret (*scientia theoretica*) az, amely által a dolgok a létezéshez és igazsághoz fűződő viszonyukban vannak megértve. A gyakorlati ismeret (*scientia practica*) pedig a Jó viszonyában tekinti a dolgokat, amelyekre Isten akaratja és hatalma is irányul. Az (előre)látás ismerete (*scientia visionis*) az, amely által Isten ismeri önmagát és minden más létezőt, amelyek vannak, lesznek vagy voltak. Az értelem egyszerű ismerete (*scientia simplicis intelligentiae*) által pedig Isten ismer minden lehetőséget.

Ezek mellett – folytatja Arminius – a következő módokat szokták megkülönböztetni: Természetes vagy szükségszerű ismeret (*scientia naturalis & necessitatis*), amely által Isten önmagát és minden, rajta kívül levő lehetőséget ismer. Ez független akaratától; szabad ismeret (*scientia libera*), amely által ismer minden valóságot a múltban, jelenben és jövőben. A valóságnak ebben az ismeretében már Isten szabad akaratja nyilvánul meg. A közbeeső tudás (*scientia media*) pedig az, amellyel Isten tudja, hogy ha ez vagy az a dolog megtörténik, akkor mi következik be.³⁰¹

A közbeeső tudás fogalma Arminiusnál sokkal nagyobb jelentőséggel bír, mint ami a disputa rövid definíciójából következne. A fogalomhoz kapcsolódó elmélet megpróbál megoldást kínálni az emberi szabad választás és az isteni előretudás, kiválasztás és elvettetés közötti feszültségre. A közbeeső tudás fogalmának bevezetése egy jezsuita

²⁹⁸ *Op. Theol.* 178./*Works* II. 119.

²⁹⁹ „Intellectus Dei est vitae ipsius facultas natura et ordine prima, qua omnia & singula, quae Entitatem qualemcunque habent, habitura sunt, habuerent, habere possunt ex hypothesi haberent.” *Op. Theol.* 179./*Works* II. 120

³⁰⁰ *Op. Theol.* 179./*Works* II. 122.

³⁰¹ „Mediam qua novit, si hoc sit, illud futurum.” *Op. Theol.* 180. /*Works* II. 124.

teológus, Pietro de Fonseca nevéhez fűződik, aki ezzel azonosította a nem szükségszerű dolgokra irányuló isteni ismeretet, amely egyúttal nem teremt ok okozati összefüggést az ismeret tárgyával.³⁰² Fonseca tanítványa volt Luis de Molina, aki részletesen kidolgozta mestere elméletét.

Arminius maga is úgy vélte, hogy a *scientia media* lehetőséget nyújt arra, hogy megmagyarázza, miként képes az ember szabadon elutasítani Isten kegyelmét úgy, hogy ugyanakkor az az eleve elrendelés dekrétumának sem mond ellen. A fogalomból származó elv lényegét a következőképp foglalhatjuk össze: Isten tudja, mit fognak az emberek bizonyos körülmények között választani, mielőtt még elhatározná e körülmények tényleges megvalósulását. Ezek után dekrétumával olyan körülményeket határoz meg, amelyek előidéznek azt a helyzetet, amelyben az emberek szabadon akarják azt, amit Isten ismer és akar, hogy megtegyék, bármiféle kényszerűség nélkül.³⁰³ S bár napjaink olvasójának úgy tűnhet, hogy Arminius egy harmonikus Isten-emberi szünergizmus megvalósíthatóságára törekszik, erre a következtetésre sem Arminius promotora – Gomarus –, sem más nem jutott a doktori disputa során. Valójában szándéka nem arra irányul, hogy az értelemmel bíró teremtett lények akaratszabadságának teremtsen nagyobb teret, hanem azt szeretné elkerülni, hogy Istent bármi módon összefüggésbe lehessen hozni a bűnessel, a rosszal általában, mert az ellentétben áll isteni természetével, amit láthatunk is majd kibontakozni az isteni akarat és hatalom cselekvésének kifejtésében.

Az isteni élet második képessége – amelyet mind a Szentírás, mind az emberek Istennek tulajdonítanak – az akarat, amely követi az értelmet. Az akarat tárgya az a jó, melyet előzőleg az értelem jónak ítélt meg.

Arminius a jónak két fajtáját különbözteti meg: a legfőbb jót, és ami ettől eltér. Az isteni akarat az előbbire irányul. A legfőbb jó Önmaga végtelen lényege. Mivel az értelem érti, ismeri önmaga lényegét, ezért jónak ítélte e legfőbb jónak önmagán kívülre irányuló (*ad extra*) közlését. A legfőbb jótól eltérő jót Isten csak indirekt módon akarja.³⁰⁴ Istennek a jóra irányuló akarata egyszerű, végtelen, változhatatlan és szent.

Bár Isten értelme egyszerű aktussal ismeri minden tárgyát, ez – Arminius szerint – nem jelenti azt, hogy ne lenne benne valamiféle rend, aminek alapján egyszerű és egyszerű akarata a maga tárgyára irányulna. Isten először is lényegét és jóságát, azaz Önmagát

³⁰² R.A. Muller: *Arminius and the Scholastic Tradition*. 272.

³⁰³ A *scientia media* háttéréről és jelentőségéről az arminiusi gondolkodásban részletesebben ír E. Dekker: *Rijker dan Midas*. 76-103. Továbbá magyar nyelven lásd: U.G. Leinsle: *A skolasztikus teológia története*. Osiris Kiadó, Budapest, 2007, 302-305.

³⁰⁴ *Op. Theol.* 181/*Works* II. 125.

akarja. Másodszor akarja mindazokat, amelyek felől bölcsessége által úgy rendelkezett, hogy a végtelen számú lehetséges dolgok közül meglegyenek. Ezért Isten akarata kifelé először a teremtésre irányul. Harmadszor Isten akarata azokra irányul, amelyeket jónak ítelt, és amelyeket az értelemmel és szabad akaratú teremtményeknek meg kell tennie. Az akarat negyedik tárgya az isteni megengedés, mely által megengedi, hogy a teremtmény olyat tegyen, amelyet Ő megtiltott. Az akarat ötödik aktusa pedig arra irányul, amelyet bölcsességének döntése alapján eldöntött, hogy az értelmes teremtmények cselekedeteiből meg kell tenni.³⁰⁵

Arminius a skolasztikus hagyománynak megfelelően tárgyalja Istennek, mint legfőbb oknak és a másodlagos okoknak a viszonyát. Akarata és hatalma által Isten az oka minden dolognak. Amikor azonban a másodlagos okok által cselekszik, a teremtett dolgok akkor is saját módjuk szerint működnek: szükségszerűen, esetlegesen vagy szabadon.

Emellett különbséget tesz az akarat két fajtája között, mely közül az egyik Isten jótetszése, amely szerint meg akar tenni vagy meg akar előzni valamit. Ezt Arminius hatékony akaratnak nevezi, mert ellenállhatatlanul történik meg Isten akarata. A második fajta Isten kifejezett akarata, mely által akarja, hogy az értelmes teremtmény megtegyen valamit vagy elkerüljön. Ezt már nem hatékony akaratnak nevezi, mert gyakran kapcsolódik hozzá a teremtmény részéről az ellenállás, ám úgy, hogy miközben a teremtmény ellene szegül Isten akaratának, mégis az Ő akarata megy végbe rajta.³⁰⁶ Egyébiránt pedig Arminius Aquinóit követi abban az érvelésben, hogy mikor Isten esetlegesen (*per accidens*) olyat akar, ami bizonyos tekintetben rossz, akkor azt a rossz által előidézett jó tekintetében akarja.³⁰⁷

Arminius Isten akaratának tárgyalása közben két problémát vet fel: egyik oldalról, lehetséges-e, hogy Isten két ellentétes akarással viszonyul ugyanazon tárgyhoz; másik oldalról ugyanaz az isteni szándék ellentétes tárgyra vonatkozna?

A kérdés megválaszolásához Arminius azokat az isteni tulajdonságokat veszi sorra, amelyeket a Szentírás kijelentéséből ismerünk. Az első vagy alapvető tulajdonság a szeretet és jóság. Ezekhez kapcsolódik a kegyelem, jóindulat és irgalom. A szeretet az egyesülés indulata Istenben, amelynek tárgya maga Isten és az igazság jó volta, valamint a teremtmény és annak boldogsága. A gyűlölet ezzel szemben az elválasztás indulata, amely a teremtmény igaztalan voltára és nyomorúságára irányul. Mivel Isten szeretete először

³⁰⁵ *Op. Theol.*181-2/*Works* II. 126-7.

³⁰⁶ *Op. Theol.*182./ *Works* II 128.

³⁰⁷ *Op. Theol.*183./ *Works* II 130.

önmagára és igazságára irányul – és csak azután a teremtményre –, ugyanakkor gyűlöli a romlottságot, ezért lehetséges, hogy gyűlöli a bűnben állhatatosan megmaradó teremtményt.³⁰⁸

A jóság az az indulat Istenben, amely saját jó voltának közlésére irányul. Kifelé először a semmire irányul, amely a teremtés aktusa.³⁰⁹ A jóság először a teremtményre önmagában irányul, majd a teremtményre, aki teljesíti kötelességét. Végül pedig a bűnös teremtményre. Ez utóbbi jóságot irgalomnak nevezi a Szentírás. Arminius a szeretet és jóság alaptulajdonságaihoz hozzákapcsolja a kegyelem fogalmát is, mert Isten nem érdem alapján közli ezen tulajdonságait teremtményeivel.

Arminius a 68. tézistől kezdve Isten hatalmának definíciójával foglalkozik. Isten hatalmát csak, mint aktív hatalmat értelmezhetjük. A hatalom Isten életének azon képessége, amely az értelmet és az akaratot követve, akaratának szabadságában Önmagán kívül mindent cselekszik. Tovább pontosítva a képességek sorrendjét írja Arminius, hogy a hatalom azt viszi véghez, amit az akarat parancsol az értelem vezetése alatt.³¹⁰

A hatalom mértéke Isten szabad akarata. Amit tesz, azt azért teszi, mert akarja. Hatalmát csak akarata és értelme korlátozza, tehát amit Isten tesz, az lehetséges, mert lényegéből fakad, és nem tartalmaz ellentmondást önmagában. Ez utóbbi feltételt Arminius az úrvacsorattal kapcsolja össze és ezzel indokolja, hogy miért nem változhat át a kenyér Krisztus testévé, ti. Isten nem változtathatja át az anyagot praeexistens létezővé.³¹¹

Isten hatalma végtelen, nem csak annak okán, hogy minden lehetséges dolgot megtehet, hanem azért is, mert semmi sem állhat neki ellen. Minden teremtett dolog az isteni hatalomtól, mint hatékony princípiumától függ.³¹²

III.7.3. A Szentháromság és Krisztus személye

Arminius az V. és VI. nyilvános disputában tárgyalja a Szentháromság személyeinek viszonyát. Korábban már utaltunk arra, hogy Muller szerint Arminius nem egyszerűen eltér a tan korabeli református kifejtésének módjától, hanem a személyek közti

³⁰⁸ Uo.

³⁰⁹ „Huius primum objectum ad extra est nihilum.” *Op. Theol.*183./ *Works* II 130. Ez az állítás nagyon lényeges Arminiusnál, aki ezzel indokolja, hogy az eleve elrendelés dekrétuma miért nem előzheti meg a teremtés szándékát Isten döntéseinek logikai sorrendjében.

³¹⁰ „... potentiam esse velut principium exsequendi, quod voluntas imperat, dirigente scientia.” *Op. Theol.*185./ *Works* II. 134.

³¹¹ *Op. Theol.*18.5/ *Works* II. 135.

³¹² Uo.

alárendeltségi viszony jellegét mutatja, amely szerinte összefüggésben áll a predestinációan kapcsán felmerülő szoteriológiai szünergizmus gondolatával.³¹³ Bár véleményünk szerint Muller következtetése hipotetikus és Arminius írásaiból is nehezen támasztható alá, az kétségtelen, hogy látható összefüggés van aközött, ahogyan az isteni lényeg forrását, a személyek közötti viszonyt és a dekrétumok sorrendjét látja.

Arminius a Szentháromság tárgyalását az Atya megnevezés tisztázásával kezdi. Atyának nevezzük Istent az Ő egyszülött Fiával való kapcsolata tekintetében. Ő a Szentháromság első személye, aki öröktől fogva Önmagából nemzi az Igét, aki az Ő Fia, részesítve Őt saját Istenségéből.³¹⁴ Mint hangsúlyozza, nem idői, hanem rendbeli elsősről van szó, mert az Atya a forrása és az eredete az egész Istenségnek, így princípiuma és oka a Fiúnak.

A Fiú a Szentháromság második személye, az Atya Igéje, aki öröktől fogva születik és származik az Atyától, részesedve ugyanabból az Istenségből, amit az Atya kezdet nélkül bír.³¹⁵ Arminius láthatóan a nicea-konstantinápolyi hitvallás *homousziosz* terminológiáját és a kappadóciai atyák trinitástanát követve az Atyát tekinti az Szentháromság eredetének. Ám Baszileioszra és Nazianzi Gergelyre hivatkozva nem csak a Fiúságot eredezteti az Atyától, hanem isteni lényegét is. A Fiú teljességgel valóságos Isten, de nem önmagától való Isten. Ezen a ponton véleménye különbözik kora református álláspontjától.

A Fiú (és a Lélek) Önmagától való istenségének gondolata azért tűnt lényegesnek számos teológus számára,³¹⁶ mert ezzel lehetett hangsúlyozni Isten kifelé irányuló munkáinak trinitárius jellegét. Nemcsak a bibliai locusok alapján egyértelmű tetteket – mint pl, a teremtés – hanem a kiválasztás, a Közbenjáró és a szövetség elrendelésének tanácsát is. Eléggé nyilvánvaló, hogy a Fiú *autotheosz*-át hangsúlyozók többek között azt

³¹³ Muller abban látja az összefüggést, hogy Krisztusnak a megváltói szenvedése és megaláztatása, az Atya és Fiú viszonyából fakad oly módon, hogy a Fiú nem önkéntesen, hanem passzív engedelmességgel veti alá magát az Atya dekrétumának. Így Krisztus aktív – földi életében az Atya akaratát betöltő – engedelmességének nincs megváltói jellege. Az aktív engedelmesség szerepe Muller szerint ezzel szemben az, hogy Krisztust késszé tegye a kiengesztelés tette. Ezen a ponton lát összefüggést Krisztus engedelmsége és az emberi együttműködés között, amennyiben az ember a nem ellenállhatatlan, megelőző kegyelem hatására azt teszi, ami egyébként megvan benne. R.A. Muller: *The Christological Problem in the Thought of Jacobus Arminius*. In: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*. 68 (1988). 155-157.

³¹⁴ *Op. Theol.*187/ *Works* II. 138.

³¹⁵ „...Filius est persona secunda in SS Trinitate, Sermo Patris, ab aeterno a Patre genitus, et egressus per communicationem eiusdem Deitatis, qua Pater habet sine origine.” *Op. Theol.*187/ *Works* II. 139.

³¹⁶ Muller az említett álláspontot vallók között említi Kálvint, Zanchit, Ursinust és Perkinst. R.A. Muller: *The Christological Problem in the Thought of Jacobus Arminius*. 154. Emellett meg kell említenünk Arminius leideni kollégáját, Trelcatiust is, aki nyíltan támadta álláspontja miatt. Arminius egyébiránt korántsem áll egyedül véleményével a református tradícióban belül. G. Bucanus szintén azon az állásponton van, hogy az *essentia* –t az Atya közli a Fiúval, valamint az Atya és a Fiú a Lélekkel. *Inst. Theol.* I.8. és III.12. H. Heppe: *Reformed Dogmatics*. Baker Book House, Grand Rapids, 1978, 114-115.

szeretnék ellensúlyozni, hogy a Fiúnak és a Léleknek alárendelt szerepet tulajdonítsanak az ember üdvözítésének munkájában.

Arminius ellenérzése az *autotheosz* Fiúra való alkalmazása iránt több szempontból is magyarázható. Egyrészt a fogalom használata nem támasztható alá a Szentírás alapján. Nagyrészt jánosi textusok (Jn 6,57; 5,26; 5,20, 1,18; 3,32, 10,30 és 5,32) alapján azt látja nyilvánvalónak, hogy csak az Atya bírja az isteni természetet (lényeket) önmagától, a Fiú az Atyától részesedik benne.

Másrészt amennyiben nem csak az Atya az istenség forrása, akkor ezzel nagyon közel kerülünk Arminius szerint ahhoz, hogy három, önmagában létező istenséget állítsunk. Ezzel szemben a személyek létmódjára nézve rend van az isteni lényeken belül, és ennek a rendnek a forrása egyedül az Atya.

E rendnek megfelelően Isten minden kifelé irányuló cselekvésének elsődleges és hatékony oka az Atya, ám annak időbeli megvalósulása mindenkor a Szentháromság személyeinek közös munkája. Így a predestináció Isten jó tetszésének dekrétuma Krisztusban, aminek különös eszközei az Ige és a Lélek. A Fiú az Atya akaratából lesz emberré a Szentlélek fogantatása által Szűz Máriától. A feltámadás egyaránt az Atya, a Lélek és Krisztus erejéből történik.

A fentiekből levonhatjuk a következtetést, hogy a szubordinacionizmus vádja alaptalanul vetődött fel Arminius tanítása kapcsán. Ugyanakkor tény, hogy amikor egyedül az Atya személyével kapcsolatban állítja, hogy Önmagától való Isten és az isteni lények forrása, ezzel Őt teszi meg az Isten cselekvésének elsődleges okává, ugyanakkor meghatároz egyfajta cselekvési rendet is. Ebben a rendben az üdvözítés és kiválasztás dekrétuma szemszögéből Krisztus és a Lélek ugyan alárendeltebb, mintegy eszközi szerepben tűnhet fel, ám ezt a trinitárius összefüggésben hangsúlyozott szoteriológiával egyensúlyozza. Arminius nem azért nevezi Krisztust a kiválasztás fundamentumának, mert a Szentháromság második személyeként Ő kiválasztó Isten is, hanem mert az Atya által rendelt megváltói szenvedése és halála kiengesztelte Isten igazságosságát a bűnösök iránt, akiket a Lélek által hatékonyan el is hív és meg is szentel a maga testében.

III.7.4. Teremtés

A teremtés fontossága és önmagában való értéke már Arminius korábban tárgyalt írásaiból is kitűnt. Arra, hogy ez mennyire alapvető a predestináció és megváltás

szempontjából, először R.A. Muller világított rá *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius* című könyvében. Muller meglátása szerint Arminiusnál a teremtés Isten önkíaradó jóságában gyökerezik. Mivel Isten a Legfőbb Jó, ezért szeretné jóságát teremtményei felé is kifejezni és velük megosztani.³¹⁷ Ezért tekinti a teremtett világot Arminius nem pusztán a kiválasztás és eleve elrendelés eszközének, hanem önmagában való jónak. Muller szerint tehát Arminius az Istentannal kapcsolja össze a teremtést, s ez a korábban tárgyalt disputa alapján is helyes következtetésnek tűnik. De nem csak az Istentant kell ebben az összefüggésben a teremtéstan kiindulópontjának tekintenünk, hanem észre kell vennünk a nagyon hangsúlyos szoteriológiai alapokat is, amelyek Isten és a teremtés viszonyában kibontakoznak a teológiai érvelés során.

Arminius a XXIV. privat disputában tárgyalja teremtést. Mint írja, Isten vizsgálata után – aki a vallás tárgya – át kell térni Krisztus tárgyalására. Ám ezt megelőzően szólni kell néhány dologról, amely nélkül sem Krisztus nem lehetne a vallás tárgya, sem a keresztyén vallás szükségességét nem értenénk.³¹⁸ Arminius a teremtést tehát elsősorban szoteriológiai összefüggésben tárgyalja. Mint írja: Isten nemcsak, mint Teremtő a teológia tárgya, hanem mint Újjáteremtő is – és ebben a tekintetben Krisztus is, amennyiben Őt Isten rendelte Megváltóul –, s ezért szükséges előbb a teremtés munkáját tárgyalni.³¹⁹

A teremtés Isten kifelé irányuló tette, amelynek során a semmiből mindeneket létrehozott Igéje és Lelke által önmaga számára.³²⁰ A teremtés hatékony oka az Atya, indító oka pedig Isten jósága. Ez utóbbi a teremtés célját is meghatározza, amely egyrészt Isten bölcsességének, jóságának és hatalmának megnyilvánulása, ugyanakkor a teremtmény – és különösképp az ember – java.³²¹

Mindebből következik, hogy Arminius szerint Isten nem szeretheti a Krisztusban megváltott bűnös embert azelőtt, hogy teremtményi mivoltában ne szeretné. Az újjáteremtés munkája elválaszthatatlan a teremtéstől. Ám nem úgy, mint előbbinek a feltétele, hanem mint alapja. S mindkettőnek oka Isten kiáradó jósága és szeretete.

A teremtés jó voltának ilyen hangsúlyozása kevésbé illeszkedett abba a korabeli református tendenciába, amely ennek jelentőségét elsősorban a kiválasztás dekrétumának összefüggésében tárgyalta. E kettő összekapcsolása Arminiusnál is lényeges szempont,

³¹⁷ Ua.211k.

³¹⁸ *Op. Theol.*288./ *Works* II. 355.

³¹⁹ Uo.

³²⁰ „Creatio est actio Dei externa qua Deus verbo et Spiritu suo omnia propter semetipsum ex nihilo produxit.” *Op. Theol.*288./ *Works* II. 355.

³²¹ *Op. Theol.*289./ *Works* II. 356.

ugyanakkor azt is látjuk, hogy a megváltás és eleve elrendelés dekrétumának helyét Isten dekrétumainak sorában épp a teremtés komolyan vétele határozza meg. Istennek ugyanazon tulajdonságai lesznek nyilvánvalóvá az újjáteremtés munkájában, mint amelyek a teremtésben is megnyilvánultak. Ugyanaz a jóság, bölcsesség és szeretet, még ha más módon is. S Istennek ez az alapvető szeretete teremtett világa iránt jelenti a logikai akadályt Arminius számára, hogy előbb feltételezze a kiválasztottak iránti szeretetet a teremtmény iránti szeretetnél.

III.7.5. Isten uralma, gondviselése és szövetsége

A teremtést követően Arminius a magán disputák sorában áttér Isten uralmának (XXVII.) és a gondviselésnek (XXVIII.) tárgyalására. A teremtés és az emberrel kötött szövetség jelenti azt a keretet, amelyben Isten igazságosan cselekszik az emberrel és az emberért oly módon, ahogyan az az üdvtörténetben kibontakozik.

A teremtés okán Istennek hatalma van minden teremtmény felett. Arminius szerint e hatalom gyakorlását kétféle módon is jellemezhetjük: az egyik a despotikus és úrként alkalmazott hatalom, a másik a királyi és patriarkális.³²² Az elsőt a teremtmény üdvössége szempontjából jóra való tekintet nélkül alkalmazza Isten, míg utóbbit akkor, ha az a teremtmény javát is szolgálja. S ez utóbbi használata jellemző Istenre, míg az ember méltatlannak nem bizonyul arra.

Emellett – írja Arminius – Isten szövetségre is lép teremtményével azért, hogy az szolgálhassa Őt szabad engedelmességből. A szerződések természete szerint e megállapodás feltételeket és ígéreteket tartalmaz.

Istennek a teremtmények feletti kettős jogából az ember számára számos jótétemény származik. Egyrészt mindaz, amiben Teremtőjétől részesül, másrészt az nagyobb jó, melyet az ember megtartó, megdicsőítő Istenétől fog kapni, amennyiben a szövetségi feltételeknek eleget tesz. Ellenkező esetben életbe lép Istennek a harmadik joga, hogy teremtményével, mint bűnössel bánjon és büntetéssel sújtsa.³²³

Istennek a teremtmények feletti jogából mintegy következik a gondviselés folyamatos felügyelete és cselekvése. Arminius meghatározása szerint ezt egyaránt vonatkoztathatjuk a teremtett világ egészére és az egyes teremtményre, utóbbi esetében

³²² *Op. Theol.* 294./ *Works* II 365.

³²³ *Op. Theol.* 294./ *Works* II 366.

beleértve annak minden egyes cselekvését és szenvedélyét. Emellett különbséget kell tennünk a teremtményben levő természetes jó, a kegyelem által jelenlevő természetfeletti ajándékok, és aközött, ahogyan a teremtmény megfelelő módon használja természetes és kegyelmi ajándékait. Ez utóbbi kettőt Arminius a gondviselés munkájának tudja be.³²⁴ Ennek megfelelően a gondviselés kettős aspektusát különbözteti meg: ez egyrészt megőrzés (*conservatio*), másrészt kormányzás (*gubernatio*).³²⁵ Arminius tehát a korabeli református teológiai hagyományhoz hasonlóan a gondviselés munkáját Isten teremtői aktusához és hatalmához kapcsolja.³²⁶ De mivel Istennek minden, kifelé irányuló munkája az Ő örök dekrétumában gyökerezik, így az – logikai értelemben – megelőzi a gondviselést. Arminius itt is szükségesnek tartja hangsúlyozni, hogy Isten jótetszése szerinti akarata a nélkül történik, hogy az bármi kényszerűséget hozna létre a teremtményekben. A kényszerítés hiánya fontos szempont a továbbiakban a szövetség tárgyalásánál, mert Arminius a szövetségre mindig kétoldalú szerződésként tekint.

Krisztus papi tiszte kapcsán már korábban volt szó Isten szövetségéről, mint ami e tisztség alapja. Arminiusnál a szövetség általános jellemzője, hogy abban Isten szabad engedelmséget vár el attól, akivel a szövetséget köti, s ehhez kapcsolódik jutalmazás ígérete a feltétel teljesítéséért. Igaz ez mind a cselekedeti, mind a kegyelmi szövetség esetében.

A magán disputák sorában a XXIX. szól az „első szülőkkal kötött szövetségről”. A tény, hogy Arminius a bűneset elé helyezi az első szövetséget, azt mutatja, hogy számára a szövetség a mindenkori alapja és a kerete annak, amely alapján Isten az emberrel közösségre lép, s amely az Atya és Fiú közötti örökkévaló üdvszövetségre épül. Nehéz nem észrevenni, hogy a szövetség gondolata azért is fontos tényező, mert így Isten igazságossága – és ezen belül ítélkező igazsága – jogos alapot nyer. A kárhozat oka minden esetben az ember engedetlensége, a szövetség feltételének nem teljesítése. S mivel Isten időbeni cselekvése örök dekrétumán nyugszik, ez Arminius szemében kizárja annak lehetőségét, hogy Isten bárkit is – a szövetségi feltétel megíúsulása vagy teljesítése nélkül

³²⁴ *Op. Theol.* 295./ *Works* II 367

³²⁵ Uo.

³²⁶ H. a Collibus pfälzi nagykövetnek írt levelében (1608), melyben röviden összefoglalja álláspontját néhány vitás kérdésben, Arminius hangsúlyozza, hogy a gondviselés mindenre, tehát az egyes és kontingens dolgokra, az emberek és angyalok szabad akaratára – legyen az jó vagy rossz – egyaránt kiterjed. Ennek megfelelően a gondviselés munkájának tekinti a teremtmény megőrzése mellett a bűn lehetőségének és a megfelelő időnek és körülményeknek a biztosítását, de a bűnnel való egyetértést és együttműködést is, amennyiben Isten az, aki a bűn irányát, célját és végét meghatározza. Mindez azonban továbbra sem szünteti meg két tény: nem Isten a bűn szerzője és a gondviselés mindenre kiterjedő cselekvése nem szünteti meg az ember szabad akaratát. *Op. Theol.* 770./ *Works* II. 697.

– kárhozatra vagy üdvösségre ítéljen. Emellett ez teszi a teológiát mindenkor gyakorlativá is, melynek akár cselekedeti, akár hitbeli engedelmisség által szükséges betöltetnie.

III.7.6. Bűn, kegyelem és a Közbenjáró szükségessége

Ahogy az Isten által kötött szövetség feltételezte az Isten iránti engedelmisséget, úgy a bűn is lényege és természete szerint elsősorban az Isten iránti engedetlenségben és vétékben nyilvánul meg. Kevéssel korábban már szó esett arról, hogy Arminius a bűnesetet és következményét is gondviselői irányítása alatt látja. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy Istent bármilyen okozati összefüggésbe hozná a bűnnel. Mint azt a XXX. disputa hangsúlyozza – nincs semmi Istenben, sem értelme, sem akarata, amely hatékony oka lehetett volna a bűnek.³²⁷ De még csak a Sátán sem lehet az oka, csak maga az ember. Bár ez utóbbi megjegyzéssel nyilvánvalóan minden reformátor egyet értene, azzal már nem, hogy Istent legalábbis végső okként ne kapcsolja össze a bűneset történéssel. Az első fejezetben azt is láttuk, hogy nem kevés ügyességet kívánt a teológusok részéről, hogy egyszerre állítsák Istent mindenek urának és irányítójának, ugyanakkor azt is, hogy tulajdonképp nem szerzője a bűnek. Arminius szerint amennyiben Isten bármilyen formában is oka, és ezáltal előidézője a bűnesetnek – akár úgy is, hogy nem ad meg minden eszközt annak elkerüléséhez –, ez szükségszerűséget idézne elő az emberben. Így Isten igazságtalanul büntetné a bűnöst, sőt Önmagát tenné meg a bűn szerzőjének. Ez pedig – mint láttuk – ellentmond mind Isten, mind a teremtés természetének.

S ezen a ponton látszik, hogy Arminius számára a teremtéshez hogyan illik a kétoldalú szövetség gondolata. Isten az embert az igazságosság és szentség ajándékával, valamint a szabad akarat képességével teremtette Önmaga szolgálatára és közösségére. Ennek a következménye pedig a bűn fenyegető lehetőségében mutatkozik meg: tiszteletben kell tartania a teremtés megelőző feltételeit, s megengedőleg kell viszonyulnia az ember elfordulásának valóságához is.³²⁸ De ez teszi Isten minden további cselekvését is igazságossá.

A bűn által kiváltott hatást Arminius Isten elleni támadásnak, Istennek, mint törvényadónak a megsértésében látja. Ennek következménye az Ő nemtetszése és büntetése, ami részben a kezdeti igazság és szentség visszavonásában, másrészt az ember

³²⁷ *Op. Theol.* 298./ *Works* II. 372.

³²⁸ „*Permissio vero Dei respectum habuit ad antecedentem conditionem creationis, quae liberi arbitrii homines fecerat....*” *Op. Theol.* 298./ *Works* II. 372.

kettős halálában áll. VII. nyilvános disputában még hozzáteszi, hogy mivel az igazság és szentség a Szentlélek munkájának nyomán van meg az emberben, a bűn büntetése szükségképp jelenti azt is, hogy Isten Lelke, mint jó-akarátának pecsétje, nem maradt meg az emberben.³²⁹

Bár az eredendő bűn kifejezést kevés alkalommal használja, ez nem jelenti azt, hogy Arminius a bűn következményét ne tekintené általánosnak és totálisnak. A bűn az egész emberi faj „közös ügye”. Isten iránti engedetlenségével az első ember nem csak önmaga, hanem minden utódja számára is elveszítette azokat a természetfölötti ajándékokat, amelyek őt az Istennel való közösségre és az örök életre képessé tették volna. Ádám minden természetes leszármazottja híján van az eredendő igazságnak és a Szentlélek vezetésének.³³⁰ Arminius meghatározása szerint az eredendő igazság hiánya maga az eredendő bűn, s ebből fakad minden egyéb konkrét bűn.³³¹ S ebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy számára az eredendő igazság nem pusztán az ember Isten előtti állapotát jelöli, hanem a Léleknek olyan ajándéka, sőt mondhatnánk maga a Lélek jelenléte az emberben, amely képessé teszi az embert a jó cselekvésére. Ezt a megállapítást pedig alátámasztja a Lélek és a kegyelem összefüggése is.

Clarke rámutat, hogy Arminius számára – református és katolikus kortársaitól eltérően – a kegyelem nem valamilyen dolog, vagy tulajdonság, hanem Isten kegyelmes munkája az emberben.³³² A Perkinszel folytatott eszmecsereből már kitűnt, hogy bár Arminius különbséget tesz az elégséges és hatékony kegyelem között, az előbbi csak a hitre való lehetőséget teszi realitássá. A hit maga, és ez által az üdvözítő kegyelem, nem az ember sajátja, hanem az emberben lakozást vevő Lélek munkája és hatása.

A kegyelem, Istennek a bűnös ember iránti szeretete Arminius teológiájának a szíve. Ez az evangélium maga, amiről a teológiának, s az igehirdetésnek szólnia kell.

A keresztyén vallás szükségességéről írt disputájában (XXXII.) arról ír, hogy vallás nélkül nem lehetséges az Istennel való közösség. A vallás – a kifejezést a szövetség szinonimájaként értve – első formája az igazságra és az engedelmességre épült. Ezt a viszonyt megváltoztatta a bűn, ezért Isten, az ember kegyelmes helyreállítása révén új

³²⁹ *Op. Theol.* 195./ *Works* II. 156.

³³⁰ *Op. Theol.* 299./ *Works* II. 375

³³¹ Uo.

³³² F. S. Clarke: 77.

vallást alapított. Ám az volt az akarata, hogy a helyreállítás csak Közbenjáró Krisztus által legyen lehetséges, aki kiengesztelést hoz a bűnért és megszenteli a bűnöst.³³³

Az új vallás szükségességéről természetesen csak üdvtörténeti szempontból beszélhetünk. Isten nem az események szemlélője és követője. Amint azt az Istenről szóló alfejezetben már bemutattuk, Isten örökkévaló akarata lényegéből, jóságából fakad. A teremtés Isten jóságának önmagán kívülre irányuló megnyilvánulása. A teremtés célja Isten dicsősége, amely egyben az ember javát, azaz a Vele való közösséget, az üdvösségét jelenti. Az ember helyreállítása és újjáteremtése Krisztusban teljes egészében összhangban áll Isten örökkévaló akaratával. Az újjáteremtett emberrel ugyanazt akarja, mint a teremtett emberrel. Az „eredeti” és az új vallás tárgya is Isten, utóbbinak azonban, Istennek alárendelve, mint az Atya Igéje, Krisztus is.³³⁴

A XXXIV. privat disputában az ógyházi hitvallások mentén röviden összefoglalja, amit Krisztus személyéről tudni kell. Krisztus Isten Fia és az ember fia, két természetből, amelyek összeelegyítetlenül elválaszthatatlan egységben vannak. Az Atyával – örök közlés által – megegyező természettel rendelkezik. Emberi természete Szűz Máriától van a Szentlélek által. A két természet tulajdonságainak közöltetése kapcsán viszont egyértelműen református álláspontot képvisel, amire Muller is felhívja a figyelmet.³³⁵ Ezek szerint a személy egységéből következik a tulajdonságok áthárulása, amely Arminius szerint nem valóságos, hanem verbális jellegű.³³⁶

III.7.7. Krisztus hármas tiszte

Krisztus papi és királyi tiszte már korábban tárgyalásra került Arminius székfoglaló beszéde kapcsán. A disputákban – XIV. nyilvános és XXXV-XXXVII. privat disputa – az említett két tisztséget Arminius kiegészíti a Kálvinra visszavezethető harmadik, prófétaival tiszttel is, ám a hagyományostól eltérő sorrendben, a papi és a királyi tiszt között tárgyalja.

A XIV. nyilvános disputa Jézus Krisztus nevének tárgyalásával kezdődik, mely – mint írja –, tisztségének céljára utal. A Jézus név jelentése Szabadító. A szabadítás pedig összefüggésben áll egyrészt a bűntől és örök haláltól való megszabadulással, másrészt

³³³ „Placuit enim Patre per Christum reconciliare sibi omnia et per hunc restituere.” *Op. Theol.* 300./ *Works* II. 376.

³³⁴ *Op. Theol.* 301./ *Works* II. 377.

³³⁵ R. A. Muller: *The Christological Problem in the Thought of Jacobus Arminius.* 149.

³³⁶ „Ex unione ista personali existit idiomatum seu proprietatum communicatio non realis ... sed verbalis.” *Op. Theol.* 301./ *Works* II. 380.

azokkal az áldásokkal, amelyek a legnagyobb jelentőséggel bírnak: a megigazulás és örök élet. A Krisztus név Felkent személyt jelöl, s utal egy személy isteni tisztségre való felszentelésére, illetve azoknak az ajándékoknak az átruházására, melyek e tisztség betöltéséhez szükségesek. Mivel mindkét aktus rendesen a Szentlélekhez tartozik, aki a szentség szerzője és ajándékozója, ebből következik, hogy azt, akit Messiásnak neveznek, a Szentlélek kente fel, s így a Szentek Szentje lehet.³³⁷

A Jézus nevéhez kapcsolódó szabadításhoz két aktus kapcsolódik: a büntől és örök haláltól való megváltás, melynek okán őt egyrészt érdem általi, valamint az elnyert szabadítás közlése folytán hatékony Szabadítónak nevezik.³³⁸ A szabadítás e két aspektusának felel meg a papi és királyi tiszt. Mivel azonban a bölcs és igaz Istennek az tűnt jónak, hogy csak a hívőket szabadítsa meg – akik Krisztust papnak és királynak ismerik el és hisznek benne –, s mivel a hitet a Szentlélek ébreszti bennük az Ige hirdetése által, ezért szükség volt a prófétai tisztségre is.³³⁹

Üdvtörténetileg Krisztus váltságahalálát megelőzi a róla szóló ígélet és Jézus igehirdetői szolgálata, ezért Arminius a nyilvános disputában először a prófétai tiszt lényegét fejti ki, s teszi ezt a Heidelbergi Káté 31. kérdés-feleletének szellemében. Ézsaiás 53,6-ra és 49,1-2-re hivatkozva állítja Krisztus az Ószövetségben az atyáknak megígért próféta, s Ő maga is bizonyosságot tett arról, hogy benne teljesedtek be a próféciaik. Erről maga Isten is bizonyosságot tett az ég megnyílása, a Lélek alászállása és az Atya hangja által. A Krisztus által hirdetett evangélium pedig megmutatta a kegyelmet és igazságot, ahogyan az a törvény végében és az ígélet beteljesedésében megnyilvánult.³⁴⁰

A prófétai tiszt következményének tekinti azt, hogy bár némelyek megtértek, mások elutasították, ám ez utóbbi a megjövendőlt próféciaiknak (Ézs 8,18; Zsolt 118,22) megfelelően történt, s nyert beteljesülést, valamint igazolást Krisztus feltámadásában.

A XIV. nyilvános disputa ezek után az ószövetségi és a krisztusi papi tiszt összehasonlítására tér rá. A legnagyobb különbség hatékonyságukban van. A lévítai papság tipológiai és árnyék jellegű volt, amelyben elvált egymástól a pap és az áldozat; ideiglenes volt, a Lévi törzséből származó halandó bűnösök töltötték be a tisztséget; haszontalannak bizonyult, hiszen nem tudta eltörölni a bűnt. Ezzel szemben Krisztus papsága valóságos és igaz volt; egy volt a pap és az áldozat; Isten általi esküvel erősített meg; egyetlen, Júda törzséből származó büntelen emberből állt; hatékonyan eltörölte a bűnt és megszerezte az

³³⁷ *Op. Theol.* 220./ *Works* II. 211k.

³³⁸ „Priorem actum dicitur Christus salvator noster merito, secundum posteriorem efficacia.” Uo.

³³⁹ *Op. Theol.* 221./ *Works* II. 213.

³⁴⁰ *Op. Theol.* 221./ *Works* II. 215.

örök életet; örökké tart; egyetlen áldozat törölte el a bűnt; a földön kezdődött, a mennyben fejeződött be.³⁴¹

A Krisztus papi tisztéről szóló (XXXV.) privát disputában kitér még a Pap és Áldozat felkészítésére. A felkészítés mibenlétét Arminius az elhívásban, a Szentlélek általi megszentelésben, az engedelmisségében és szenvedésében látja. Feltűnő e felsorolásban, hogy az engedelmisségnek csak felkészítő jellege van, s így mint olyan, nem tartozik szorosán véve a megváltás tettehez. Ebből arra is következtethetünk, hogy a törvény betöltése Arminius számára az ítélet elhordozását, azaz az elégtételt jelenti. Ilyen szempontból Krisztus földi élete némileg érdektelennek, legalábbis érdem nélkülinek tűnik, a megváltás pedig passzívnak, mint amelyet elsősorban elhordoznia kellett. E passzivitás mutatkozik a tisztségről szóló disputa elején is, amelyben Isten az, aki e tisztséget Krisztusra helyezi, s őt mindenek feletti uralommal ruházza fel. Muller arra is felhívja a figyelmet, hogy Arminius teljes egészében mellőzi a megüresítés gondolatát Krisztus megaláztatásának vonatkozásában, s azt csak a náicei hitvallás kifejezései alapján tárgyalja. Krisztus tehát az Atya rendeléséből lesz pap és áldozat az emberek üdvösségéért. Azt, hogy Krisztus életének és engedelmisségének nincs aktív, érdemszerző jellege, Muller összefüggésbe hozza azzal, hogy Arminius amikor a Szentháromság személyeire gondol, hajlik a szubordinacionizmusra.³⁴²

Kétségtelen, hogy amikor Arminius a Megváltó tisztéről beszél, akkor abban Krisztus „passzív”, az Atya rendelésének és akaratának végrehajtója. Ugyanakkor a Heidelbergi Káté ugyanígy passzív szerkezetben fogalmazza meg Krisztus megváltói cselekedetét. Így a leírtak fényében nem tűnik túlzottan megalapozottnak az állítás, mely szerint Arminius eltér a református dogmatikai hagyománytól. Inkább úgy tűnik, hogy nem lép túl a hitvallások fogalmazási keretén.

Amiben azonban kétségtelenül eltér Arminius kortársai felfogásától, hogy nála a Megváltó halála sokkal mélyebben kapcsolódik a teremtés aktusához és okához. Amint azt korábban láttuk a teremtés maga a szeretet aktusa volt. S mivel e szeretet forrása maga Isten lényege, így Isten a teremtésben Önmagát és teremtményét egyaránt szereti. Amikor Arminius Krisztus papi és áldozati halálának érdeméről beszél, akkor erre a kettős szeretetre hivatkozik. Az első a teremtmény iránti szeretet, a második az igazság iránti szeretet, amely a bűn gyűlöletéből fakad. Isten akarata pedig az volt, hogy mindkét fajta szeretet elégtételt nyerjen. A bűnös teremtmény iránti szeretetének eleget tett, mikor Fiát

³⁴¹ *Op. Theol.* 222-23./ *Works* II. 217-19.

³⁴² R.A. Muller: *The Christological Problem in the Thought of Jacobus Arminius.* 155.

adta, hogy Közbenjáró legyen. De igazságának is elégtételt rendelt, amikor Fiára vérrel és halállal járó közbenjárói tisztet helyezett, amely egyben engesztelő áldozat is a bűnért. Arminius alá is húzza, hogy nem Krisztus szenvedéséért szereti a bűnös embert, de csak az igazság iránti szeretetének akadály nélkül szeretheti teremtményét a bűn megbocsátása által.³⁴³

Ezt követően a disputa áttér a királyi tiszt tárgyalására. Az első, amelyet figyelembe kell venni Arminius szerint, hogy a Messiásnak az ígéret szerint királynak kellett lennie, és a názáreti Jézus az, aki felkenetés által lett királlyá. Ami a Messiás uralmát illeti, az lelki jellegű, nem ebből a világból való, hanem eljövendő, nem földi, hanem mennyei. Ezt különböző példákkal támasztja alá: Dávid és Salamon Krisztus királyi uralmának mintái, előképei, de mivel uralkodásuk testi volt, így a Messiásé nem lehetett velük azonos. Ezen kívül a jövendölések szerint a Messiásnak meg kell halnia és fel kell támadnia, ezért lelki királynak kell lennie.³⁴⁴

A királyi tiszt gyakorlása alatt általánosságban az elhívást és az ítélkezést kell érteni, ám Arminius ezt négyes felosztásban tárgyalja: 1. Krisztus országába való elhívás, melynek része a megtérésre való felszólítás, az evangéliumba vetett hit és a kegyelem szövetségében való részesedés; 2. törvényadás, amely által Krisztus pontosan meghatározza, hogy az uralma alatt élők hogyan élhetnek kegyesen és igazul, Királyuk iránti kötelességüket betöltve. Ehhez szükség van a Szentlélek munkájára, aki a hívőket alkalmassá teszi kötelességük teljesítésére; 3. az áldások közlése és a gonosz eltávolítása, amely magába foglalja a bűnök bocsánatát, és a Szentlélek belső bizonyágtétele, hogy Isten gyermekei vagyunk, valamint megvilágosítás, erő a kísértésekkel szemben; 4. Az ítélkezés, amely során Krisztus kimondja az ítéletet választottai felett és örök élettel ajándékozza meg őket, elítéli azonban az elvetetteket, örök büntetéssel sújtván őket, ahogyan az a Mt 25 példázatában is szerepel.³⁴⁵

Krisztus királyi uralmának eredménye a megtérés, a hit, az Egyház összegyűjtése az Ő Fősege alatt, életében való részesedés, feltámadás és örök élet.³⁴⁶

Amit tehát Krisztus halálával megszerez, azt hirdeti és a Szentlélek által részesíti benne a hívőket – így foglalható össze Krisztus Messiási munkája.

³⁴³ „Nam illa plaga non est effectus, ut Deus creaturam suam amaret, sed ut non obstante amore erga iustitiam, ex amore erga creaturam peccata remitteret, et vitam aeternam largiretur.” *Op. Theol.* 224k./ *Works* II. 221k.

³⁴⁴ *Op. Theol.* 225./ *Works* II. 223.

³⁴⁵ *Op. Theol.* 226./ *Works* II. 225.

³⁴⁶ Uo.

III.7.8. Krisztus megaláztatása és felmagasztaltatása

Krisztus Messiási tisztének betöltésével kapcsolatban beszél Arminius a XXXVIII. privát disputában a megaláztatás és felmagasztaltatás állapotairól. Mindkettőre azért volt szükség, hogy Isten akarata szerint viselhesse a Szabadító nevet és a valóságban végrehajtsa azt, amelyet ilyen megnevezéssel illetünk.

A megaláztatás állapotát az Apostoli Hitvallás artikulusai szerint veszi sorra, s első állomásának a Poncius Pilátus alatti szenvedést nevezi. Krisztusnak ezt megelőző testi-lelki szenvedésére Arminius úgy tekint, mint amelyek előkészítői és próbái önkéntes végső szenvedésének.³⁴⁷

A keresztre feszítés gyilkosság volt, de oly módon, hogy Krisztus lett átokká értünk. Arminius még hozzáteszi, hogy Isten azért átkozott meg mindent, ami fán függ, hogy megértsük, Krisztus inkább isteni rendelés, mint emberi szándék miatt lett megfeszítve.

Bár joggal mondható, hogy Krisztust a zsidók ölték meg, de a halált Ő maga vállalta, hogy megmutassa, hatalmat kapott az Atyától arra, hogy letegye lelkét és életét, s így önkéntes halált halt.

A temetésnek Krisztus valóságos halálához van köze és a sírban maradása jelzi, hogy a halál uralma alatt volt a feltámadás órájáig. Arminius a pokolra szállást is a halál kezdetének tekinti, s ezen a helyen egyrészt az ApCsel 2:27 és 31-re, valamint a Nicea-konstantinápolyi és az Apostoli Hitvallásra hivatkozik, melyek vagy a temetést vagy a pokolra szállást említenek. Így maguk a hitvallások is csak a halál tényével kapcsolatban beszélnek erről Arminius szerint.³⁴⁸

A megaláztatás szükségszerű volt, egyrészt, hogy engedelmességet mutasson az Atya iránt, másrészt, megkísértvén mindenben, képes legyen együtt érezni azokkal, akik kísértést szenvednek, végül a szenvedés által lett felszentelve a Papi és Királyi tisztre és így bemehetett Önnön dicsőségére.

Krisztus megaláztatásának arminiusi értelmezéséből az látszik, hogy a kiengesztelésre elsősorban úgy tekint, mint amely Isten igazságának és szigorú ítéletének engedelmes elhordozásában áll. Ez összhangban van a hitvallásokban is megfogalmazott református megigazulástannal. Ugyanakkor felmerül a kérdés, hogy amikor a Szentháromságon belüli személyi viszonyokban egyfajta rejtett alá-fölé rendeltséget sejtet,

³⁴⁷ *Op. Theol.* 306./ *Works* II. 337.

³⁴⁸ Uo.

nem a Krisztus általi halálig való önkéntes engedelmesség-e az, amely az örökkévaló Atya-Fiú viszonyban anticipálódik? A mindenben engedelmes Fiú az, aki öröktől fogva mindent az Atyától vesz és az Atyának ad át. S így a Szentháromság belső ökonómiája a megváltás mikéntjében tükröződne vissza. S bár a kérdésfelvetés merőben hipotetikus, még egy igenlő válasz esetén sem lenne teljességgel elfogadható az, ha az emberré lett Isten Fia szolgálai állapotából következtetnénk vissza egy örökkévaló viszonyra.

A felmagasztaltatás állapotában Arminius a hagyományoknak megfelelően három fokot különböztet meg: feltámadás, mennybemenetel és az Atya jobbján ülés.

A feltámadás során Krisztus teste újra egyesült lelkével és életre kelt, de nem a természeti, hanem a lelki életre. A feltámadásnak ezt az aktusát Arminius nem csak az Atyának tulajdonítja a Lélek által, hanem Krisztusnak magának is, akinek volt hatalma arra, hogy életét visszavegye.

Földi küldetése befejeztével Krisztus felvitetett a mennybe, hogy ott az ember üdvössége szempontjából szükséges további szolgálatát ellássa. Arminius még hozzáteszi, hogy Krisztus mennybemenetelének dogmája miatt a katolikusok *transsubstantiatio* és az „ubiquitariusok” *consubstantiatio* tanítása Krisztus testi jelenlétéről cáfolandó,³⁴⁹ ebben is követve a református tradíciót.

Az Atya jobbára való ültetés a felmagasztaltatás legmagasabb foka, mivel ez tartalmazza a dicsőség és a hatalom teljességét, amit az Atya Krisztussal közölt. Ez a dicsőség mind a királyi, mind a papi tiszt méltóságának és az utóbbihoz kapcsolódó további szolgálat miatt okán is a Krisztusé, aki így a legmagasztosabb Főpappá tétetett a mennyben.

A disputa végén Arminius még szól a megaláztatás szükségességéről. Ez egyrészt a papi tisztséghez kapcsolódik, mert Krisztusnak így kellett – saját vére által meghintve – megjelenni az Atya színe előtt. De szükségesnek bizonyult a királyi tiszt felől nézve is, mert – és emiatt a prófétai tiszt Arminius szerint alá van rendelve a királyinak – Krisztus feladata volt elküldeni a mennyből a Lelket, hogy a dicsőség trónusáról kormányozza az Atya nevében egyházát és árássa ki az Igéjében megígért és a Lélek által megpecsételt áldásokat azokra, akik engedelmesek iránta. E záró megjegyzés pedig egyértelműen arra utal, hogy Arminius Krisztus alávettségét és megaláztatását teljes egészében szoteriológiai és nem trinitárius aspektusból tárgyalja. Ennek alapján R. A. Muller korábban idézett tézise – amely szerint a Szentháromság kvázi szubordinációs viszonyából

³⁴⁹ *Op. Theol.* 306./ *Works* II. 337.

következik Krisztus passzív engedelmissége – nehezen támasztható alá. Az Isten rendelése szerinti megváltás módja kívánja meg a teljes engedelmisséget, amelyet a Fiú akaratlagosan vállal azért, hogy kibékítse Isten igazságát és szeretetét a bűnös ember üdve érdekében.

Istennek Krisztusban megvalósuló szerető akarata teszi Arminius szerint a keresztyén vallást a legtökéletesebbé, mert kizárja az ember erőfeszítésére épülő bizonyosság lehetőségét, ugyanakkor megóv az elkeseredettségtől is. Igaz ez mind a bűnösökre, akiknek lehetőségük van a megtérésre, mind a hívekre nézve, akik biztos reménységet kapnak a jövőbeli áldásokra, hitre és jó cselekedetekre. Ez az, amit Krisztus, a Megváltó, Pap és Király elvégzett érettünk. S ezért nevezi az evangélium őt Isten Bölcsességének és Hatalmának minden ember üdvösségére.

Ha össze szeretnénk foglalni azt, ahogyan Arminius a keresztyén vallás tárgyát és lényegét látja, akkor azt mondhatnánk, hogy az a teremtő, megváltó és megszentelő Isten tisztelete, aki Jóságát, Igazságát, Szeretetét és Bölcsességét jelentette ki a bűnösökért önmagát halálra adó Krisztusban a Lélek által. S ez azért lényeges összefoglalás, mert a következőkben Arminius rátér a predestináció kérdésére. Az a tény azonban, hogy azt épp ezen a helyen tárgyalja teológiai rendszerében – nagyon hasonlóan Kálvinhoz – azt jelenti, hogy szerinte a predestinációról nem lehet beszélni és tanítani elvont, metafizikai problémaként, hanem csak szoteriológiai összefüggésben. Az emberi tényező is csak annyit jelent itt, hogy Isten kiválasztó és eleve elrendelő dekrétuma megváltásra szoruló bűnösökre vonatkozik.

III.7.9. A hívők eleve elrendelése

1604-ben Arminius elnöksége alatt folyt le az a nyilvános disputa (nyomtatásban a XV. számú), amely közvetlen elindítója volt annak a vitának és konfliktusnak, mely néhány év leforgása alatt szétfeszítette az akadémiai kereteket, nem kis vihart okozva az európai protestantizmusban. A nyilvános disputák szerzőségének kérdését már tárgyaltuk korábban. Azt, hogy a nyilvános disputában megfogalmazott állítások Arminius saját meglátásai, mi sem bizonyítja jobban, mint az a nagyfokú hasonlóság, amelyet a szöveg a XL. privát disputával mutat. A kettő közötti különbség az, hogy utóbbi a bevezető mondatokban bemutatja azt a kontextust, amely meghatározza, hogy a dogmatikai

rendszerben hol, hogyan és miért kell tárgyalni az eleve elrendelés bibliai tanítását. Ez a kontextus pedig szövetség-teológiai, s ebből következően erősen szoteriológiai.

Arminius azzal kezdi a XL. disputát, hogy utal a korábbiakban tárgyalt témákra. Eddig megtudtuk, hogy keresztyén vallás tárgya, hogy az ember mivel tartozik Istennek. A kijelentés szempontjából nézve a vallás gyakorlásának alapja és kerete a szövetség. Ez elválaszthatatlan Krisztus hármasság, messiási tisztétől, amelyre maga a szövetség is épül. A predestinációról következőképp azért kell beszélni Arminius szerint, hogy nyilvánvaló váljon, mi az alapja és oka az elhívásnak és az ehhez rendelt eszközöknek, mely által a bűnös ember részesévé lesz a Krisztusban kötött szövetségnek, és általa az üdvösségnek.

Az említett kontextus nagyban befolyásolja az eleve elrendelés fogalmának meghatározását. Arminius definíciója szerint: Az eleve elrendelés Isten jó tetszésének dekrétuma a Krisztusban, mely szerint Önmagában öröktől fogva elhatározta, hogy megigazítja a hívőket, gyermekévé fogadja, és örök élettel ajándékozza meg őket kegyelme dicsőségének magasztalására és igazságának kinyilvánítására.³⁵⁰ Az eleve elrendelés evangéliumi jellegű és kegyelmes, Istennek Krisztusban való jóakarátú hajlandóságának megfelelően. A kegyelem kizárja, hogy bármi származhatna az embertől, amely Istent a dekrétum meghozatalára indítaná. A kiválasztás Arminius szerint tehát csak kegyelmi kiválasztás lehet, bár az eleve elrendelés kettős, mint azt látni fogjuk.

Az üdvösség összefüggése miatt Krisztusról azt kell állítani, hogy ő a predestináció alapja, valamint érdemi oka azoknak az áldásoknak, amelyet a dekrétum a hívők számára rendel.³⁵¹ Istennek az emberek iránti szeretete nem létezik az Ő szeretett Fián, Krisztuson kívül, aki nemcsak az üdvösség elosztója, hanem oka is, mint aki visszaszerezte azt, ami elveszett. Ez az állítás nyilvánvaló összefüggésben áll azzal, ahogyan Arminius az elégtétel nélküli megigazítás lehetetlenségére tekint. A kegyelmi dekrétum feltétele Isten igazságosságának kiengesztelése. Ezért nem lehetséges az üdvözültek kiválasztása Krisztus elrendelése előtt. Akik pedig hit által egyesülnek Krisztussal, részesei lesznek az Ő halála és feltámadása által szerzett új szövetségnek.³⁵² Erre utal Arminius, amikor az eleve elrendelés formájáról is beszél, amely Isten belső

³⁵⁰ „Praedestinatio illa est decretum beneplaciti Dei in Christo, quo apud se ab aeterno statuit fideles iustificare, adoptare et vita aeterna donare, ad laudem gloriae gratiae suae, imo ad declarationem iustitiae suae.” *Op. Theol.* 308./ *Works* II. 392.

³⁵¹ „Christum autem ponimus fundamentum praedestinationis et causam meritoriam eorum bonorum quae isto decreto fidelibus destinata sunt.” Uo.

³⁵² A nyilvános disputa szövege még hozzáteszi, hogy hívőknek nem azokat nevezzük, akik saját érdemük és erejük által lesznek azzá, hanem akik Isten kegyelemes és sajátos kedvessége által hisznek Krisztusban. *Op. Theol.* 227./ *Works* II. 228.

cselekvése, aki előre rendelte Krisztussal, Fejükkal való közösséget.³⁵³ Ezen a ponton kell Isten igazságáról is beszélni, amely Krisztus elégtétele által jelenik meg, és ami nélkül Isten nem akar könyörületet mutatni, sem az embert megmenteni.

Arminius a disputában igyekszik aláhúzni: amikor a személyek kiválasztásáról beszélünk, akkor a Krisztusban hívókról van szó, nem pusztán egyes emberekről. Ez pedig feltételezi a bűn realitását, s egyben kizárja a supralapsarianus kiindulópontot. Mert – mint írja – senki sem hisz Krisztusban csak a bűnös ember, és aki magát bűnösnek vallja.³⁵⁴

Azzal, hogy a predestináció definíciójában a kiválasztottakat a hívőkkel azonosítja, lényegében nem akar mást hangsúlyozni, mint amit korábbi írásaiban is megtett: a kiválasztás a bűnös emberekre vonatkozik. Ezen a ponton tulajdonképp még csak az általa Kálvinhoz és Bezahoz kapcsolható állásponttól igyekszik elhatárolódni. Ugyanakkor az általa közölt meghatározás, ha tartalmában nagyban nem is tér el pl. a Belga Hitvallásban foglaltaktól, bizonyos szempontból felvethet spekulatív kérdéseket is: az eleve elrendelés az előre látott hit következménye-e, mennyiben van szerepe az embernek a hitre jutásban, stb.? Másrészt Arminius megfogalmazása nem áll távol attól, amit a II. Helvét Hitvallásban olvashatunk: „Krisztusban és Krisztusért választott ki bennünket az Isten, hogy akik már hit által Krisztusban vannak beoltva, ugyanazok legyenek a kiválasztottak is”. Bullinger álláspontjának tárgyalásakor (II.7.) pedig már szó volt arról, miért tekinti ő olyan fontosnak, hogy a kiválasztásról ne beszéljen a hit hangsúlyozása nélkül. Ebből az tűnik ki, hogy Bullingert és Arminiust több szempontból hasonló megfontolások vezérelték, amikor az eleve elrendelés kérdéséhez közelítettek.

A fentiekből Arminius azt a szoteriológiai következtetést vonja le, hogy Isten Krisztusban nyilvánítja ki igazságát, nem pedig a bűnösök kárhozatra rendelésében. S ebben nyilvánvalóan eltér a véleménye számos kortársától. Az elvettetés Isten haragjának és szigorú akaratának dekrétuma, amely szerint örök halálra ítéli a nem hívőket és engedetleneket, haragjának és hatalmának kinyilvánítására.³⁵⁵ A XV. nyilvános disputa még hozzáteszi, hogy azokról a hitetlenekről van szó, akik saját hibájukból és Isten igaz ítélete alapján nem hisznek. E kettő kapcsolatát a továbbiakban nem tárgyalja, de a hitlenségnek arra a kettősségére utal, amely egyszerre szándékos engedetlenség és Isten ítéletének következménye. A lényeg azonban ebben az esetben is az, hogy Isten oly módon vonja meg a hit ajándékát egyesektől, hogy azt a bennük levő bűn miatt igazságosan teheti

³⁵³ „Formam ponimus in ipsa actione interna Dei praeordinantis fidelibus hanc cum Christo capite unionem et communionem beneficiorum eius”. *Op. Theol.* 309./ *Works* II. 393.

³⁵⁴ *Op. Theol.* 227./ *Works* II. 228.

³⁵⁵ Uo.

meg. Az elvetettek pedig nem csak hitetlenségük okán kell, hogy elszenvedjék a büntetést, hanem Isten törvénye ellen elkövetett bűneik miatt is.³⁵⁶

A nyilvános disputa sorra veszi e tanítás hasznát is: megalapozza Isten kegyelmének dicsőségét, megnyugtatja a kísértésekben megszorodottak lelkiismeretét és Isten jóakarataról biztosítja őket, amely az örökkévalóságtól elrendeltetett a számukra.³⁵⁷ A szöveg mindehhez még azt a figyelmeztetést fűzi, hogy semmi olyat nem szabad tanítani, ami túlmegy azon, amit a Szentírás mond.

A XLI. magán disputa az előzőhöz kapcsolódóan az üdvösséghez szükséges eszközök eleve elrendelését tárgyalja.³⁵⁸ Mivel Isten előre meghatározta a hit szükségességét, amely által az ember Isten és Krisztus iránti kötelességét teljesíti, elrendelte azokat az eszközöket is, amelyek hitet teremtenek a bűnös emberben, mivel az nem képes önmagától hinni. A hit és így az üdvösség megfelelő eszközei az Ige és a Lélek. Szükséges eszközök ezek, amennyiben ezek nélkül senki nem lesz hívővé, ugyanakkor elégségesek is, amely működésük egész tartamára értendő, nem pusztán a kezdetére. Isten ez eszközöket nem érdem, hanem egyedül kegyelme alapján rendeli el, és senkitől sem tagadja meg, legfeljebb az előzetes bűnök miatti ítéleteként. Azt, hogy ebben az esetben mi különbözteti meg az ítélet alatt álló bűnöst attól, aki kapja az Ige és a Lélek segítségét, Arminius nem fejti ki. Az azonban érezhető, hogy kényesen igyekszik ügyelni, hogy mindenben Isten legyen első renden a cselekvő, ne az ember. Arminius maga valószínűleg káromlásnak tartotta volna közvetlen szellemi utódai – a remonstránsok – tanítását, amely minden döntést az ember kezébe tesz.³⁵⁹

³⁵⁶ *Op.Theol.228./ Works II. 228.*

³⁵⁷ Uo.

³⁵⁸ A tény, hogy Arminius mind a hívek, mind az üdvösséghez szükséges eszközök kapcsán a predestináció szót használja, jól mutatja, hogy ugyanazon fogalmat szinonimaként alkalmazza mind a kiválasztásra, mind az elrendelésre. A jelenség nemcsak nála figyelhető meg. Valójában a két fogalom éles elválasztása csak a dordrechti zsinat után figyelhető meg.

³⁵⁹ Az 1621-ben Simon Episcopius által összeállított, polemikus hangvételű remonstráns hitvallás szerint Isten elhívását azért hívhatjuk hatékonynak, mert nem áll ellen Isten hívásának, s ez nem Isten előzetes akaratán múlik. Az ugyan állítják, hogy az ember nem saját erejéből, hanem a Szentlélek hozzájárulása révén születik újjá, ám szó sincs arról, hogy a kegyelem legyőzné az ember ellenállását, csak kezdeti segítséget nyújt. Az ellenállhatatlan kegyelem nem tenné lehetővé az ember részéről az akarást és az engedelmisséget, amelyet Isten megkövetel. Az ilyen embert – amennyiben állhatatosan megmarad a hitben – a megigazulásra, megszentelődésre, megdicsőülésre kiválasztottnak kell tekinteni. Viszont, aki nem tart ki a hitben, csak addig van kiválasztva, míg el nem bukik. Isten örökkévaló akaratából itt már csak a potencialitás és a jószándék maradt meg, s így végül is nem is beszélhetünk ez esetben örök dekrétumról. Lásd: *Belydenisse of Verklaringe van het gevoelen der Leeraren, die in de Vereenigde Nederlanden Remonstranten worden genaamt, over de voornaamste Artykelen der Christelyke Religie. 1621.* Leyden, 1782. Kap.XVII-XVIII.

III.7.10. Elhívás és bűnbánat

A XVI. nyilvános és a XLII. privát disputa a bűnös emberek Krisztushoz és az üdvösségre való elhívásával foglalkozik, s a két szöveg nagyon nagy hasonlóságot mutat egymással.

A XVI. nyilvános disputa az elhívás definíciójával kezdődik, mely Istennek Krisztusban való kegyelmes tette, melyben Igéje és Lelke által elhívja a bűn uralma alá rekesztett embert a Krisztussal való közösségre, hogy így részesedjen életében és a lelki áldásokban Isten dicsőségére és üdvösségére.³⁶⁰

Az elhívás hatékony oka Isten a Fiúban, valamint önmagában a Fiú, akit az Atya rendelt Közbenjárónak és egyháza Királyának. Krisztus az, aki a Szentlélek által hívja az embereket. De ily módon maga a Lélek is az oka, aki az elhívást hatékonytá teszi, hisz Ő rendeli el a püspököket és küldi a tanítókat, felruházva őket a szükséges ajándékokkal, Ő szerez tekintélyt az Igének és munkálja hatékonyságát.

Belső indító oka az elhívásnak Isten szeretete az ember iránt, rendező oka pedig bölcsessége és igazságossága.

Az elhívás külső oka Krisztus engedelmissége és közbenjárása, eszközi oka pedig Isten Igéje, ahogyan formája ugyanez az Ige és a Szentlélek. Isten úgy rendelte az elhívás mikéntjét, hogy tudja, mi az, ami illik a Krisztusban való irgalom által mérsékelt igazságához.³⁶¹

Az elhívás közelebbi célja az, hogy az elhívottak hit által válaszoljanak, és így az új szövetség tagjaivá váljanak a Közbenjáró által. Az elhívás távoli célja a kiválasztottak üdvössége Isten dicsőségére. Az elhívásra adott engedelmes válasz szükségszerű feltétele ennek. Ehhez kapcsolódóan Arminius – a református teológiai hagyománynak megfelelően – különbséget tesz külső és belső elhívás között. A belső elhívás során a Szentlélek megvilágosítja az elmét és az ígéhez a hitet adja.³⁶²

Az elhívás nem Isten szándéka szerinti következménye a kegyelem ígéjének elutasítása, amelynek közvetlen oka az emberi szív keménysége. Ezt a következményt egy másik követi, Isten igaz ítélete.

A disputa záró megállapítása az, hogy Isten semmit sem tesz az időben, amelyet ne rendelt volna el öröktől fogva, így minden örök rendelése szerint történik.³⁶³

³⁶⁰ *Op.Theol.* 229./ *Works* II. 231.

³⁶¹ *Op.Theol.* 229./ *Works* II. 233.

³⁶² *Op.Theol.* 230./ *Works* II. 234

³⁶³ *Op.Theol.* 230./ *Works* II. 235.

A soron következő – a XVII. nyilvános és XLIII. privát – disputák a megtérést tárgyalják. Arminius a nyilvános disputában világosan különbséget tesz a bűnbánat és az újjászületés között. Míg az első az ember cselekedete, addig a második Istené.³⁶⁴ A privát disputát pedig a szövetségre való hivatkozással vezeti be. Ezek szerint Istennek úgy tetszett, hogy az emberrel a szövetség, azaz a parancs és az ígélet módján cselekedjen. Arminius e szövetséget – mint általában – kétoldalúnak tekinti. Arminiusnál a dolog a szövetség fogalmából fakad, amely mindenkor feltételez legalább két felet, s hozzátesszük, hogy soha nem állította, hogy Isten és ember közötti szövetség két egyenlő fél között kötött volna. Sokkal inkább van a hangsúly azon, hogy a szövetség feltételekhez, kötelezvényekhez kötött.

A kétoldalú szövetség tehát azt feltételezi, hogy az ember részéről is van teljesítendő feltétele a megegyezésnek, amely nélkül nem részesülhet az ígéretben. Az Isten iránti engedelmesség alapja a hit, amely által az ember elhiszi, hogy ha teljesíti a követelést, részesedik az ígéretben. Az engedelmességen belül három aspektust kell megkülönböztetni: bűnbánat, a Krisztusban és Krisztus általi Istenbe vetett hit, valamint Isten törvényeinek vizsgálata, amely tartalmazza a megszentelt élet mibenlétét, amire a hívők elhívást nyertek.³⁶⁵

Bár korábbiakban a bűnbánat és megtérés aktusát Arminius az embernek tulajdonította, elsődleges okának mégis Istent és Krisztust tekinti.³⁶⁶ Belső indító oka a Teremtő és Szabadító Isten emberek iránti szeretete és kegyelme, külső-mozgató oka pedig Krisztus engedelmessége, halála és közbenjárása. Ugyanakkor a szövetség lényege az ember részéről is feltételezi a cselekvést, így a bűnbánat közvetett oka maga az ember,³⁶⁷ aki Isten és Krisztus Lelkének ereje és hatékonysága révén tér meg korábbi életviteléből, tudatosítva bűneit, Isten félelmétől áthatva, de ugyanakkor kívánva is megszabadulni azoktól.

A bűnbánat és az Istenhez fordulás eszközei a törvény és az evangélium. Arminius Lutherhez hasonlóan úgy látja, hogy a törvény szerepe elsősorban az, hogy meggyőzze az embert bűnéről és felmutassa a bűnbánat szükségességét. Ebből a szempontból a törvény az evangéliumot szolgálja,³⁶⁸ s az evangéliumhoz is kell elvezetnie, hiszen ez a bűnbánat nem vezethet kétségbeeséshez. Így a törvény szorosan kapcsolódik az evangéliumhoz,

³⁶⁴ *Op.Theol.* 231./ *Works* II. 237.

³⁶⁵ *Op.Theol.* 311../ *Works* II. 398.

³⁶⁶ „Causa resipiscentiae efficiens primaria est Deus et Christus qua Mediator per Spiritum utriusque.” *Op.Theol.* 232./ *Works* II. 238.

³⁶⁷ „Causa proxima, minus tamen principalis, est homo ipse.” Uo.

³⁶⁸ *Op.Theol.* 232./ *Works* II 239.

melynek első szava a szabadulás kihirdetése. A törvény és evangélium kapcsolata Arminius szerint eltöröl minden magabiztosságot és megakadályozza az elkeseredést, amely a vallásos lélek két betegsége.

III.7.11. A hit

Arminius egyik, sokak által kritizált tétele az, hogy a Krisztus szövetségében – és így az üdvösségben – való részesedés feltétele a hit. Isten a hívőket választja ki és rendeli el az üdvösségre, s ez a megállapítás akár a reformátori hit-fogalommal szembeni erőteljes vonluntarizmust is jelenthetné, mely következtetésre, némileg elhamarkodottan sokan el is jutottak. Bár a hit Arminiusnál tényleg az üdvösségre rendeltség feltétele, a fogalom használata korántsem tér el nagyon a református tradícióban megfogalmazottaktól, s ebből a szempontból igazságtalan dolog Arminiusra a pelagianizmus bélyegét sütni.

A Krisztusba vetett hit mibenlétének kérdésével a XLIV. magán disputában foglalkozik Arminius. A szöveg előbb a hit általános definícióját fogalmazza meg, amely első renden az isteni kijelentés igaznak tartása.³⁶⁹ Ennek a hitnek kettős alapja van. Az emberen kívüli alapja Isten igaz volta, aki semmi hamisat nem jelent ki. A hit másik, belső forrása pedig egyrészt az az felfogás, hogy Isten igaz, valamint az a tudás (*notitia*), hogy ez Isten Igéje. Ám a kijelentés ismeretére és elfogadására támaszkodó hit még nem jelenti feltétlenül az üdvözítő hitet. Ezért Arminius egy további definícióval egészíti ezt ki. Az evangéliumi hit az értelem beleegyezése (igaznak tartása), amelyet a Szent Lélek hoz létre az evangélium által a bűnösökben, akik a törvény által ismerik és elismerik bűneiket és annak alapján bánják azokat, amely által nem csak arról vannak meggyőződve, hogy Isten Jézus Krisztust tette az üdvösség szerzőjévé azok számára, akik engedelmeskednek neki, hanem arról is, hogy az ő személyes megváltójuk, ha hisznek benne. És ennek alapján hiszik azt is, hogy általa Isten jóakarátú atyjuk a Krisztusban a hívők üdvösségére, valamint Isten és Krisztus dicsőségére.³⁷⁰ A valóságos, üdvösség eszközeként szolgáló hit tehát a Krisztus, és általa az Atya ismeretére épülő hit. Ez a meghatározás nagyon közel áll

³⁶⁹ „Fides universe est assensus veritati adhibitus, & divina divinitus revelatae.” *Op.Theol.* 313./ *Works* II 400.

³⁷⁰ *Op.Theol.* 313./ *Works* II 400.

ahhoz, ahogyan Kálvin is leírja az igaz hit jellemzőjét,³⁷¹ illetve összhangban áll a Heidelbergi Káté 21. kérdés-feleletével is.

Arminius hangsúlyozza azt is, hogy az értelemnek ez a beleegyezése vagy igaznak tartása nem a természetes gondolkodás eredménye, hanem olyasmi, ami természetén felül töltetik az emberbe, s amelynek következménye lesz a Krisztusba és általa az Istenbe vetett bizalom.

A hit szerzője a Szentlélek, akit a Fiú küld az Atyától, míg eszköze az Evangélium, vagy a hit igéje.

Mivel a kontextus, amiben Arminius a hitet tárgyalja az, hogyan leszünk részesei az elhívás és hit által a Krisztusban alapított új szövetségnek, ezért ezen a ponton nem tesz említést arról, mennyiben van szerepe az embernek a hit elfogadásában vagy elutasításában. A Lélekre való hivatkozás egyértelművé teszi, hogy Arminius a hitet Isten ajándékának és az üdvösség szükségszerű eszközének tekinti. Ezt a szükségét pedig a bűn idézi elő, mert senki másnak nincs szüksége arra, hogy Krisztust Megváltójának ismerje meg és ismerje el, mint a bűnös embernek.

A Krisztusba vetett hit által közössége lesz az embernek Krisztussal és az Atyával a Lélek által, s valósággal részesedik Krisztus halálából és életének erejéből, melynek következménye az újjászületés, a megigazulás és megszentelődés.

III.7.12. Megigazulás és megszentelődés

A megigazulás kérdése egyike azoknak, amely miatt Arminiust számtalan kritika érte és az a vád, hogy eltért az eredeti reformátori értelmezéstől. Graafland szerint a legjelentősebb különbség Arminius és a kritikusok között nem is a predestináció, hanem a megigazulás kérdésében volt.³⁷²

Arminius a *Verklaring* utolsó előtti pontjában is röviden kifejti a kérdéstről vallott álláspontját. E szerint Isten a bűnös embert igaznak tekinti, egyedül Krisztus engedelmességéért. Krisztus igazsága az egyetlen érdemszerző ok, amelynek alapján Isten megbocsátja a bűnöket és igaznak nyilvánítja a bűnösöket, mintha tökéletesen betöltötték volna a törvényt. A Rm 4-re hivatkozva vonja le a következtetést, hogy mivel Isten csak a

³⁷¹ „Iusta fidei definitio nobis constabit si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam veranos cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum Sanctum & revelatum mentibus nostris & cordibus obsignatur.” *Inst.* III. 2.7.

³⁷² Graafland: 126. A szerző azt is megjegyzi, hogy a dordrehti zsinaton már egyáltalán nem merül fel vitatott kérdésként a megigazulás értelmezése. Ehelyett a hangsúly az újjászületés mibenlétére helyeződik át.

hívőknek tulajdonítja Krisztus igazságát, mondhatjuk, hogy a hit számíttatik be igazsággul, mert Isten úgy tekint a hitre, mint az evangélium parancsának engedelmeskedő tette.³⁷³

Hogyan értsük ezt? Mindez kapcsolatban állhat azzal, hogy Arminius értelmezése szerint Isten Krisztust a bűn miatt rendelte Közbenjárónak és Üdvözítőnek. Ezért az engesztelés érvénye, mint az üdvösség érdemszerző oka általános jellegű, míg annak közlése a bűnös emberrel a hit miatt partikuláris. Mégis, így vált lehetővé, hogy Isten kegyelemből a hívő ember hitét számítsa be igazságként. A beszámítás kegyelmi jellegének hangsúlyozása kulcsfontosságú ezen a helyen, hisz egyértelmű, hogy nem cselekedeti megigazulásról van szó. Krisztus igaz, és az ő igazsága számíttatik be a bűnös ember igazságaként, hit által.

Ami miatt kétségek merülhettek fel Arminius megigazulástanával kapcsolatban, az abból a kérdésből fakadt, hogy ha Krisztus váltságshalála csak az üdvösség lehetőségét jelenti, az evangélium megszólítására válaszként adott hit-cselekedet nem helyezi-e újra az emberi oldalra az okát annak, amiért Isten igaznak nyilvánítja őt? Vajon a hitéért üdvözülni a bűnös? Ha így lenne, ez nem sokban térne el a katolikus teológia habituális kegyelemről szóló tanításától, amelyet viszont Arminius határozott elvetett. És a kép ennél azért árnyaltabb is.

Arminius szerint (XLVIII.priv.disp.) a megigazítás Istennek, mint Bírónak igaz és kegyelmes cselekedete, amint a kegyelem és irgalom trónusáról felmenti a bűnös, ám hívő embert az ítélet alól Krisztus igazsága és engedelmessége miatt és igaznak tekinti őt, a megigazult személy üdvösségére és az isteni igazság és kegyelem dicsőségére.³⁷⁴ Bíróként két módon mutatta meg igazságát: egyrészt Isten nem igazít meg senkit, míg előbb meg nem történt a kiengesztelés és elégtétel Krisztus vére által, másrészt nem igazítja meg, csak azokat, akik elismerik bűneiket és Krisztusban hisznek. A megigazítás kegyelmes és irgalmas aktus is, nem Krisztusra, hanem ránk való tekintettel, mivel Isten Krisztust tette bűnné és igazsággá számunkra.³⁷⁵

³⁷³ Het geloove wort tot gerechticheyt gerekent... also dat het geloove zelfs, als een daet nae het bevel des Evangelij gedaen, wort gerekent van Gode tot of voor gerechticheyt. A dolgozatban használt holland nyelvű forrás a Leidenben 1610-ben kiadott mű 1960-ban Lochemben faximile kiadása, melyet G.J. Hoenderdaal leideni remonstráns teológiai professzor bevezetőjével jelent meg. G.J. Hoenderdaal (ed.): *Verklaring van Jacobus Arminius afgelegd in de Vergadering van de Staten van Holland op 30 oktober 1608*. De Tijdsstroom, Lochem, 1960. 124. Az angol nyelvű fordítás megtalálható: Declaration of the Sentiments of Arminius, Delivered before the States of Holland. In: *Works I/2* 580-732.

³⁷⁴ „Iustificatio est actio Dei Iudicis iusta et gratiosa, qua de throno gratiae et misericordiae hominem peccatorem sed fidelem, propter Christum Christique obedientiam et iustitiam a peccatis absolut et iustum censet, ad iustificati salutem, et iustitiae gratiaeque divinae gloriam.” *Op.Theol.* 316./ *Works II.* 406.

³⁷⁵ Uo.

A megigazítás érdemi oka engedelmissége és igaz volta által maga Krisztus, amely így indító oka is Istennek, hogy Krisztusnak ezt az érdemét a bűnösnek tulajdonítsa. Ugyanakkor a megigazítás anyagi oka is Krisztus.

Az előbbiekből jól látszik, Arminius szerint a megigazulás Krisztus áldozata, nem a hit alapján van. A hit csupán eszköze a megigazulásnak.³⁷⁶ Ugyanakkor felmerül, hogy Arminius a hit eszközi szerepét nem a református teológia és hitvallási iratok keretein belül értelmezi. Klasszikus református értelmezés szerint a hit szerepe a megigazulásban abban nyilvánul meg, hogy a bűnös ez által ragadja meg Krisztus igazságát és Isten ez alapján tulajdonítja azt az embernek. J.V. Fesko szerint azonban Arminiusnál nem egészen ez a helyzet és a hitnek nem pusztán az elfogadás szempontjából van jelentősége. Hippolytus a Collibus-nak írt levelére hivatkozva állapítja meg, hogy Arminius világosan kijelenti, hogy Isten nem Krisztus igazságát és engedelmisségét tulajdonítja a megtérőnek, hanem – mivel Krisztus engedelmissége a megigazulás érdemlő oka – ezért Isten az emberben lévő hitre tekint igazságként.³⁷⁷ Ezzel pedig Fesko szerint ugyan a protestáns teológiai hagyományon belül maradt, ám a reformátuson kívülre került.

Den Boer szerint Arminius egyszerűen ragaszkodik a kifejezések értelmezésének szigorú logikájához. Ha valamit Isten igazságaként tulajdonít, akkor az a valami nem maga az igazság.³⁷⁸ Így a megigazulás oka Arminius számára egyértelműen Krisztus engedelmissége és áldozata. S kétségtelen, hogy amikor a hit aktus jellegét hangsúlyozza, az megtévesztő lehet, amit csak felerősít az, hogy Arminius a hitre, mint az eleve elrendelés feltételére tekint. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy számára a hit több mint valaminek a megragadása. Az a Krisztussal és Istennel való személyes kapcsolat.

Isten a megigazítás ígérését és bizonyosságát meg is erősíti. Külső pecsétje a keresztség, belső pecsétje a Szentlélek, aki a hívő lelkével együtt tesz bizonyosságot, hogy Isten gyermeke.³⁷⁹

A Krisztussal való közösség másik haszna a megszentelődés. A XLIX. privát disputában Arminius a megszentelődést úgy definiálja, mint amikor valami vagy valaki isteni szolgálatra szenteltetik fel. A gyakorlatban ez Istennek olyan kegyelmes cselekedete, amellyel újra megtisztítja a bűnös, de már hívő embert a benne lakozó bűntől és

³⁷⁶ *Op.Theol.* 316./ *Works* II. 407.

³⁷⁷ J. V. Fesko: 7.

³⁷⁸ W. den Boer: *Duplex Amor Dei.* 202.

³⁷⁹ *Op.Theol.* 316./ *Works* II. 407.

kívánságoktól, és eltölti az ismeret, igazság, szentség Lelkével.³⁸⁰ Az újbóli megtisztítás (*repurgat*) nyilvánvaló utalás az ember eredeti szentségére és tisztaságára. A megszentelt ember így elszakítottán a világ életétől, alkalmassá válik arra, hogy Isten életét élje, Isten dicsőségének és igazságának magasztalására.

A megszentelődés mibenlétét Arminius a protestáns hagyomány szerinti két részre osztja: az óember megöklése és az új megelevenítése. Szerzője Isten, az Atya a Fiúban, a Szentlélek által, külső eszköze az Ige, míg a belső, a hit, mely a hirdetett Igéhez adatik.

Arminius a bűnös-hívő ember kettősségével kapcsolatban azt mondja, hogy megszentelés tárgya a bűnös ember, aki a bűn miatt nem alkalmas arra, hogy Istent szolgálja, ugyanakkor hívő, mivel hit által egyesült Krisztussal, akivel együtt meghalt és feltámadt. A megszentelődés nem egyik pillanatról a másikra történik, hanem olyan folyamat, amely során a bűn napról napra gyengül és az új ember erősödik. A disputában azonban nem szól arról, hogy vajon meddig lehet eljutni ez életben a megszentelődésben, vagyis élhet-e a hívő teljesen büntelenül, bár a Rm 7 exegézise kapcsán már utalt arra, hogy ez nem zárható ki. Mindenesetre kritikusi ellenében Augustinusra *De natura et gratia* művéből idéz, aki bár nyitva hagyja a kérdést, annak teljes elutasítását is tagadva.³⁸¹

A megszentelődés célja, hogy a hívő, mint Istennek szentelt Pap és Király szolgálja őt nevének dicsőségére és az ember üdvösségére.

III.8. Examen thesium Gomari

Néhány hónappal az Arminius elnöklése alatt tartott, predestinációról szóló nyilvános disputa után, Gomarus soron kívül elnökölt egy, szintén a predestinációt tárgyaló dispután. A korábbiakban (III.7.) már szó esett arról, hogy a nyilvános disputák egy több ciklusra előre tervezett beosztás szerint kerültek meghirdetésre, így Gomarus lépése nem zárja ki a rivalizálás szándékát sem. Mindenesre az általa elnökölt – és nyilvánvalóan a kérdésben saját álláspontját tükröző – disputa és az Arminius által írt válasz újabb ellentéteket hozott felszínre a két teológiai tanár álláspontja között, ami végül országos, s bizonyos szempontból nemzetközi szintű vitává terebélyesedett az évek során, messze túlnőve Arminius személyét.

³⁸⁰ „Sanctificatio est actus gratiosus Dei quo hominem peccatorem, sed fidelem, repurgat.. a peccato inhabitante et concupiscentia eius, et Spiritu scientiae, iustitiae et sanctitatis imbuit.” *Op.Theol.* 317./ *Works* II. 408.

³⁸¹ F. S. Clarke: 107.

Az utóbbi időkben megjelent, Arminius teológiáját tárgyaló művek közül csak Dekker és Clarke foglalkozik e művel, s csak utóbbi az, aki egyáltalán ismerteti Gomarus téziseit.³⁸² Dekker csak annyit jegyez meg a tézisekkel kapcsolatban, hogy azok rendkívül világosak és egyértelműen supralapsarius álláspontot képviselnek.³⁸³ Az első megjegyzés azért is furcsa, mert Arminius többek között a tézisek ellentmondásait és logikai következetlenségeit és definícióit kritizálja.

Gomarus tételeinek ismertetése nemcsak a konkrét válaszok kontextusa miatt fontos, hanem mert a vita későbbiekben való kiteljesedésének is keretét képezik. Bár láttuk, hogy Arminius a Juniussal folytatott levelezésében elutasítja a Kálvin és Beza által képviselt predestináció bizonyos definícióit, végső téziseinek megfogalmazása mégis elsősorban a Gomarus által képviselt álláspontra adott válaszok.

Gomarus a disputa tételeinek megfogalmazásakor nehezen leplezhető módon arra helyezte a hangsúlyt, hogy a korábban Arminius által előtárt predestináció belső rendjét támadja és előadja annak helyes tárgyalási módját. S ez egy olyan supralapsarius modell, amely szinte teljesen nélkülözi a szoteriológiai aspektust.

Gomarus a kérdés tárgyalását annak megállapításával kezdi, hogy a Szentírás szerint a predestináció különbözteti meg azokat, akik megmenekülnek és üdvözülnek azoktól, akik elkárhoznak. A VII. tézis definíciója szerint a predestináció Istennek azon szándéka, amely arra irányul, hogy a korlátlanul ismert racionális teremtményei közül bizonyosakat saját jogán és jótetszéséből előrerendelt a maguk természetfeletti céljára és az eredeti igazság állapotára való teremtésre és egyéb eszközökre, megmentő kegyelmének, bölcsességének és legszabadabb hatalmának dicsőségére.³⁸⁴ A racionális, azaz értelemmel bíró teremtmények alatt az emberek mellett az angyalokat érti, akik szintén a kiválasztás és eleve elrendelés tárgyát képezik, bár az elrendelt célt más eszköz által érik el.

A predestináció oka és alapja tehát Isten akarata, amelyből következik, hogy az – természetéből következően – örök, változhatatlan és biztos. A teremtés és az eredeti igazság állapota az eleve elrendelés eszköze, ahogyan a bűnre való hajlam és a bűneset megtörténtének megengedése is az lesz. Utóbbi nyilván a kárhozottak szempontjából lesz lényeges. A predestináció tárgya tehát az üdvözítendő, kárhozottatandó, megteremtendő,

³⁸² F.S. Clarke: 129-133.

³⁸³ E. Dekker: 44.

³⁸⁴ „[praedestinatio est] a propositum Dei, quo ex creaturis rationalibus indefinite praescitis, singulares quosdam, suo jure et beneplacito, ad fines suos supernaturals et creationem in recto iustitiae originalis statu, caeteraque sua media paeordinavit, ad gratiae salutiferae, sapientiae et potestatis suae liberrimae gloriam.” *Examen Thesium D. Francisci Gomari de Praedestinatione. Accesserunt Stephani Curcelaei vindiciae, quibus suam & D. Arminii sententiam De Iure Dei in Creaturas, adversus Mosis Amyraldi criminationes defendit.* (a továbbiakban *Ex.Th.Gom.*) h.n. 1614. 10./Works III.533.

bűnre esendő, helyreállítandó teremtmény.³⁸⁵ Gomarus a X. tézisben még alá is húzza, hogy Isten képes lett volna számtalan más teremtményt elrendelni ilyen vagy olyan módon, majd megteremteni őt, mégis Isten csak bizonyos személyeket rendelt el akaratának szándéka szerint.³⁸⁶ S mivel Isten szándéka a még megteremtendő – tehát aktuálisan még Isten értelmében sem – létezőre vonatkozik, ezért Gomarus szerint az üdvösségnek nem lehet feltétele.

Az eleve elrendelés célja Gomarus szerint Isten megmentő hatalmának dicsősége, ám hozzát teszi, hogy nem belső értelemben kell a dicsőségre gondolni, mivel Isten semmiben nem szenved szükségét, hanem külső, a teremtmények körében megjelenő dicsőségére.³⁸⁷

Ezt követően azt fogalmazza meg, hogy a predestinációnak két fajtája van: az egyik az örök életre és az ehhez szükséges eszközökre – ez a kiválasztás –, a másik az örök halálra rendel el. Emellett a XVIII. tézis említést tesz valamely időleges szolgálatra való kiválasztásról, míg mások az örök életet öröklik, ami a hatékony elhívás által történik.³⁸⁸ A kiválasztás indító oka Isten akaratának jótetszése és kegyelmes szeretete, amely lényegéből adódóan nem veszi figyelembe a kiválasztott cselekedeteit. A jótetszés egyaránt irányul a kívánt dologra – az üdvösségre – és a személyre, szemben az elvettetéssel, amelynél a jótetszés csak magára az elvettetésre irányul, az elvetett személyben Isten nem leli kedvét.

Az örök életre való kiválasztás célja kettős: egyrészt Isten hatalmának, bölcsességének és kegyelmének dicsősége, másrészt az eszköz szempontjából a szentség, melynek vége maga az örök élet.

Gomarus, miután 5 tézist szentelt a kiválasztottak eleve elrendelésének, további hat tézisben az elvettetést tárgyalja. A definíció nagyon hasonlít a korábban, a kiválasztottak kapcsán idézethez, negatív előjellel. Az elvettetés Isten eleve elrendelése, mely által a korlátlanul ismert racionális teremtményei közül bizonyosakat saját jogán és jótetszéséből öröktől fogva elutasított az örök élettől, halálra és örök gyalázatra (előre)rendelt.³⁸⁹ Az elvettetés eszköze az eredendő igazság állapotában való teremtés, a bűnbeesés megengedése, az igazság elvesztése, és az, hogy Isten meghagyja eme állapotában a bűnös

³⁸⁵ „...perdendae, creandae, lapsurae aut perstiturae, reparandae...” *Ex.Th.Gom.46./Works.III.564.*

³⁸⁶ *Ex.Th.Gom. 33./Works III.553.*

³⁸⁷ *Ex.Th.Gom. 52./Works III.569.*

³⁸⁸ *Ex.Th.Gom. 60./Works III.575.*

³⁸⁹ „Reprobatio est praedestinatio Dei, qua ex creaturis rationalibus, indefinite praescitis, quosdam, pro suo jure et beneplacito, ab aeterno a vita aeterna rejectos, ad mortem et ignominiam aeternam... praedordinavit.” *Ex.Th.Gom. 74./Works III.588.*

embert. Mindez Isten hatalmának, haragjának, az elvetettek feletti uralmának és a kiválasztottak iránti megmentő kegyelmének dicsőségére van.³⁹⁰

Az egyetlen hely, ahol Gomarus említést tesz Krisztusról, az a XXX. tézis. E tézis az angyalok és emberek predestinációjának különbségét tárgyalja. A különbség pedig az eszközökben rejlik. Az angyalok esetében az eleve elrendelés eszköze a szentségben való állandó engedelmesség, s ezért náluk az eredeti igazságban való állhatatosság kegyelmére van szükség, míg az emberek esetében – akikben az engedelmességet és szentséget meg kell újítani a bűneset miatt – a megszabadító kegyelem eszközére van szükség, amelyet Krisztus közlése, a megigazulás, fiúvá fogadtatás, megszentelődés és végül a Krisztushoz való hasonlóság által kapják. Ezen eszközök miatt nevezik Gomarus szerint a választottakat az irgalom edényeinek, ezért mondja szerinte Pál, hogy kiválasztattunk a Krisztusban, hogy szentek legyünk, s hogy Krisztus ábrázatára változzunk át, ahogyan Krisztus maga is „előre tudott” volt, mint Közbenjáró és az üdvösség alárendelt oka a világ teremtése előtt.³⁹¹ S bár ő maga sem tagadja, hogy Krisztus az elvetetteknek is hirdettetik, a tény, hogy az elvetettek logikailag előbb léteznek Isten rendelésében, mint a kiválasztásra rendelt eszközök, az evangélium hirdetését az ő esetükben komolytalanná teszi. Gomarus ezzel a kiválasztás dekrétumát Krisztuson kívülre helyezi, annak alapja tulajdonképp az isteni *potentia absoluta*, melytől maga Kálvin is óvott. S mivel Krisztus csupán közlő eszköze mindannak, ami a predestináció végső céljának eléréséhez szükséges, nehéz Gomarust felmenteni a determinizmus vádjá alól.

A predestináció és Krisztus viszonya – ezen a ponton kezdi maga Arminius is Gomarus tételeinek pontról pontra való kritikus elemzését, éles logikával és kíméletlen megjegyzésekkel szedve szét azokat. Arminius szerint már a kiindulópont hibás és hiányos. Egyrészt a Szentírás szerinte nem tesz különbséget az eleve elrendelés alapján a megmentettek és a kárhozottak között. A Gomarus által használt bibliai locusok egyáltalán nem támasztják alá ezt az állítást. Másrészt amennyiben a predestináció tulajdonképp maga az evangélium, Krisztus nem maradhat ki a definícióból, mert ő maga az evangélium alapvető tárgya és – tegyük hozzá – alanya is.³⁹²

A predestináció evangéliumi jellege miatt nem érti Arminius azt sem, hogyan vonatkozhat az angyalokra. S itt ismét a nem adekvát szentírási hivatkozást hozza fel, mivel az említett igehelyek sem az angyalok, sem a halálra való eleve elrendelést nem

³⁹⁰ Uo.

³⁹¹ „... Christus ut mediator et causa salutis definita subordinata praescitus.” *Ex.Th.Gom.131./Works.III.635.*

³⁹² „Si praedestinatio Evangelii materia sit, fieri nequit ut ab illius definitione et essentia Jesus Christus excluditur, qui objectum et materia Evangelii est praecipua...” *Ex.Th.Gom. 5./Works III.529.*

támasztják alá. A predestináció emellett Arminius szerint logikusan nem vonatkozhat meghatározatlan (és megteremtendő) dolgokra, hisz az előre tudás lényege szerint a lehetséges dolgokat a jövőben bekövetkezendőkre korlátozza. Isten jogát a nem létezők felett is csak metaforaként lehet legfeljebb használni, mert a jog és a hatalom egy viszonyt feltételez két létező között. Ebből következik Arminius szerint az, hogy a „megteremtendő” nem lehet az eleve elrendelés dekrétumának tárgya, legfeljebb a teremtésé. Emellett a Szentírás is, azokon a helyeken, ahol erről tesz bizonyosságot, azt az üdvösség tekintetében a bűnös és hívő, a kárhozottak tekintetében pedig a bűnös és Krisztusban nem hívő összefüggésében teszi. Arminius szerint, amikor az Efézus 1-ben az apostol a kiválasztottakról, mint „mi”-ről szól, azt egyértelműen a hívőkre érti.³⁹³ A hit és üdvösség viszonyának helyes sorrendje tehát az, hogy Isten azoknak ad életet, akik hisznek, nem pedig azoknak ad hitet, akik élni fognak. A Jn 6,40-re hivatkozva aláhúzza, Isten a hitet az üdvösség szükséges feltételévé tette.³⁹⁴

Amint korábban a Perkins írásával folytatott vita kapcsán láttuk, Arminius élesen elutasítja azt a nézetet, mely szerint a teremtés csak a predestináció eszköze. Ezt az álláspontot Gomarussal szemben is határozottan képviseli. Véleménye szerint egyszerűen nincs olyan bibliai hely, amely kollégája állítását igazolná.³⁹⁵ A teremtés egyedüli oka Arminius szerint Isten jótetszése és önmagában is tökéletes tette, amely által kinyilvánítja jóságát, bölcsességét és hatalmát. Ezért nem helyes a teremtést pusztán a kiválasztás útjának vagy eszközének nevezni. Inkább a kiválasztás alapja, ahogyan a kegyelem is a természetesre épül, és azt emeli természetfeletti módra. Az értelmes teremtmények ilyen megkülönböztetése a többi teremtménytől – azaz, hogy ők képesek Isten életében és boldogságában részesedni – az alapja az életre rendelésüknek, amelyben bizonyos feltétel mellett részesednek. Ezért kellett őket az üdvösségre alkalmasnak teremteni, mielőtt ténylegesen részesévé lennének. Ily módon – vonja le Arminius a következtetést – a teremtés dekrétumának meg kellett előznie Isten ismeretében az üdvösségre rendelés dekrétumát.³⁹⁶

De nem csak a dekrétumok sorrendjével nem ért egyet, hanem azzal sem, hogy Istenben mi az alapja a dekrétumoknak. Már a disputák tárgyalása során láthattuk, hogy Arminius Isten tulajdonságainak „sorrendjében” az Aquinói által is képviselt modellt

³⁹³ *Ex.Th.Gom.* 39./*Works* III.558.

³⁹⁴ *Ex.Th.Gom.* 42./*Works* III.561.

³⁹⁵ *Ex.Th.Gom.* 10kk./*Works* III.534kk.

³⁹⁶ *Ex.Th.Gom.* 64./*Works* III.579.

követi, mely szerint Isten ismerete megelőzi akaratát.³⁹⁷ S ez határozza meg számára a dekrétumok által helyesnek vélt sorrendjét is. Isten előbb a létezőt ismeri, s aztán rendeli el annak célját, mert – mint Arminius írja – Isten nem szeretheti azt, ami nem létezik legalább elméjében. Mivel a jó úgy ismert, mint a szeretet tárgya, a jó és a létező állnak viszonyban egymással.³⁹⁸ S ez egy újabb fontos érv Gomarussal szemben, hogy a kiválasztás miért nem előzheti meg a teremtés szándékát.

Arminius nem csak a predestináció tárgyalásának módja miatt utasítja el Gomarussal szembe fordított álláspontját, hanem mert hamis és rossz képet fest Istenről. Az az Isten, aki dicsőségét és igazságát többek között a kárhozottakon mutatja be, valójában egy despota. Annak az Istennek az állítása, aki a teremtést a kárhozottak eszközének céljából hívja létre, a legnagyobb gonoszság és ostobaság. S ha Isten olyanoknak parancsolja a hitet, akiknek nem akarja adni, akkor azt követeli, hogy hazugságban higgyenek, s ez nagyon távol áll Isten jóságától.

Arminius pozitív Isten- és világképében Istennek nincs is szüksége arra, hogy dicsőségét és hatalmát ilyen módon nyilvánítsa ki. Nincs szüksége a bűnös emberre ahhoz, hogy akár külső, akár belső dicsőségét illusztrálja, mivel ezt megteheti bölcsessége, jósága és hatalma által. S mint láttuk, önmagában a teremtés munkája ennek legékesebb illusztrációja. A teremtést a kárhozottak céljának tekinteni rossz szándékot feltételez a Teremtő részéről és a legnagyobb gonoszságot jelenti a teremtmény számára. Borzalmas még csak el is gondolni ilyesmit a Teremtőről. Ahogyan az eredeti igazságban való teremtés sem lehet a kárhozottak útja, mivel az Isten jó akaratának jele teremtményei felé, s ebben osztozik egyaránt üdvözült és kárhozott.³⁹⁹ Az elvettetés dekrétumának tárgya ezért nem lehet az egyén általában, csak a bűnös és hit nélküli ember. Arminius emellett azt is határozottan elutasítja, hogy a bűnt az elvettetés eszközének tekintse bárki is, aminek alapján Isten jogosan élhet a kárhozottak ítéletével, amit korábban, a teremtés szándéka előtt eldöntött magában. Ez rosszabb, mint amit a Sátán ki tudott volna találni gonosz elméjében.⁴⁰⁰ Felmerül azonban mindezek után a kérdés az olvasóban, hogy vajon egy ilyen morális érv, amely szerint Isten nem cselekedhet igazságtalanul elegendő érv-e arra nézve, hogy a supralapsarius predestinációtant megingassa? Korábban láttuk, hogy számos teológus kemény erőfeszítéseket tett arra nézve, hogy kiküszöbölje a logikus

³⁹⁷ *Ex.Th.Gom. 56./Works III.572.*

³⁹⁸ „Bonum enim cognitum est objectum dilectionis: et bonum et ens recipiuntur.” *Ex.Th.Gom. 63./Works III.578*

³⁹⁹ *Ex.Th.Gom. 97./Works III.600*

⁴⁰⁰ *Ex.Th.Gom.100./Works III.603.*

következtetést: Isten a bűn oka. S bár a megoldási kísérletek egyike sem tűnt megnyugtatóan elfogadhatónak, még kevésbé biblikusnak, Arminius morális igazságérzete sem ad kellő alapot és érvelési háttérrel a probléma kezeléséhez. Emellett sokkal hatásosabb Arminius azon érve, amely végighúzódik az elemzés egészén: a kiválasztásról és eleve elrendelésről a Szentírás alapján csak Krisztus-központúan lehet beszélni.

III.9. Verklaring

Az ellentét Arminius és Gomarus között nem szűnt meg a következő években sem. 1608-ban Arminius hivatalos beadványt nyújtott be a Holland Egyesült Tartományokhoz, melyben egy találkozó megszervezését kérte az ellene felhozott vádak tisztázása érdekében. A *Verklaring* annak a beszédnek a szövege, amelyet 1608. október 30-án tartott a Legfelsőbb Tanács tagjai előtt.⁴⁰¹

A szöveg 4 nagyobb egységből áll. Az első az ellene felhozott vádak sorolja fel. A második az eleve elrendelésről szóló rész, amely sajátja mellett tárgyalja a supralapsarius és infralapsarius álláspontokat. A harmadik rész további vitatott kérdéseket fejt ki, úgymint a gondviselést, az ember szabad akaratát, Isten kegyelmét, a szentek állhatatosságát, az üdvösség bizonyosságát, a hívők tökéletességét ebben az életben, Krisztus istenségének eredetét, és megigazulás kérdését. Az utolsó, negyedik rész a Belga Hitvallás és Heidelbergi Káté felülvizsgálatának problémáját tárgyalja.

A *Verklaring* stílusa annyiban tér el a korábban tárgyalt írásoktól, hogy itt a védekező hangnem helyett egyértelműen be akarja bizonyítani a hallgatóságnak, hogy a supralapsarius predestinációtant képviselők álláspontja helytelen. S az elszántságot, mellyel a feladathoz lát, csak akkor érthetjük meg, ha tudatosítjuk, hogy Arminius számára ez nem elméleti kérdés. A keresztyén teológia és a hit lényegét érinti.

Már korábban a disputák elemzése során láttuk, hogy Arminius számára a teológia gyakorlati tudomány. Így a teológia művelésének célja nem csak az, hogy Isten lényegéről és munkáiról beszéljen, hanem az is, hogy az ember részéről Isten megfelelő tiszteletét és az iránta való engedelmséget munkálja. Ebben teljesedik be az ember Isten általi rendelése is. Épp e gyakorlati jelleg miatt Arminius számára fundamentális kérdés, hogyan tárgyaljuk a kiválasztás és eleve elrendelés kérdését. Mert ezzel nem csak Istenről, az

⁴⁰¹ Az 1608-as találkozó majd az azt követő események történetét a Dordrehti Zsinatig részletesen feldolgozza: B. Glasius: *Geschiedis der Nationale Synode in 1618 en 1619 gehouden te Dordrecht. I-II.* Engel, Leiden, 1860-61.

ember iránti szándékáról szólunk, de a hitet is építjük. Feltéve, ha a tan jól van előadva. S éppen ez az a pont, amely miatt Arminius a végsőkéig – ez esetben a legfőbb állami fórumig – hajlandó elmenni, mert meglátása szerint a Gomarus által képviselt supralapsarius álláspont (de még az infralapsarius is) ellentmond Isten kijelentésének, s ezáltal Istenről is hamis képet fest, valamint rombolja a hitet.⁴⁰² Talán ez magyarázza azt is, amiért ebben az írásban oly sokszor használja magát a fundamentum szót is, rá akarván világítani arra, hogy ez hitünk lényegét érinti, bár ezt nyilvánvalóan a másik tábor is így gondolta.

Azt is látnunk kell, hogy – amint az a szövegből ki fog derülni – Arminius nem általában a predestinációtant tárgyalja, hanem elsősorban Gomarus álláspontját tartja álságosnak, a református tanítástól és nyugati teológiai hagyománytól idegennek. Ez látszik abból a tényből is, hogy az általa összefoglalt supralapsarius állítások közül több egyértelműen Gomarusnak az eleve elrendelésről szóló nyilvános disputájából származik.

Arminius az általa elvetett álláspont ismertetésével kezdi el magyarázatát, melyet az alábbiakban összefoglalunk.⁴⁰³

1. Isten örök és változhatatlan tanácsa által némelyeket a meg nem teremtett és nem bűnös emberek közül örök életre, másokat örök pusztulásra rendelt, tekintet nélkül igazságukra vagy bűnükre, engedelmességükre vagy engedetlenségükre, pusztán jótetszéséből, hogy kinyilvánítsa igazságát és irgalmát.
2. Isten ezek végrehajtására bizonyos eszközöket rendelt előre örök dekrétuma által, s ezek az eszközök az elrendeltet szükségszerűen a kirendelt célhoz juttatják.
3. Isten három olyan eszközt rendelt el, amely mind a kiválasztás mind az elvettetés dekrétumára vonatkozik: az embernek igazságban, Isten képére és hasonlatosságára való teremtése; Ádám bűnbeesésének megengedése vagy Isten rendelése, hogy az ember vétkezzen; az eredeti igazságosság és istenképűség elvesztése.
4. Ha nem teremtette volna meg az embert, nem lett volna kinek örök életet ajándékozni vagy örök halált elrendelni. Ha nem teremtette volna őket igazságban és szentségben, maga lett volna a bűn oka. Ha nem maguktól vétkeztek volna, nem lett volna helye az igazság és irgalom kinyilvánításának.

⁴⁰² A vallásnak és predestináció tannak a lényegi kapcsolatát kiemeli den Boer is. *Duplex amor Dei*. 155.

⁴⁰³ *Verklaring* 63-69./ *Works* I/2 614-617.

5. A kiválasztás dekrétumának eszközei: Krisztusnak, mint Közbenjárónak és Szabadítónak az eleve elrendelése, akinek érdemeiért a kiválasztottak részére – és csak az ő részükre – az elveszett igazságot és életet kiérdemeli és megossza; a hitre való elhívás külsőleg az Ige által, belsőleg a Szentlélek által oly hatékonysággal, hogy a kiválasztott nem tehet mást, csak hogy engedelmeskedik; az állhatatosság ajándéka.
6. Az elhívás és állhatatosság eszköze csak a felnőttek számára adatik. Istennek van egy rövidebb útja is az üdvösségre a hívők és szentek gyermekei számára, akik a felnőttkor elérése előtt haltak meg és a kiválasztottakhoz számíttatnak (amiket csak Isten ismer). Őket Krisztusnak, Megváltójuknak adja, hogy vére és Szentlelke által megmentse őket tényleges hit és a hitben való állhatatosság nélkül.
7. Az elvettetés eszköze minden elvetett számára közös: a bűnben hagyás, mivel nem kapják meg azt a kegyelmet, amely elégséges és szükséges az üdvösséghez. Ez két részből áll: Isten nem akarja, hogy Krisztus értük is meghaljon; nem akarja, hogy Krisztus Lelkében részesedjenek.
8. Csak némely elvetett sajátja a megkeményedés eszköze, amely a felnőttekkel esik meg, vagy, mert gyakran és súlyosan vétkeznek Isten törvénye ellen vagy mert ellenállnak az evangéliumnak.

Arminius az előbbi 8 pont alapján a kilencedikben egy kvázi következtetést von le a tan egészére nézve:

9. Isten kiválasztásának és elvettetésének dekrétumából, valamint az ehhez szükséges eszközök rendeléséből következik, hogy a választottak szükségszerűen üdvözülnek, és nem veszhetnek el; az elvetettek szükségszerűen elkárhoznak, és nem üdvözülhetnek.⁴⁰⁴

Arminius a nyolc állítást, amely megállapítása szerint sok hamisságot és ellentmondást tartalmaz, a következőkben még 4 pontban ismét összefoglalja.

1. Isten abszolút módon és pontosan eldöntötte, hogy bizonyos embereket – tekintet nélkül igazságosságra vagy bűnre – irgalmasságából és kegyelméből üdvözít, másokat igazságosan kárhoztat.

⁴⁰⁴ „Wt dit beslyut der verkiesinghe ende verweringhe Godes ende uyt dese bedieninghe der middelen tot uytvoeringhe van beyden dienende volght dat de vercorene nootsaeckelijck salich worden, also datse niet moghen verloren gaen; ende dat die verworpene nootsaeckelijck verdoemt werden, also datse niet moghen salich worden...” *Verklaring* 68./ *Works* I/2 617.

2. Hogy ezt a korábbi tanácsát végrehajtsa, Isten Ádámot – és benne minden embert – az eredeti igazságosság állapotában teremtette meg és úgy rendelte, hogy vétkezzenek és kiérdemeljék az örök kárhozatot.
3. Akiket Isten üdvözíteni akar, azokat az üdvösségre rendelte és hozzá az eszközöket, ti. a Krisztusban való hitet és az ebben való állhatatosságot.
4. Akiket abszolút akarata által kárhozatra rendelt, azokkal kapcsolatban eleve elrendelte, hogy tőlük az üdvösséghez szükséges és elégséges kegyelmet megtagadja, így lehetetlen hinniük és üdvözülniük.⁴⁰⁵

Saját álláspontjának kifejtése előtt Arminius 20 pontban összegzi, miért elfogadhatatlan a korábban vázolt álláspont, amelyet a következőkben röviden összefoglalunk.⁴⁰⁶

1. A supralapsarianus álláspont nem lehet a keresztyénség és üdvösség fundamentuma. A keresztyénség alapja ugyanis Istennek az a dekrétuma, mely által Krisztust arra rendelte, hogy Megváltója és Feje legyen azoknak, akik üdvözülnek. Ez a tanítás azonban nem Istennek a Krisztusban való jó tetszésének dekrétuma, s nem lehet a bizonyosság alapja sem, hisz az azon a reménységen nyugszik, hogy a hívők üdvözülnek.
2. Ez a tan nem tartalmazza az evangéliumot, amely részben a megtérésre és hitre való parancs, részben a bűnök bocsánatának és az örök életnek az ígérete. Ezzel szemben ez a tanítás Isten rejtett dolgairól szól, és nem beszél arról, milyen embert rendel üdvösségre Isten.
3. Arminius szerint egyetlen egyetemes vagy helyi zsinat sem fogadott el az első 600 év alatt ilyen predestinációtant, még azok sem, amelyek a pelagiánus eretnekséget elítélték.
4. Az első hat évszázadban az egyháznak egyetlen doktora vagy teológusa sem helyezte előtérbe vagy helyeselte ezt a fajta tanítást.
5. Arminius szerint mindez azonban nem csak a korai egyház tanításával, de még a református hitvallásokkal sem egyezik. A hitvallások többsége emellett csak esetlegesen említi a kérdést, leginkább a II. Helvét Hitvallás foglalkozik vele.
6. Ezek után Arminius a két, Németalföldön elfogadott hitvallás – Belga Hitvallás és Heidelbergi Káté – mérlegére helyezi a supralapsarianus tanítást. A Belga Hitvallás Arminius szerint nem tanítja azt, hogy az ember szükségszerűen vétkezett volna, s a

⁴⁰⁵ *Verklaring 70./ Works I/2 618.*

⁴⁰⁶ *Verklaring 71-96./ Works I/2 618-644.*

16. fejezet is, amely a örök kiválasztást tanítja, Krisztusban való kegyelmi kiválasztásról szól.⁴⁰⁷ A Heidelbergi Káté 20. kérdés-felelete alapján megjegyzi, hogy ott sincs arról szó, hogy Isten abszolút módon rendelte volna az embereket üdvösségre, az 54. kérdés felelete pedig egyértelműen a hívőket tekinti az üdvösségre rendeltéknek.
7. A supralapsarius tanítás ellentétben áll Isten természetével, ti. bölcsességével, igazságával és jóságával, mert ezek szerint Isten olyan végre rendel valakit, ami nem jó. Az abszolút akarat hangsúlyozása pedig azt jelenti, hogy Isten jobban szereti a választottakat, mint az igazságot, emellett a legnagyobb rosszat akarja teremtményeinek.
 8. Arminius szerint ez a tanítás az ember természetével is ellentétes. Hisz ha arra volt rendelve, hogy bűnt kövessen el, ez ellentmond annak, hogy Isten képmására teremtett, szabad akarral.
 9. Teljességgel ellentmond ez a predestinációnak a teremtésnek, mint olyannak, mert az a jó közlése. Ez álláspontot képviselők számára azonban a teremtés a bűneset és az elvettetés eszköze. Ezt az ellenmondást Arminius szerint még a következő érvek is alátámasztják: az elvettetés a gyűlölet aktusa; a teremtés Isten tökéletes munkája, amely által kinyilvánította bölcsességét, jóságát és mindenhatóságát, ezért nincs is alárendelve valamilyen célnak; Istennek minden olyan tette, amely a teremtmény elítélésére irányul az ő idegen munkája, a teremtés azonban Isten tulajdona; ha a teremtés az elvettetés eszköze, akkor az elvettetést jobban akarta, mint a teremtést; a teremtés nem lehetett az elvettetés eszköze, mivel az embernek hatalmában volt, hogy engedelmeskedjen Istennek és ne kövessen el bűnt.
 10. Ez a tanítás ellentétes az örök élet természetével, mert csak azok Isten fiai, akik hisznek.
 11. Szemben áll az örök halál természetével is, mert azt a Szentírás a bűn zsoldjának nevezi. Ezért nem rendelhetett Isten senkit örök halálra abszolút dekrétumával, tekintet nélkül a bűnre.

⁴⁰⁷ A Belga Hitvallás 16. cikkelye így szól az eleve elrendelésről: „Hisszük, hogy mindeközben Ádám egész nemzetsége az első ember vétke miatt ily módon romlásra és pusztulásra jutott, Isten feltárta, milyen is ő valójában: irgalmas és igazságos. Irgalmas, mert a pusztulástól megszabadítja és megőrzi azokat, akiket örök és változhatatlan tanácsából kiválasztott és elkülönített a mi Urunk Jézus Krisztusban, egyedül az ő ingyen jóságából, tekintet nélkül cselekedeteikre. Igazságos, mert a többieket meghagyta a bukásban és a pusztulásban, amelybe önnön magukat juttaták”. *Belga Hitvallás*. Koinónia, Kolozsvár, 1998.31. Arminius joggal hivatkozik e definícióra az eleve elrendelés és Krisztus összefüggése kapcsán, ám azt is látnunk kell, hogy a hitvallás szövege nem tesz említést a hit feltételéről. S így a hitvallás egy, a bűnesettel számoló, de mégiscsak Isten abszolút dekrétumaként definiálja a predestinációt.

12. Összeegyeztethetetlen a bűn természetével egyrészt mivel a bűnt engedetlenségnek nevezi a Szentírás, amit nem lehet olyanokra alkalmazni, akiket Isten dekrétuma rendel a bűnre. Másrészt a bűn a kárhozat megérdemelt oka. Ha pedig ok, akkor nem lehet eszköz, amely által Isten végrehajtja az elvettetés dekrétumát.
13. E tanítás Arminius szerint ellentmond a kegyelem természetének. A kegyelem nem semmisíti meg az ember szabad akaratát, hanem a megjavítja a megromlott akaratot és jó irányba tereli. Az ApCsel 7,51 tanúsága szerint pedig a kegyelemnek ellent lehet állni.
14. A supralapsarius predestináció megsérti Isten dicsőségét, Őt tévén meg a bűn szerzőjévé azáltal, hogy: abszolút módon rendelte, hogy dicsőségét büntető igazságosságban és irgalmában mutassa ki; az embernek bűnbe kell esni e tanítás szerint; Isten megtagadta az embertől azt a kegyelmet, amely megakadályozta volna a bűnbeeséstől; amennyiben a dekrétum elkerülhetetlen cselekedetre ösztönöz. Ezt Arminius szerint úgy próbálják legitimálni, hogy amit Isten tesz, az nem bűn.
15. Az említett predestinációtan teljességgel kizárja Krisztust a predestináció dekrétumából, mert az ember előbb rendeltetik az üdvösségre, minthogy Isten Krisztust megváltóul rendelte volna. Emellett tagadja, hogy Krisztus érdemszerző oka lenne az üdvösségnek, s alárendelt okká teszi arra nézve, ami már eleve elrendeltetett.
16. Káros ez a tanítás Arminius szerint az ember üdvösségére nézve is. Aki elkerülhetetlen szükségszerűség által vétkezik, annak nincs büntudata és meg sem bánhatja.
17. Megfordítja Krisztus evangéliumának rendjét. Az evangélium szerint Isten engedelmességet és hitet követel az ember részéről és az örök élet ígérését adja, ha megtér. A supralapsarianusok szerint azonban Isten előbb az üdvösségre rendel, aztán ellenállhatatlan módon ajándékozza a hitet ehhez.
18. Ez a tanítás Arminius szerint ellentétben áll az evangélium szolgálatával a következők miatt: az ember így nem lehet Isten szolgatársa; az evangélium szolgálatát az ítélet eszközévé teszi; az elvetetteknek kiszolgáltatott keresztség semmit nem pecsétel meg; akadályozza a nyilvános imádságokat; a lelkipásztorokat és tanítókat hanyaggá teheti, hisz úgysem tehetnek semmit érdemben senkiért sem.
19. Teljességgel kifordítja e predestináció tan általában a vallás és különösképp a keresztyén vallás alapjait. A vallás alapja általánosságban Isten kettős szeretete: az

igazság és az értelemmel megáldott teremtmény iránti szeretete. E két szeretet kölcsönhatásban áll egymással. A teremtmény iránti szeretet nem jöhet létre, csak ha az igazság iránti szeretet ezt megengedi. Isten elítéli az embert a bűnért, de szereti, mint teremtményét, s eszerint akit elítél, azt bűne miatt teszi, és azokat szabadítja meg, akik elfordulnak a bűntől. A supralapsarius álláspont azonban megfordítja mindezt, s Isten szeretetét igazsága elé helyezi.

A keresztyén vallás is Istennek e kettős szeretetére épül. Isten igazság iránti szeretete Krisztusban mutatkozik meg, mert nem lehet a bűnt más módon jóvátenni, csak Fiának vére és halála által. A bűnösök iránti szeretete pedig abban mutatkozik meg, hogy Fiát adja értük és szabadítótá teszi azok számára, akik engedelmeskednek neki. Az abszolút elvettetés gondolata pedig szemben áll Krisztus tökéletes elégtételének gondolatával.

20. Utolsó kritikai megjegyzése Arminiusnak az, hogy az abszolút kettős predestináció tanát a keresztyén tudósok többsége régen és most is elutasította. Luther és Melancton ugyan egykor maga is tanította, végül mindketten elutasították, ahogyan tették azt a római katolikusok és az anabaptisták is.

A fentiekben megfogalmazott kritika híven tükrözi Arminiusnak azt az álláspontját, amely korábbi írásaiban is megfogalmazódott és ami szoteriológiával, Istentannal, valamint a teremtés és gondviselés tanításával kapcsolatos megfontolásainak eredménye volt. E következtetések közül kiemelkedik három fontos szempont. Egyrészt Isten természetének illetve tulajdonságainak milyen etikai következményei és határai vannak Isten cselekedeteire nézve. Másrészt, a teremtés nem lehet az ítélet feltétele, s ez kapcsolódik az első szempontban említett isteni természethez. Végül egy nagyon fontos szempont, hogy az üdvösségre való kiválasztás definíciójából nem hiányozhat az Atya és a Fiú közötti üdvszövetség, s ebből következően annak a feltételnek az említése, hogy az a Krisztusban hívőkre vonatkozik.⁴⁰⁸ Ez természetesen a kiválasztottak és elvetettek esetében

⁴⁰⁸ A *pactum salutis* és a Krisztusban hívők viszonyának hangsúlyozása a kiválasztás dekrétumában nem csak azért lényeges, mert az üdvösség munkáját teljes egészében szentháromsági alapokra helyezi, hanem azért is, mert ez lehetőséget nyújthatott volna reformatori kiválasztástan gyakran túlhangsúlyozott individualista aspektusának ellensúlyozására. Heidelbergi Káté megfogalmazásával, a „kiválasztott *gyülekezet* egybegyűjtése” összhangban áll azzal, ahogyan az ószövetségi nép a kiválasztás fogalma és a hozzá kapcsolódó ígéret által értelmezte önmagát és történelmét. Az egyén kiválasztása elválaszthatatlan volt a nép kiválasztásától, ugyanakkor Isten munkájának történetiségét is jobban hangsúlyozta. W. Pannenberg szerint az, hogy a reformáció korabeli és az azt követő teológiai gondolkodásban Isten munkájának történelmi aspektusa elveszítette korábbi jelentőségét, az az absztrakt és individualista kiválasztástanak köszönhető. W. Pannenberg: *Human Nature, Election and History*. The Westminster Press, Philadelphia, 1977, 46k. Pannenberg véleménye kétségtelenül igazolható az individualitás tekintetében. Már Augustinustól kezdve a kiválasztás és eleveelrendelés tárgya az egyes ember. Ugyanakkor, ahogyan Augustinus az Egyháznak, mint

is a bűn realitását feltételezi. Mindez nem jelenti azt, hogy Arminius az infralapsarius álláspontot elfogadható magyarázatnak tekintette volna.

A supralapsarius tanítás kritikája után Arminius még két másik álláspontot vizsgál meg, amelyekkel kapcsolatban arra a megállapításra jut, hogy a probléma megoldásához ezek sem visznek közelebb.

Az első álláspontot⁴⁰⁹ – mely leginkább Aquinóiéra hasonlít – a következő módon foglalhatjuk össze: Isten örök és változhatatlan dekrétuma szerint úgy döntött, hogy az emberiség egy kisebb részét kegyelmében és dicsőségében részesíti. Jó tetszése szerint a nagyobb részt meghagyta saját természetében, amellyel az ember képtelen bármi természetfelettire és nem adta meg nekik természetfeletti kegyelmét, mely által megerősítenének és helyreállítatnának. A predestináció így kiválasztást jelent, megkülönböztetve az elvettetéstől. A különbség a végcél és az eszközök tekintetében van. A végcél az üdvösség, az eszközök tekintetében az embert Ádámban vétkesnek kell tekinteni.

A végcél dekrétumának két lépcsője van: Isten előre tudása (*voorwetenheyt*), mely által előre ismerte az eleve elrendeltek; előre rendelés (*voorordeninghe*), amellyel előre rendeli az üdvösségét azoknak, akiket eleve ismert.

A predestináció eszközei: maga Krisztus; elhívás a Krisztusban való hitre és megigazítás; állhatatosság ajándéka.

Az elvettetés kettős aktusa az elkerülés (*voorbygangh*) és eleve kárhoztatás (*voorverdoemenisse*). Az előre kárhoztatás mindent megelőz, de nem az okok – ti. a bűn – előre ismerete által. A kárhoztatás eszközei az igazságos elhagyás és megkeményítés.

A második álláspont⁴¹⁰ – mellyel Arminius Augustinusra gondolhatott – a következőképp foglalható össze: mivel Isten önmagában öröktől fogva eldöntötte, hogy bizonyos embereket kiválaszt és elveti a többit, úgy tekintett az emberi nemre, mint teremtettre és bukottra. Ebből a bűnös tömegeből ment meg némelyeket kegyelem által, kinyilvánítva irgalmát. Az eszközök ugyanazok, mint a korábban tárgyalt, supralapsarius tanításnál, a különbség csupán annyi, hogy itt a bűneset alkalom (*occasie*) a predestináció szempontjából.

Isten városának a kategóriájával a kiválasztást nagyon is történetivé teszi, úgy Kálvin és az dordrehti atyák számára is a Krisztusban való kiválasztás és az üdvösség útjának elrendelése nem jelentett mást, mint Isten szabadító és gondviselő munkáját az egyén és a közösség történetében.

⁴⁰⁹ *Verklaring* 97-99. /*Works* I/2 645k.

⁴¹⁰ *Verklaring* 100. /*Works* I/2 646.

E két utóbbi tanításnak az elsővel való összehasonlítása kapcsán Arminius megjegyzi, hogy utóbbiak esetében is probléma az, hogy a bűnesetet eszközként kezeli egy, azt megelőző dekrétum végrehajtásához. Ennek a megállapításnak az alapja szerinte abban látható, hogy Isten nem adja meg a szükséges kegyelmet bizonyos embereknek, amely által a bűnnek ellenállhatnának, így a bűn és az abban való megmaradás elkerülhetetlen számukra. S bár korábban a *Collatio*-ban még elfogadhatónak tartotta Augustinus álláspontját, most már egyértelműen nem tekinti járható útnak.

E. Dekker szerint Arminius kritikáját két fő gondolati motívum határozza meg. Ez első ezek közül, hogy az említett predestinációs modellek nem biztosítanak teret az emberi akaratnak.⁴¹¹ Ez látszik a bűn elkerülésének lehetetlenségében, a kegyelem ellenállhatatlanságában, stb. S bár e megállapítással nehéz vitatkozni, azt azért meg kell jegyezni, hogy Arminius számára az ember akaratszabadságnak itt nem önmagában van fontossága. Semmiképp sem szeretne egy pelagiánus tanítás mellett kardoskodni, s az ilyen jellegű vádakot mindig hevesen el is utasította. Az emberi szabadságnak – a másodlagos okok szintjén – hangsúlyozására azért van szükség Arminius szerint, mert másképp Isten lesz a bűn oka és szerzője, s ez számára az egyik legfelháborítóbb, legistentelenebb következtetés. S erre a szándékra utal a közbeeső tudás gondolatának becsempészése is a dekrétumok közé. S így az ember szabadságának hangsúlyozására a tiszta Istantan megőrzése szempontjából van szükség.

A másik, Dekker által említett motívum a predestináció és a többi dekrétum viszonyának helytelensége, amely úgy Krisztust, mint a teremtést a predestináció eszközévé teszi és felcseréli az igazság és szeretet sorrendjét is Istenben, amely megint csak egy helytelen Istantanhoz vezet.

Arminius saját tanítását az ember megváltásáról és üdvösségéről 4 pontban foglalja össze.⁴¹²

1. Isten első meghatározott és abszolút dekrétuma a bűnös ember megváltását illetően, hogy elrendelte Fiát, Krisztust Közbenjárónak, Szabadítónak, Üdvözítőnek, Papnak és Királynak, aki halálával eltörli a bűnt, engedelmességével üdvösséget szerez, és hatalma által közli azt.⁴¹³

⁴¹¹ E. Dekker: 225k.

⁴¹² *Verklaring* 104-106. /*Works* I/2 653.

⁴¹³ „Het eerste precijns ende absoluyt decreet Godes, om den sondighen mensche salich te maecken, is, dat hy besloten heeft zijnen sone Jesum Christum te stellen tot eenen Middelaer, Verlosser, Salichmaecker, Priester ende Coninc, die de sonde deur zijnen doot te niete doe, de verlorene salicheyt door zijne ghehoorsaemheydt verwerve, ende deur zijne cracht mededeele.” *Verklaring* 104. /*Works* I/2 653.

2. A második meghatározott és abszolút dekrétuma Istennek az a döntése, hogy aki megtér és hisz, kegyelemmel fogadja, ezeket a végig megőrizvén, üdvözítse a Krisztusban, Krisztusért és Krisztus által, hagyja azonban a bűnben és a harag alatt minden meg nem térőt és hitetlent, így kárhoztassa őket, mint Krisztustól idegeneket.⁴¹⁴
3. A harmadik dekrétuma Istennek az, mellyel elhatározta, hogy a megtéréshez és hithez szükséges, elégséges és hatékony eszközöket igazgassa; mely igazgatás Isten bölcsessége által történik, amely által tudja, mi illik bölcsességéhez és szigorához, valamint igazsága által, mely által kész követni és megtenni azt, mit bölcsessége előír.⁴¹⁵
4. Ebből következik a negyedik dekrétum, hogy bizonyos személyeket üdvözítsen és elkárhoztasson; amely Isten előre tudására támaszkodik, mely által öröktől fogva tudja, hogy az eszközök kormányzása nyomán, amelyek a megtérést és hitet szolgálják, mely személyek fognak megelőző kegyelme által hinni, utólagos kegyelme által a hitben megmaradni, és kik azok, akik nem fognak hinni és a hitben megmaradni.⁴¹⁶

Arminius 4 pontja jól tükrözi, hogy szerinte mi a keresztyén vallás lényege, s hogyan kell azt úgy tanítani, hogy megnyilvánuljon evangéliumi jellege és építse, buzdítsa a hitet. Láttuk, hogy ebben Arminius számára prioritás Krisztus kiválasztásának és megváltói munkájának hangsúlyozása. Clarke egyenesen Arminius legkrisztocentrikusabb kijelentésének nevezi, amit valaha is predestináció kapcsán tett.⁴¹⁷ Ő az eleve elrendelés fundamentuma. A kiválasztás Krisztusban, Krisztusért és Krisztus által történik. Ennek hangsúlyozását azért is tartjuk fontosnak, mert ez nagyban ellensúlyoz egy olyan értelmezést, mely szerint Arminius az ember hitdöntésétől tenné függővé az eleve elrendelés kiemenetelét. Ezzel szemben azt látjuk – és itt tényleg fontos a sorrend –, hogy

⁴¹⁴ „Het tweede precijs ende absoluyt decreet Godes is, dat hy besloten heeft, de ghene die hen keeren ende ghelooven, in ghenade te ontfangen, ende deselve volherdende, salich te maken in Christo, om Chriti wille, ende deur Christum, ende de onbekeerlicke, ende ongheloovige, inde sonde ende onder den toorne te laten, ende te verdoemen, als vreemt van Christo.” *Verklaring*.104. /*Works* I/2 653.

⁴¹⁵ „Het derde decreet Godes is deur welcke hy voorghenomen heeft de middelen ter bekeeringhe, ende gheloove noodich, ghenoechsaem, ende crachtich, te beleyden; welcke beleydinghe gheschiet naer de wijsheydt Godes, deur welcke hy weet, wat zijne barmherticheyt, ende strengicheyt betaemt, ende naer zijne rechtveerdicheyt, deur welcke hy bereyt is zijner wijsheydt voorschrijft te volghen, ende uyt te voeren.” *Verklaring*.104. /*Works* I/2 653.

⁴¹⁶ „Hier uyt volcht het vierde besluyt, om sekere bysondere persoonen salich te maken, ende te verdoemen; welcke besluyt stuent op de voorwetenheydt Godes, deur welcke hy van eeuwichheydt geweten heeft, welcke persoonen volgens sodanige beleydinge der middelen, tot bekeeringhe ende gheloove dienstich, deur sijne voorcomende genade, souden gelooven, ende deur de navolgende genade souden volherden, ende ooc welcke niet souden ghelooven ende niet volherden. *Verklaring*.106. /*Works* I/2 653.

⁴¹⁷ F.S. Clarke:158.

az üdvösség első renden Istennek Krisztust kiválasztó és Megváltóként elrendelő tanácsának függvénye. Emellett hangsúlyos, hogy az első két dekrétum Isten meghatározott és abszolút döntéséről beszél, amely tehát független az emberek akciójától vagy reakciójától. Isten Krisztusban a bűnnel szemben cselekszik, elsősorban igazságosságának megfelelően. S mivel nem az egyes ember bűne miatt rendeli Krisztust, hanem a bűn miatt, ezért áldozatának érdeme is univerzális.

A predestináció Arminius olvasatában egyértelműen kettős.⁴¹⁸ Ám az üdvösséghez szükséges eszközök egyikét – az elégséges kegyelmet – minden ember, kiválasztott és elvetett egyaránt kapja. S bár a szabad elutasítás lehetősége első látásra az ember kezében van, ez Arminius szerint mégsem sérti Isten szuverenitását. Isten a közbeeső (előre) tudást összekapcsolja az általa rendelt eszközökkel, s így végső soron az Isten által választott ember lesz hívővé és üdvözőül. A Krisztusba vetett hit megmarad az Atya szuverén ajándékának a Lélek által.

⁴¹⁸ Arminius saját tételeinek elemzése alapján Lőrincz Istvánnak a Dordrecht Kánonok előszavában tett megjegyzését, mely szerint „Arminius Isten jóságának és könyörületének a megsértését látta a predestináció tanban”, félrevezetőnek és pontatlannak kell tekintenünk. Helytállóbb az a megállapítás, hogy Arminius Isten igazságának integritását óvta annak érdekében, hogy semmilyen ok-okozati összefüggés ne álljon fel Isten akarata és a bűn között. *Dordrecht Kánonok*. Koinónia, Kolozsvár, 2000,6.

IV. A Remonstrancia és a dordrehti zsinat állásfoglalása a predestináció és Krisztus viszonyáról

IV.1. Arminius teológiájának adaptációja a Remonstranciában

Arminius nem érthette meg a közte és Gomarus között zajló vita lezárását. 1609. október 19-én hunyt el. Az eredetileg akadémia keretek között zajló vita azonban már rég túlnőtt önmagán, s ennek az egyik fél halála sem vetett véget. 1610 januárjában Uitenbogaert vezetésével mintegy 40 lekipásztor gyűlik össze és Arminius álláspontjának védelmeként megfogalmazzák a *Remonstrancia* 5 tételét. G.J. Hoenderdaal a *Verklaring* előszavában fontos tényként említi meg, hogy az 5 tétel sok helyen szó szerint megegyezik Arminius említett művében tett kijelentéseivel.⁴¹⁹ Ennek ellenére mind K.D. Stanglin, mind W. den Boer óv attól, hogy egyszerűen egyenlőségjelet tegyünk Arminius és a remonstránsok közé.⁴²⁰ Ezt még akkor sem lehetne megtenni, ha Arminius nagy vonalakban egyet is értene az 5 tételben foglaltakkal. Mire ugyanis a vita eljut a dordrehti zsinatig, megszűnik az a kontextus, amelyben Arminius a maga kritikai megjegyzéseit megfogalmazta. S ez a kontextuális eltolódás jól látszik magából az 5 tézisből, hisz a hangsúly arról, hogyan rendelte Isten öröktől fogva Krisztust és a benne hívőket az üdvösségre, áttevődik oda, hogyan hat és mit eredményez e megelőző kegyelem által ébresztett hit a hívő emberben, s tekinthető-e a hit a hitetlenség a kárhozatra rendelés okának.⁴²¹ Ennek ellenére Arminius érvelésének számos motívumát viszont látjuk a remonstránsoknál.

⁴¹⁹ *Verklaring* 38.

⁴²⁰ K.D. Stanglin: *Arminius on the Assurance of Salvation*.112. W. den Boer: *Duplex Amor Dei*. 210. Hoenderdaal szerint a különbség már Arminius és közvetlen utódja, Episcopus között is látható. Míg előbbinek az Istent, utóbbinak az antropológia az, amelynek keretében a predestináció problémája felmerül. G.J. Hoenderdaal: *Arminius en Episcopus*. In: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*. LX/2 (1980). Brill, Leiden.216.

⁴²¹ A remonstranciában Arminiustól átvett mondatok többsége nem a predestináció 4 dekrétumából átvett idézet, hanem azokból a konklúziókból, amelyek Arminius szerint saját álláspontjából következnek.

A *Remonstranciát* a két tábor képviselői először 1611-ben vitatják meg a Hágai Konferencián.⁴²² A következőkben a *Remonstrancia* első és második pontjával kapcsolatos vitát foglaljuk össze, mely témánk szempontjából releváns.⁴²³

A remonstránsok elfogadhatatlannak és borzalmasnak tartják az abszolút dekrétum tanítását, legyen az supra- vagy infralapsarius modell. Érveik nagyban megegyeznek Arminiuséval: ellentmond Isten természetének és igazságosságának, Istent teszi a bűn okává, nem tisztázza Krisztus és hit szerepét az eleve elrendelésben. A saját maguk által megfogalmazott első tétel is nagy mértékben összecseng Arminius *Verklaring*-ban kiadott állásfoglalásának első pontjával: Isten örök és változhatatlan tanácsával Jézus Krisztusban, Fiában, a világ alapjainak vettetése előtt eldöntötte, hogy a bukott emberi nemzetségből Krisztusban, Krisztusért és Krisztus által üdvözíti azokat, akik a Szentlélek kegyelme által Fiában, Jézusban hisznek, és ugyanabban a hitben és engedelmisségben a kegyelem által mindvégig megmaradnak; a meg nem térőket és hitetleneket a bűnben és a harag alatt hagyja, és mint Krisztustól idegeneket kárhoztatja.⁴²⁴

Az üdvözítés és kárhoztatás valamely körülményhez, feltételhez kötése tehát fontos szempont a remonstránsok számára. Ez teremti meg a keretét Isten igazságos cselekvésének, s ezért nem lehet a kiválasztás feltétlen. Különösen érzékenyen viszonyultak az elvettetés kérdéséhez, mert ha Isten az embert abszolút módon az előzőleg elkövetett bűn(eset) tekintetbe vétele nélkül választja ki a kárhozatra, a legnagyobb igazságtalanságot követné el. Lényeges aspektus tehát a remonstránsok számára, hogy Isten cselekvését valamilyen, Benne levő, Önmaga természetével megegyező morális mérce határozza meg, s ez a cselekvéshez bizonyos feltételeket rendel.

A kontra-remonstránsok tábora azonban gyakorlatilag az alapvetésekkel sem tud egyetérteni. Azon kívül, hogy ők is a bűnös embert tekintik a predestináció tárgyának – láthatólag már itt eltávolodva Gomarus álláspontjától – a hangsúlyok egészen máshová esnek. A kiválasztás feltétlenségét számukra a bukott ember teljes tehetetlensége támasztja alá.⁴²⁵ A bűnös ember magától nem tud megtérni, hinni – bár ezt a következtetést a remonstránsok is boldogan aláírták volna. Véleményük szerint azonban, amikor a remonstránsok azt állították, hogy Isten a „hitre való tekintettel” rendeli a kiválasztottakat

⁴²² A Hágai Konferenciával kapcsolatban lásd H.C. Rogge: *Johannes Wtenbogaert en zijn tijd*. Amsterdam, 1874. II.70-102. P.J. Wijminga: *Festus Hommius*. Leiden, Donner, 1899. 104-122. W. den Boer: *Duplex Amor Dei*. 207-272.

⁴²³ A remonstránsok 5 tételével kapcsolatban lásd még: M.D. Williams: The Five Points of Arminianism. In: *Presbyterion*. 30/1 (2004).11-36.

⁴²⁴ *Verklaring*. 38.

⁴²⁵ W. den Boer: *Duplex Amor Dei*. 218.

az üdvösségre, akkor a hitet, mint feltételt egyszerűen a cselekedetek helyére állították, s ezzel az embertől tették függővé az üdvösséget. Ezzel pedig elveszik Isten dicsőségét és az emberek egyetlen vigasztalását. Ezért állítják, hogy a hit a kiválasztás gyümölcse.⁴²⁶

Egy másik fontos szempont is felmerül az elvettetés kérdése kapcsán. Bár a kontra-remonstránsok nagyon óvatosan fogalmazva az elvettetés aktusát úgy írják le, mely során Isten elmegy a bűnös ember mellett és igazságos ítélete által meghagyja bűnében, a kárhoztatásnak nem oka a bűn. S ezt a következtetést az a három érv sem ellensúlyozza, amelyet felhoznak Isten igazsága mellett: 1. Isten senkit nem akar elítélni a bűn miatt; 2. az emberek szabadon követik el a bűnt, és bár másképp nem tehetnek, Isten senkit sem kényszerít rá; 3. Isten teljességgel igazságos, azonban igazsága számunkra felfoghatatlan és ismeretlen.⁴²⁷ Úgy tűnik, mindkét tábor azt állítja, hogy Isten igazságosságának mércéje Istenben magában van, az olvasónak mégis az a benyomása támad, hogy az érvek elbeszélnek egymás mellett.

A *Remonstrancia* 2. pontja az elsőből következően Krisztus kiengesztelő munkájának univerzális jellegét tárgyalja: Jézus Krisztus a világ Megváltója, minden emberért meghalt; a kereszthalál által a kiengesztelést és a bűnök bocsánatát megszerezte; senki sem részesülhet a bűnök bocsánatában, csak a hívők.⁴²⁸

A remonstránsok számára a predestináció krisztológiai alapvetésű definíciójából logikusan következik Krisztus váltságának univerzális volta. Krisztus a predestináció fundamentuma: Őbenne, Őmiatta és Őáltala választ ki Isten az üdvösségre. Ő az eleve elrendelés kezdete, – s mint mondhatni első kiválasztott – a szükséges kiengesztelés elrendelt szerzője. Krisztus nélkül nincs kiválasztás. S mivel Őt előbb rendeli el Isten örök dekrétuma által, mint a benne kiválasztottakat, ezért a remonstránsok számára magától értetődő, hogy a kiengesztelés teljes és általános. Krisztus eleget tett a bűnért, kiengesztelte Isten igazságát, hogy szeretettel fordulhasson az emberhez és könyörülhessen rajtuk. Arminiushoz hasonlóan Isten kettős szeretetére hivatkoznak, bár ahogy den Boer megállapítja, más értelemben teszik azt. Isten szeretete első renden a bűnös ember felé irányul. Ez Arminiusnál még Isten saját igazsága volt, bár kétségtelen a remonstránsoknál is Isten általános szeretete szorosan összekapcsolódik a megváltás elrendelésével. Isten második szeretete már konkrétan a hívők felé fordul.⁴²⁹

⁴²⁶ W. den Boer: *Duplex Amor Dei*. 220.

⁴²⁷ W. den Boer: *Duplex Amor Dei*. 219.

⁴²⁸ *Verklaring*. 39.

⁴²⁹ W. den Boer: *Duplex Amor Dei*. 229.

Krisztus elégtétele eredmények végtelen jellegét támasztja alá szerintük az is, hogy Isten arra az üdvösségre hívja el az embereket, amit Krisztus szerzett meg. Ha nem lenne univerzális az ígéret, Isten valótlan állítana.

A kontra-remonstránsok azonban óvakodnak Krisztust a predestináció fundamentumának nevezni. Isten Krisztus által választ ki, így tulajdonképp Krisztus az, aki választ. Másrészt mivel Krisztus érdemei és a hit a kiválasztásban eszközként jelenik meg, ezért Őt az üdvösség – de nem a predestináció – fundamentumának kell nevezni. A megváltás általános jellegének pedig épp az mond ellent, hogy az nem általános hatékony. Még az Ige hirdetése sem ér el mindenkit. A megtérés és a hit pedig még kevesebbeknél mutatkozik, ez pedig azt jelenti, hogy Krisztus megváltói halála ténylegesen korlátozott. Ellenkező esetben azt kellene mondani, hogy Krisztus halála nem volt elég erős, hogy Isten tanácsát végrehajtsa, ez pedig elfogadhatatlan következtetés.⁴³⁰

A korlátlan elégtétel és a korlátozott kiválasztás közötti feszültséget a remonstránsok azzal oldják fel, hogy különbséget tesznek a kiengesztelés megszerzése és a tényleges tulajdonítás között. Az előbbi mindenkié, utóbbi a hívőké. S valóban, ha az Arminius által említett kettős szeretetből indulunk ki, akkor a kiengesztelés nem lehet részleges: Isten igazságának teljesen eleget kell tenni. S ez egy új szövetségi alapot teremt Isten és ember között. Egy, Isten szuverén akaratára építő kiválasztástan azonban nem zárja ki a partikuláris megváltás tanítását. Így, bár a saját maga által megfogalmazott kiindulópont alapján mindkét fél tanítása önmagában koherensnek tekinthető, épp az alapok eltérése magában hordozta a Hágai Konferencia sikertelenségét.

IV.2. A dordrechtli zsinat

Amint már a Hágai Konferencián sejteni lehetett, sem Arminius halála, sem a – tulajdonképpen kudarcba fulladt – kormányzat által szorgalmazott egyeztetési kísérlet nem tett pontot az egyházon belüli konfliktus végére. Köszönhető ez annak is, hogy nem csak a predestináció kapcsán feszültek egymásnak a remonstránsok és kontra-remonstránsok. A háttérben két másik konfliktus is állt. Egyrészt a hitvallási iratok és a Szentírás, másrészt a nyilvános egyház és kormányzat viszonyának kérdése. Arminius hívei a hitvallási iratok revízióját szerették volna elérni, ugyanakkor nem támogatták az egyház konzervatív szárnyának azon törekvését, amely az egyház és az állam teljes szétválasztását tűzte ki

⁴³⁰ W. den Boer: *Duplex Amor Dei*. 231.

célul. S ez nem volt véletlen. A remonstránsoknak, bár az egyházban kisebbségben voltak, olyan neves támogatóik voltak, mint Hugo Grotius és Johan van Oldenbarneveldt, rendi ügyész. Oldenbarneveldt és Orániai Móric politikai ellentéte pedig valószínűleg nagyban hozzájárult a dordrechti zsinat végkimeneteléhez. Utóbbi politikai támogatásával a kontra-remonstránsoknak módjában állt egy nemzeti zsinat összehívása, amely nem pusztán a vitás kérdések megvitatását tűzte ki célul, hanem egyenesen a remonstránsok elítélését. Ez utóbbi pedig Orániai Móricnak is kapóra jött, aki így egyházi támogatással szabadulhatott meg politikai ellenfelétől.⁴³¹

A zsinat 1618. november 13-án tartotta első ülését, több mint 100 résztvevővel. A holland egyház 37 lelkészt, 19 presbitert és 5 teológiai tanárt delegált. Ezek közül csak egy nem tartozott a kontra-remonstránsok táborához. Emellett még összesen 23 külföldi református teológus érkezett a svájci, német, angol, skót református egyházakból.⁴³²

A negyedik ülésen a zsinat felszólította Simon Episcopiust és további 12 lelkészt, hogy a remonstránsok képviselőiként jelenjenek meg a zsinat előtt és fejtsek ki véleményüket a remonstrancia 5 tételével kapcsolatban. A zsinat az állásfoglalást végül csak írásban volt hajlandó elfogadni, amely nem adott lehetőséget a remonstránsoknak a vitára. Utóbbiak emiatt hevesen tiltakoztak és nehezményezték, hogy a zsinat vádlottként kezeli őket és megsérti lelkiismereti szabadságukat. A folyamatos tiltakozás következményeként, miután a zsinati tagok úgy érezték, hogy a remonstránsok nem hajlandóak megfelelő módon együttműködni, január 14-én kizárták őket a további ülésekről.

A zsinat ezt követően munkacsoportokat alkotott, amelyek feladata az 5 tétel és az írásos kiegészítések vizsgálata, valamint az állásfoglalás kialakítása volt. A munkacsoportok március 21-re végeztek a véleményezéssel.⁴³³ Április folyamán egy külön erre a célra kinevezett munkacsoport a zsinati állásfoglalások megfogalmazását végezte. Május 6-án a dordrechti Grote Kerk-ben felolvassák a kánonokat.

A dordrechti kánonok struktúrájából és szövegéből levonhatjuk azt következtetést, hogy azok célja elsősorban az volt, hogy konkrét válaszokat adjanak Arminius és a remonstránsok ellenvetéseire, illetve hogy elősegítsék a Belga Hitvallás és a Heidelbergi

⁴³¹ A dorderchti zsinat előzményeiről és lefolyásáról lásd: Szolga József: *Remonstrans és Contraremonstrans viszályok Németalföldön*. k.n. Kassa, 1911. H.D. Foster: *Liberal Calvinism; The Remonstrants at de Synod of Dort in 1618*. In: *The Harvard Theological Review*, 16/1 (1923), 1-37. A. Th. van Deursen: *Bavianen en Slijkgeuzen*. Van Gorcum & Comp. B.V., Assen, 1974, 227-309. W. Verboom: *De belijdenis van een gebroken kerk*. Boekencentrum, Zoetermeer, 2005, 167-208.

⁴³²W. Verboom: 201.

⁴³³W. Verboom: 207.

Katé értelmezését az eleve elrendelés kérdésének tekintetében. Ebből a szempontból tehát fontos, hogy ne feledkezzünk meg a kánonok vitairat jellegétől. A Dordrehti Kánonok megfogalmazása mögött nem merült fel az a szándék, hogy a református tanítás összefoglalásaként tekintsenek rá, még kevésbé az, hogy azt a kálvinizmus öt meghatározó pontjaként azonosítsák.

Ez utóbbi azonosítás egyébiránt több problémát is felvet. Az első az, hogy nem mutatható ki történelmi összefüggés a kánonok és a TULIP vagy az „öt pontos kálvinizmus” kifejezés között. S ez még annak fényében is igaz, ha tudatában vagyunk annak, hogy a kánonokat úgy is nevezte az utókor, mint „a dordrehti öt pont”. S az is tény, hogy a hitvallásban foglaltakat elsősorban a magukat Kálvinhoz köze állónak érző reformátusok tekintették irányadónak. A TULIP akrosztikon azonban kimutathatóan a 19. században bukkan fel először, így annak azonosítása a kánonokkal pusztán anakronizmus.

További problémát vet fel a kánonok és Kálvin tanításának való egyszerű azonosítása. A zsinat jegyzőkönyvében foglalt teológiai állásfoglalásokban viszonylag kevés hivatkozást találunk. Az összesen 119 hivatkozás nagyobb része Augustinushoz, illetve középkori forrásokhoz kapcsolódik, s egyetlen egy sem említi Kálvint. A teológiai munkákra való hivatkozások csekély száma nem véletlen: a zsinati atyák megfogalmazott célja az volt, hogy a remonstránsok tanítását a Szentírás alapján cáfolják meg.⁴³⁴ A korábbiakban pedig már utaltunk rá, hogy a TULIP által sugallt korlátozott elégtétel tanítását, illetve azt, hogy Krisztus nem minden bűnös bűnéért adta volna magát halálra, Kálvin nem tanította. Az a reformációban legkorábban Bezahoz köthető.

A kánonok tartalmából az is kiderül, hogy a zsinat tagjai a szöveg végleges megfogalmazásában több szempontból elhatárolódtak azoktól a – nagy részben Gomarus által is vallott supralapsarianus – megállapításoktól, amelyek az eredeti vitában kulcsfontosságúak voltak. Ennek ellenére az enyhébb infralapsarianus álláspont is számos olyan megállapítást tartalmazott, amely nem adott megnyugtató választ sok, a tannal kapcsolatos kínzó kérdésre.⁴³⁵

⁴³⁴ D.W. Sinnema: 87k.

⁴³⁵ Bavinck több ilyen kérdéses pontot is említ. Például, hogy mindenek végső célját írni körül az, hogy Isten a kiválasztottakban irgalmát, az elvetettekben igazságszágát jelentené ki. Véleménye szerint a Szentírás alapján nem bizonyítható, hogy Isten dicsőségének nyilvánításához szükséges a kettős kiválasztás tanítása. Az azonban, hogy nem választ más, az csakis szabad akaratának és döntésének következménye, így nem szükségéből fakad. Véleménye szerint az sem helyes, hogy az elvetettek nyomorúságát az eleve elrendelés céljának tekintjük. Bár ez nyilván része örök dekrétumának, mégsem ugyanolyan módon, ahogyan az kegyelmére és az üdvösségre vonatkozik. A Szentírásban az eleve elrendeléssel kapcsolatos kifejezések csak a dicsőségre elrendeléssel kapcsolatban fordulnak elő. És ha a Szentírás bizonyágtételét nézzük, akkor a kiválasztás tárgya nem az egyes ember, hanem az emberi nem Krisztus fősége alatt, aki által tágabb értelemben az egész teremtett világ megtartatik. Így Isten dicsősége nem csak az egyes emberre, hanem az az

Amilyen heves volt a zsinatot megelőző konfliktus, nem kevésbé volt viharos annak lezárása sem. A zsinat rendelkezett a remonstráns lelkészek állásának feladásáról, valamint arról, hogy senki sem hirdethet a továbbiakban Igét a kánonok aláírása nélkül.⁴³⁶ Mintegy 80 lelkészt külföldre száműztek, Oldenbarneveldt-t néhány nap múlva kivégezték, Grotiust bebörtönözték.

Az utókor számára talán megosztó ítélet ellenére a dordrehti zsinat több szempontból az egység szimbóluma lett. A református egységé, amely nemzetközileg elismert konszenzusra tudott jutni egy vitatott kérdésben. Az elismert egység jelentőségére talán csak az vet némi árnyékot, hogy a holland reformátusokon kívül más egyházak nem tették a Dordrehti Kánokat hivatalosan elfogadott hitvallási irattá, bár kétségtelen tény, hogy az abban foglaltak lényegi tartalma a későbbi református hitvallásokban is megtalálható. Azonban nem csak a tanítás egysége fejeződött ki a zsinat döntésében, hanem a társadalmi és politikai is. A remonstránsok elítélése pedig hosszú időre meghatározta a holland reformátusok identitását, mely így szorosan összekapcsolódott egy tanhoz való hűséggel. Ennek hatása napjainkban is kimutatható például abban, hogy a holland evangélikál mozgalomra soha nem utalt semmi kimutathatóan arminianus hitelvi jelleg.

IV.3. Krisztus a kiválasztás vagy az üdvösség fundamentuma?

A hit szerepe és az újjászületés kérdése mellett fontos vita tárgyát képezte a zsinaton Krisztus és a kiválasztás viszonya. Mint korábban láttuk, mind Arminius, mind a remonstránsok sokkal szorosabb összefüggést láttak a kettő között, mint vitapartnereik. A *Verklaring*-ban közreadott 4 dekrétum jól tükrözi, hogy Arminius elveti az abszolút kiválasztás tanítását (mind a supra- mind infralapsarianus formáját), mert számára az eleve elrendelés és kiválasztás azonos Isten üdvözítő szándékával és cselekedetével, s Krisztus személyét, ill. engesztelő halálát nevezi a kiválasztás fundamentumának. Mindez szoros összefüggésben van Arminius Istentanáival és meghatározó szövetség-teológiai látásmódjával. Ez utóbbi tekintetében talán közelebb is áll Kálvinhoz, mint a dordrehti atyák többsége.

a teremtés egészére irányul. Ebből következően kritikusan viszonyul ahhoz is, hogy mind supra- mind az infralapsarianus álláspont alárendelt eszközként tekint a teremtettségre. H. Bavinck: *Gereformeerde Dogmatiek*. II. J.H.Kok, Kampen, 1928,351k.

⁴³⁶ W. Verboom: 207.

A kiválasztás abszolút voltának elvetése és a szoteriológiával való közvetlen összekapcsolása tükröződik a *Remonstrantia* első pontjában is. Isten örök dekrétuma első renden arra irányul, hogy Krisztusban, Krisztusért és Krisztus által üdvöztse a benne hívőket. Az eleve elrendelés célja az üdvösség, ezért az általános, a kiválasztás pedig feltételes. Úgy is fogalmazhatnánk, a remonstránsok erőteljesen védik azt az álláspontot, hogy a kiválasztás Krisztusban és nem pusztán Krisztusnak történik.

A zsinat 31. ülésén (1618. december 13-án), a *Remonstrantia* első pontjához benyújtott kiegészítő megállapítások 3. pontjában konkrétan úgy fogalmaznak, hogy Krisztus, a Közbenjáró, nem csak a kiválasztás végrehajtója, hanem ennek a dekrétumnak a fundamentuma.⁴³⁷ Az 5. pont kiegészíti az előbbi megállapítást: Isten úgy rendelte, hogy Krisztus elégtételt adjon az egész világ bűnéért és ennek a döntésnek az erejével eldöntötte, hogy akik Benne hisznek, azokat megigazítja és üdvözíti, valamint az embereknek a hithez szükséges és elégséges eszközöket megadja oly módon, ahogyan az bölcsességéhez és igazságához illik. Ugyanakkor nem döntött úgy, hogy abszolút dekrétumával Krisztust, a Közbenjárót csak a kiválasztottaknak adja, és csak azok jutnak hitre, igazulnak meg, maradnak meg a hitben és dicsőíttetnek meg a hatékony elhívás álta.⁴³⁸ A kiválasztás és eleve elrendelés dekrétuma remonstráns olvasatban summázva tehát a Szentháromság Istennek az az örök tanácsa, amely által saját természetének megfelelően a bűnös ember érdekében cselekszik, úgy, hogy Krisztus váltsága által lehetővé teszi, hogy bűnösöket rendeljen üdvösségre.

A remonstránsok (többek között az Ef 1-re, mint alaptextusra hivatkozva) Isten örök dekrétumában az evangélium lényegét és Krisztus titkát látják kibontakozni. Ugyanakkor észrevehető egy, már Arminiustól is eltávolodó, a kiválasztás konkrét aktusát elsekélyesítő hangsúlyeltolódás. Míg Arminiusnál azt látjuk, hogy Isten – közbeeső tudás révén, a másodlagos okok ismerete mellett – még egyértelműen kiválasztó, addig a remonstránsoknál már csak lehetőséget adó, az ember válaszára váró másik fél. És ezen, a nyilvánvaló lelkigondozói és igehirdetői szempontok figyelembevételével mellett sem változtat semmit, hogy a *Remonstrantia* további kijelentései próbálják hangsúlyozni, hogy Isten kegyelme és a Szentlélek megvilágosító és megújító munkája nélkül önmaga erejéből senki nem képes a hitre és megtérésre. A döntés, legalábbis a kegyelem elutasításának

⁴³⁷ „... Christus, de Middelaar, is niet allenlijk de uitvoerder der verkiezing, maar ook het fundament van ditzelfde besluit der verkiezing.” J.H. Donner/ S.A. van den Hoorn: *Acta of Handelingen der Nationale Synode, in den naam onzes Heeren Jezus Christus, Gehouden door autoriteit der Hoogmogende Heeren Staten-Generaal der Vereenigde Nederlanden te Dordrecht, ten jare 1618 en 1619.* (a továbbiakban *Acta*) Donner, Leiden, é.n. 120.

⁴³⁸ Uo.

döntése, az ember kezébe került. Lehet-e így még tényleges kiválasztásról beszélni, hogyan lehet értelmezni, hogy Krisztus a kiválasztás fundamentuma? Egyáltalán milyen viszonyban áll egymással a kiválasztás, eleve elrendelés és a Krisztus személye Isten üdvöttében? Az első jelei annak, hogy a remonstránsok eltávolodnak Arminius gondolataitól, már ebben a korai időben megmutatkoznak.

Mint korábban láthattuk, Arminiusnál Istennek a teremtménye iránti szeretete összekapcsolódott igazsága iránti szeretetével, amely a bűn miatt feszültségbe került. Ennek a feszültségnek a feloldása az Atya és Fiú közötti üdvszövetség, melyből következik Krisztusnak, mint Megváltónak, Profétának, Papnak és Királynak az elrendelése, aki eleget tett Isten igazságának, hogy „elháruljon az akadály” Isten üdvözítő szeretete elől. Arminiusnál tehát az üdvözítés szándéka megelőzi a kiválasztását, s ezért emeli fel minden olyan definíció ellen a hangját, amely a predestinációt és a kiválasztást nem kapcsolta össze közvetlenül Krisztus személyével és munkájával.

Arminius ellenfeleinél – ide értve a dordrechi atyákat is – azonban nem jelentkezik ez a feszültség Isten természetén belül. Nem Krisztus érdeme teszi lehetővé az üdvösséget, hanem Isten szuverén akarata.⁴³⁹ Ezért nem feltétele Isten kiválasztó szeretetének a kiengesztelés, sokkal inkább következménye. Ám a szuverenitásnak, mint egyetlen oknak a hangsúlyozása azzal járhat, hogy bizonyos szempontból eltávolodik az evangélium lényegétől, Istennek Krisztusban végzett munkájától⁴⁴⁰ és önmagában is megálló, de legalábbis a valóságot önmagában is magyarázó apriori elvvé válik. Az ezzel kapcsolatos tanon belüli feszültség a dordrechi atyák teológiai vizsgálatában és a kánonok szövegében is érezhető.

A zsinat résztvevőinek teológiai gondolkodását továbbra is a predestináció dekrétumán belüli ok-okozati összefüggések feltárása határozza meg. Ebből a szempontból nem kevésbé skolasztikus, mint az eredeti akadémiai viták. A fogalmazás stílusát tekintve

⁴³⁹ A dordrechi zsinaton résztvevők Kálvintól való függetlensége már ezen a ponton jól érzékelhető. Kálvin az *Institutio*-ban egy egész fejezetet (II.17.) szentel annak, hogy kifejtse miért helyes azt mondani, hogy Krisztus kiérdemelte számunkra Isten kegyelmét és az üdvösséget. Nagyfokú gondolati rokonság figyelhető meg Kálvin és Arminius között azt illetően, hogy kapcsolódik össze Krisztus személyének és üdvszerző érdemeinek eleve elrendelése. Kálvin szavait idézve: „Amikor tehát Krisztus érdeméről szólunk, nem kezdetet állapítunk meg benne, hanem magasabbra tekintünk, Isten rendelésére, amely az első ok, hiszen pusztán jóakaratóból rendelte el a Közbenjárót, hogy ő szerezzen nekünk üdvösséget. Ezért tudatlanság szembeállítani Krisztus érdemét Isten irgalmával... A kiengesztelés módját Isten azért rendelte el Krisztusban, hogy semmi se tartóztassa fel irántunk való szeretetét... Krisztus engedelmisségével kiérdemelte ki és szerezte meg számunkra a kegyelmet az Atyánál...” *Inst.* II.17

⁴⁴⁰ Barth is kritikus hangot üt meg, amikor arról ír, hogy a dordrechi zsinatnak nem sikerült tisztázni milyen viszonyban áll Isten kegyelme és az, ahogyan az megjelenik Krisztusban. Ugyanakkor szerinte a zsinat jogosan vetette el a remonstránsok állítását, hogy Krisztus a kiválasztás fundamentuma, mintha Istent Krisztus áldozata indította volna a kiválasztás aktusára. K. Barth: *Church Dogmatics*. II/2, 111.

a kánonokat már egy sokkal könnyedebb, kevésbé akadémikus formában fogalmazzák meg, érezhetően tekintettel a szélesebb egyházi közösségre. Alapjában véve azonban a probléma tárgyalása az *ordo salutis* és az *ordo decretis* helyes oksági sorrendjének medrében történik.

Abban egyetértenek a résztvevők, hogy *Remonstrantia* első definíciója – mely szerint Isten eleve elrendelése arra irányul, hogy Krisztusban, Krisztusért a benne hívőket kiválassza és üdvözítse – nem foglalja magában az üdvösségre rendelés teljes tartalmát, mert az nem említi a konkrét személyek kiválasztását,⁴⁴¹ amelynek egyetlen oka Isten jótetszése és szeretete. Isten jótetszésének, mint legfőbb oknak a kiemelése nyilvánvalóan a kiválasztás és az üdvösség feltétel nélküli, kegyelmi jellegét kívánja hangsúlyozni, s ebben az augustinusi hagyományt követi.

Krisztus nem lehet a kiválasztás fundamentuma, mert sehol nem írja a Szentírás, hogy Krisztus által vagyunk kiválasztva – áll Sybrandus Lubertus fríz professzor állásfoglalásában.⁴⁴² Az üdvösség azért lehet bizonyos, mert annak egyedüli alapja Isten feltétel nélküli, szabad és változhatatlan akarata. A remonstránsok által tanított feltételes predestináció tanítása ezzel szemben csupán az üdvösség bizonytalan lehetőségét állítja. A dordrehti teológusok egyértelműen a Szentírásban kijelentett és az evangéliumban megismert szabadon választó Istent állítják szembe egy, lehetőségeket kínáló és az ember válaszára váró Istennel. S kétségtelen, hogy a kiválasztás kérdésének szempontjából a Biblia tükrében az első a helytálló. Hiszen Isten számtalan választása nem a potenciállal rendelkezőkre esik, hanem a lelki és anyagi szegényekre, a vakokra, a betegek, elveszettek, bűnösökre vagy gazdagokra, ám utóbbiak is osztoznak a többiekkel abban, hogy Isten választása nélkül lehetetlen bejutniuk Isten országába.

Ugyanakkor a teológiai állásfoglalásokat olvasva az a benyomás ébred az olvasóban, hogy Isten akaratának, mint a kiválasztás egyetlen okának és alapjának állításával mintha szakadék is keletkezne a kiválasztás titokzatos dekrétuma és Krisztus üdvözítő munkája között, mert e mögött mégiscsak ott húzódik egy, az ember számára megismerhetetlen és érthetetlen alapja a kiválasztásnak. Egy isteni „csak”, melyet az ifjú Luther is tanított. S így ahelyett, hogy Isten Krisztusban titokzatosan kiválasztó cselekvésével találkoznánk, a Krisztus mögött titokban kiválasztó Isten áll.⁴⁴³ De még ha

⁴⁴¹ Megjelenik az érv pl. a nagy-britániai, a hesseni és frieslandi delegáció állásfoglalásában. *Acta.* 349, 363, 656.

⁴⁴² *Acta.* 612.

⁴⁴³ A kettős isteni akarat megkülönböztetése a magyar református teológiai irodalomban is ismert. Sebestyén Jenő szól predestinációról írt tanulmányában ír annak kettős formájáról, bár Isten titkos akarata ebben az

nem megyünk is ilyen messze, akkor is érezhetően felsejlik egy erőteljes oksági fölé-alá rendelés az isteni dekrétumban.

Ezt a fajta eltávolodást erősítik az olyan jellegű kijelentések, mint: Krisztus az eleve elrendelés eszköze (a hit mellett vagy a hittel együtt);⁴⁴⁴ Krisztus a választottaknak lett *adva*, mint fejük és fundamentumuk.⁴⁴⁵ Az önmagában problémásnak és biblikus értelemben legalábbis megkérdőjelezhetőnek tűnő hangsúlyok e teológiai állásfoglalásokban Isten jótetszésének, mint a kiválasztás fundamentuma és Krisztus, mint az üdvösség fundamentuma között kívántak kapcsolatot megfogalmazni. Kiválasztva lenni annyit jelent, mint Krisztusban kiválasztva lenni. Krisztusban kiválasztva lenni pedig annyit jelent, mint érdem nélkül, kegyelemből; Őbenne és Őáltala a megváltás és fiúvá fogadtatás áldásaiban részesedni, vele szerves életközösségben lenni, a kiválasztás titkát Őbenne és Őáltala megismerni.

Az, hogy Krisztus nem csak eszköze, végrehajtója, hanem tartalma is a kiválasztás és eleve elrendelés dekrétumának, a kánonok szövegében már egyértelműbben ölt formát. Az I. kánon 7. cikkelyének definíciója szerint: „a kiválasztás pedig Isten változhatatlan szándéka, amivel a világ teremtése előtt az egyetemes emberi nemből – amely ifjúkori érintetlenségéből saját vétke révén bűnbe és pusztulásba hanyatlott – akaratának legszabadabb tetszése szerint, pusztá kegyességből, meghatározott számú embert – akik sem nem jobbak, sem nem méltóbbak másoknál, hanem velük együtt a közös nyomorúságban vesztegelnek – kiválasztott a Krisztusban való üdvözülésre, akit *ugyancsak* öröktől fogva Közvetítővé, minden kiválasztott fejévé és az üdvözülés alapjává tett”.⁴⁴⁶ Ami feltűnik, az egyrészt az, hogy különbséget tesz a kiválasztás szándéka – mint legfőbb ok – és Krisztus, mint az üdvösség alapja, oka között. Másrészt egy kicsiny, ám erőteljes – *ugyancsak* – szóval azonnal elválaszthatatlanul össze is kapcsolja a kettőt, s így

esetben inkább Isten gondviselésével és történelemben kibontakozó tervével áll kapcsolatban, mint a kiválasztással: „Isten akaratát kétféle formában jelentkezik számunkra az ember és a mindenség életében. Egy titkos és egy kinyilatkoztatott formában. A kinyilatkoztatott a törvény és az evangélium. Ez a keresztény élet zsinórmértéke. A titkos pedig az Isten világtervének metafizikai irányítója.”. Sebestyén J.: *A predesztináció és problémái*. Magyar Vallásos Traktátus Társaság, Budapest, 1922, 14.

⁴⁴⁴ A hesseniek és megítélése szerint. *Acta*. 363, 677.

⁴⁴⁵ Ezt azt sugallja, hogy a személyek választása előbb van, mint Krisztus megváltóként való rendelése. A brit, a pfalzi, és a gelderlandi reakciókban: *Acta*. 342, 354, 625.

⁴⁴⁶ Deze verkiezing is een onveranderlijk voornemen Gods, door 'twelk Hijm voor de grondlegging der wereld, een zekere menigte van meschen, niet beter of waardiger zijnde dan anderen, maar in de gemeene ellende met anderen liggende, uit het geheele menschelijk geslacht, van de eerste oprechtheid door hun eigen schuld vervallen in de zonde en verderf, naar het vrije welbehagen van zijnen wil, tot de zaligheid uit loutere genade uitverkoren heeft in Christus, denwelke Hij ook van eeuwigheid tot een Midderlaar en Hoofd van alle uitverkorenen, en tot een fundament der zaligheid gesteld heeft. *Acta*. 257.

a kiválasztás szándéka a Krisztusban és Krisztus által való üdvösség (szándékának) teljessége. Krisztus elrendelése nem a dekrétum következménye, hanem annak része.

Ami még feltűnő az első kánont vizsgálva, hogy csupán egy helyen, a hívő szülők gyermekei kapcsán szól a kegyelmi szövetségről. A szövetség fogalma nem képezte vita tárgyát a zsinaton, s így a hitvallásnak sem kellett erre reflektálnia, mégis egy olyan teológiai és üdvtörténeti keretet adott volna a kiválasztás dekrétumának, amely megmagyarázná, hogy miért szükséges Krisztus halála, ha a kiválasztás megelőzi az engesztelést és annak nem oka vagy feltétele, illetve ha a kiválasztás személyekre vonatkozik, a gyermekek esetében miért a szövetség a reménység alapja. Ezen a ponton meglehetősen következetlen a kánon érvelése. Az I.4 leírja az üdvösség körülményét, ti. „akik elfogadják, és igaz hittel szeretik a Megmentő Jézust, megszabadulnak általa Isten haragjától...”, a 6 cikkely pedig kimondja, hogy „Isten egyeseket a kellő időben megajándékoz a hittel, másokat pedig nem ajándékoz meg”, s ez saját elhatározásából történik. A 9. cikkelyben pedig azt olvassuk: „a kiválasztás célja a hit, a hit engedelmissége és a szentség”. Mindezekkel a gyermekek nem rendelkeznek, s őket Isten dekrétuma „a szüleikkel együtt veszi figyelembe”. S ebből kitűnik, hogy a lelkigondozói szempontok miatt az egyéni kiválasztásnak egy szélesebb és közösségibb keretet szükséges adni, valamint nem lehet csak a szuverenitás gondolata az kontextus, amelyben az üdvösségre rendelés tárgyalásra kerül. Hozzáteesszük, hogy ez a Krisztus-centrikus közösségi keret sokkal biblikusabb is, mint az egyoldalú egyéni kiválasztás gondolata.

S ezen a ponton még szót kell ejtenünk Krisztus váltságának mértékéről. Összefüggés mutatkozik ugyanis az *ordo salutis*ban kibontakozó személyes kiválasztás és a korlátozott engesztelés koncepciója között.

A *Remonstrantia* 2. pontja – Arminius koncepciójához hasonlóan – Krisztus váltságát az ember egyetemes bűnével kapcsolja össze és ez nem választható el Isten igazságos voltának gondolatától, amely nem engedi, hogy Isten elégtétel nélkül üdvözítse az embert, akit a cselekedeti szövetség feltételei is erre köteleznek. A 2. ponthoz fűzött kiegészítések utalnak is erre. Az első alpont szerint Krisztus váltságának ára az egész emberiség bűneinek elégtételére elégséges, de Isten akarata és kegyelme szerint minden emberért ki is lett fizetve. Emellett, Isten abszolút és megelőző tanácsa révén senki sincs kizárva Krisztus kereszthalálának hasznából. A 2. alpont megállapítása szerint Krisztus az egész emberi nemzetséget kiengesztelte az Atyával, aki így hozhatott és akart létre hozni egy új, kegyelmi szövetséget a bűnös és kárhozatra méltó emberekkel. A 3. és 4. alpont pedig az általános kegyelmi szövetség és a partikuláris tagság közötti összefüggést

tárgyalja, ti. a kegyelmi szövetségnek azok lesznek a tagjai, akik hiszik, hogy Krisztus meghalt értük és azokat kell hívőknek tekinteni, akikért meghalt Krisztus.⁴⁴⁷ A remonstránsok tehát az üdvösségre rendelést összekapcsolják Isten igazságosságával és azzal a szövetséges viszonyal, amelyben Isten az emberrel cselekszik, másrészt világos különbséget tesznek a váltságahalál érdemének általános és végtelen elégségessége, valamint az abban való részesedés korlátozott és feltételes módja között.

A zsinat tagjainak állásfoglalását olvasva egyértelmű, hogy a többség Krisztus váltságát közvetlenül az egyének kiválasztásával és a választottak eleve elrendelésével kapcsolja össze. Abban egyetértés van, hogy Krisztus váltsága elégséges minden ember bűnéért. Az engesztelés értéke arányos a bűn mértékével. Annak megítélésében viszont, hogy Krisztus kikért halt meg, már nem mutatkozik ilyen nagy egység a zsinati tagok között. A pfalzi, a svájci, észak-hollandiai, zeelandi, utrechti, friezlandi, drenthei és groningeni állásfoglalás szerint Krisztus csak a választottakért halt meg.⁴⁴⁸ Sokkal árnyaltabban fogalmaz ellenben a brit küldöttség, akik szerint Krisztus halála végtelen érdemű volt, de nem mindenki számára hasznos. A hesseniek szerint csak azokban hatékony, akiknek Isten azt tévedhetetlenül tulajdonítja. Krisztus halálának sokkal általánosabb érvénye mellett száll azonban síkra a brémai delegációból Mattias Martinus, Henricus Iselburg és Ludovicus Crocius.

Martinus a következőképp érvel: Isten szeretete az egész emberi nemzetségre irányul, és ezért minden ember üdvösségét akarta. Ez az általános szeretet látszik a külső elhívás általánosságában. Azonban a külső elhívás szükségszerűen megkívánja a Fiú ígéletét és elküldését, valamint a megváltást. Ahogyan az evangélium hirdetése általános, úgy a megváltás is. Ebből következik, hogy Krisztus mindenkiért meghalt, minden bűnért

⁴⁴⁷ A 4 alpont teljes szövege így szól: „1. De prijs der verlossing, die Christus Gode, zijnen Vader, heeft opgeofferd, is niet alleenlijk in zich zelven en door zich zelven voor het gansche menschelijk geslacht tot vrijkoopung genoegzaam, maar is ook voor alle en een ieder mensch, naar het besluit, de wil en de genade Gods des Vaders, betaald geweest; en derhalve wordt niemand, door een absoluut en voorgaand besluit Gods, van de gemeenschap der nuttigheden des doods Christi precieslijk uitgesloten. 2. Christus heeft door de verdienste zijns doods, God, den Vader, het gansche menschelijk geslacht dusverre verzoend, dat de Vader, om de verdienste hiervan, onverminderd zijne gerechtigheid en waarheid, een nieuw verbond der genade, met de zondaars en der verdoemenis schuldige menschen, heeft mogen en willen maken, en bevestigen. 3. Al is het, dat Christus voor alle en ieder der menschen de verzoening met God en de vergeving der zonden verdiend heeft, zoo wordt nochtans niemand, volgens het nieuwe en genadige verbond, anders dan door het geloof der weldaden, die door den dood Christi verworven zijn, dadelijk deelachtig, noch de zonden den zondaren vergeven, voor en aler zij dadelijk en waarachtiglijk in Christus gelooven. 4. Die lieden zijn alleenlijk gehouden te gelooven, dat Christus voor hen gestorven is, voot welke Christus gestorven is. Maar de verworpenen, zoom en ze noemt, voor welke Christus niet is gestorven, zijn aan dit geloof niet verbonden, en kunnen, vanwege de tegenovergestelde ongeloovigheud, niet rechtvaardiglijk verdoemd worde; zelfs zoo er zoodanige verworpenen waren, diezelve zouden gehouden zijn te gelooven, dat Christus voor hen niet gestorven is.” *Acta*. 130.

⁴⁴⁸ *Acta*. 427, 437, 716, 723, 727, 738, 759, 753.

eleget tett. S bár a kegyelmet minden ember számára elnyerte, az a különös kiválasztás függvényében nem mindenkié. Csak a választottak bűnei bocsáttatnak meg és csak nekik szól az ígéret és nekik tulajdoníttatik Krisztus halálának áldása.⁴⁴⁹

Iselburg szerint bár Krisztus halálának értéke természeténél fogva elégséges minden ember vétkének elégtételéért, ténylegesen azonban csak a választottak nyernek kiengesztelést általa. Krisztus csak azokat engeszteli ki Istennel, akik ebben a kiengesztelésben részesednek is. S bár az evangélium hirdetése és a külső elhívás általános, nem mindenki állíttatik helyre a kegyelem által.⁴⁵⁰

Crocus szerint Krisztus elégtétele nemcsak, hogy minden ember számára elegendő, de Isten is ilyen szándékkal rendelte azt el. Mivel azonban nem mindenki hisz, csak a választott hívőké a tényleges kiengesztelés.⁴⁵¹

A brémai teológusok megállapításaiból az tűnik ki, hogy a korlátozott elégtételt vallókkal szemben, ők a kiválasztást a megváltás dekrétumán belülre helyezik. S így a kiválasztás titka és kegyelme teljességgel Krisztus váltságművében bontakozik ki. A brémai modell így lehetőséget ad arra, hogy az üdvösségre kiválasztott és rendelt emberre először, mint az Isten által megszólítottokra és meghívottra tekintsünk. Isten így már nem pusztán a titokzatos és szuverén akarató Úr, hanem az, aki Krisztusban az Önmagával való kapcsolatot és életet kínálja.

A II. kánon igyekezett harmóniát teremteni az álláspontok között. Ennek eszközét a skolasztkában használt elégségesség és hatékonyság közötti különbségtétellel érte el. A 3. cikkely szerint Isten Fiának halála „végtelen hasznú és értékű elégtétel”. Az elégtétel értéke a Fiú isteni természetének végtelen lényegéből következik. Azonban az elégséges kiengesztelés nem egyenlő a tényleges kiengeszteléssel. Ez az elégtétel és kegyelem csak azokban hatékony, akik a 8. cikkely megfogalmazása szerint „öröktől fogva az üdvösségre vannak kiválasztva, s akiket az Atya neki adott – de csak ezeket”.

Hasonló megkülönböztetést figyelhetünk meg az evangélium hirdetése kapcsán az általános és hatékony elhívás kapcsán. Minden embernek hirdetni kell a hit feltétele mellett az üdvösség ígértét, de csak a választottak kapják a hit ajándékát az igehirdetés és Szentlélek hathatós munkája révén. A kiválasztás a szövetség keretein belül történik, s így az elválaszthatatlan Krisztus ismeretétől és a vele való közösségtől. Ezzel a dordrechti

⁴⁴⁹ *Acta.* 446kk.

⁴⁵⁰ *Acta.* 541k.

⁴⁵¹ *Acta.* 459.

kánonok összhangba kerültek a korábbi református hitvallások (pl. 39 Hitcikkely vagy II. Helvét Hitvallás) tanúságtételével.

A fentiekből levonhatjuk a következtetést, hogy a Dordrehti Kánonok nem tanítják a korlátozott kiengesztelést oly módon, ahogyan azt az „ötponos kálvinizmus” kontextus nélküli állítása sugallja. Bár kétségtelen, hogy a kérdés még a dordrehti teológusokat is megosztotta, abban mindenki egyetértett (a remonstránsokat is ideértve), hogy Krisztus áldozati halála a bűn miatti engesztelés volt és annak érdeme elégséges volt az Istennel való megbékéléshez. Ahogyan abban is közös volt az álláspont, hogy Krisztus engesztelő áldozatának végtelen érdeme semmi esetre nem jelenti az univerzális váltságot a kiválasztás partikuláris volta miatt. A háttérben húzódó kérdés inkább arra vonatkozott, hogy Istennek az ember megváltására irányuló szándéka univerzálisnak vagy partikulárisnak tekintendő. A zsinati bizottság a kánonok szövegezésekor végül egy áthidaló, békítő jellegű megoldást fogadott el, amikor a skolasztika idejéből származó – elégséges és hatékony – fogalmi szétválasztását használta fel a probléma feloldására.

IV.4. Exkurzus: A XVII. századi predestinációs vita rövid hatástörténete

Nem sok olyan teológiai vitája volt a keresztyén egyháznak, amelynek olyan messze nyúló hatástörténete lenne, mint az arminianus vita. És nem sok olyan volt, amely ilyen mértékű törésvonalakat hozott volna létre a protestáns egyházakban, mint az arminianus-kálvinista ellentét. A helyzet bonyolultságát jelzi az számtalan, önmagát valamilyen jelzővel megkülönböztető csoport, amely identitását valamilyen módon a remonstránsokhoz vagy a Dordrehti Kánonokhoz köti. S az ellentét nem pusztán felekezeti, hanem sokszor felekezeten belüli konfliktusokra utal. Csak példaként említjük meg, hogy az ötponos kálvinisták mellett léteztek négyponos kálvinisták is (pl. R. Baxter), kálvinista és arminianus metodisták, kálvinista és arminianus baptisták. De még az arminianus mozgalom sem maradt egységes: a klasszikus arminianizmus (ehhez az irányzathoz kapcsolható Wesley is) az ember teljes romlottságát és az isteni kegyelemre szorultságát, míg a modern (a felvilágosodás racionalizmusa nyomán kialakult) arminianizmus az ember teljesen szabad akaratát és a jóra való képességét tanítja. Utóbbiakat a megkülönböztethetőség kedvéért a remonstráns névvel szokták illetni, jelezve, hogy tanításuk jelentős mértékben eltér Arminius eredeti irányelveitől. A

törésvonalak tehát oly szerteágazóak, s oly sok – a helyi egyházakra jellemző – kontextus és konfliktus tarkítja, hogy kielégítő hatástörténeti összképet nyújtani szinte lehetetlen. Legjobb esetben is a tendenciákra tudunk rávilágítani.

Az arminianizmus igazi térhódítását J. Wesleyhez és a metodizmushoz kötik legtöbben. Valójában az arminianizmus sokkal hamarabb megjelenik Angliában. Az, hogy beszélhetünk-e egységes református teológiai tradícióról az anglikán egyház korai szakaszában, még a tudósokat is megosztja. Az azonban biztos, hogy egy kálvinista ellenes csoport már dordrehti zsinatot megelőzően, I. Erzsébet uralkodása alatt megjelent a cambridgei egyetemen.⁴⁵² A Henry More által vezetett cambridgei platonisták csoportja elutasította az abszolút predestinációt, valamint egy olyan Isten- és emberképet hirdettek, amely közel állt a hollandiai remonstránsok véleményéhez.⁴⁵³ A trónon az I. Erzsébetet követő I. Jakab pedig bár szimpatizált a kálvinista eszmékkel – delegációt is küldvén a dordrehti zsinatra – a később kialakuló nemzetközi politikai krízis hatására visszakozott attól, hogy a Dordrehti Kánonokat az anglikán egyházban hivatalossá tegye.

Az anglikán egyházban mindeközben kialakult az arminianizmussal szimpatizálóknak egy különálló irányzata is, akik a hollandiai remonstránsoknál sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonítottak a szentségek kegyelemközlő hatásának. Ezt a puritánok és kálvinisták katolikus bálványimádásnak tekintették.⁴⁵⁴ Mindazonáltal az anglikán egyház hitvallási irata, a 39 Hitcikkely, mindkét tábor számára elegendő muníciót biztosított álláspontja alátámasztására.

A 39 Hitcikkely 17. cikkelye foglalkozik az eleve elrendelés kérdésével, mely szerint: „Az Életre való eleve elrendelés Isten örökkévaló szándéka, ami által (mielőtt a világ alapjait lefektette), mint az Ő változatlan rendelése, nekünk szánt titkos tervével megszabadítja a bűn átkától és a kárhozattól azokat, akiket Krisztusban, az emberi nemből kiválasztott, és Krisztussal átviszi őket, mint dicsőségre elkészített edényeket (Róma 9,23), az örök üdvösségre. Amiért ők, akik meg vannak áldva Isten ily csodálatos jótéteményével, kellő időben, Isten terve szerint, az Ő Lelkének munkája által hívottak el: a kegyelem által

⁴⁵² P.J. Thuesen: *Predestination. The American Career of a Contentious Doctrine*. Oxford University Press, Oxford, 2000, 40.

⁴⁵³ J. van den Berg: The Synod of Dort in the Balance. In: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*. Vol.69/2 (1989), 183.

⁴⁵⁴ A XVII. század eleji Anglia egyháza hitelveiben túlnyomó részt kálvinista, kegyességében és életvitelében puritán volt. Az arminianus jelző ebben az időszakban tulajdonképp a puritán és kálvinista ellenes attitűd kifejezésére szolgált, anélkül, hogy különösebb arminianus tanítások kapcsolódtak volna hozzá. Mindez nem jelenti azt sem, hogy minden puritán kálvinista is lett volna. R. Baxter példának okáért igyekezett az eleve elrendelés kérdésében – az kiengesztelés korlátozott odatulajdonítása gondolatának elvetésével – egy mérsékelt megközelítést képviselni. A kálvinista hívek ezért őt is remonstráns tanok terjesztésével vádolták meg. J. van den Berg: 181.

engedelmeskednek a hívásnak; bőségesen megigazítatnak; elfogadás által Isten fiai lesznek; és az Ő egyszülött Fiának, Jézus Krisztushoz hasonlónak; istenfélő módon járnak jócselekedetekben, és végül, Isten irgalmából elnyerik az örök boldogságot”.⁴⁵⁵ A megfogalmazás kellőképpen tág és nem tesz említést a kiválasztás feltételes vagy feltétlen voltáról.

A puritánok úgy látták, hogy a 39 Hitcikkely revíziójának szándéka nyomán megszületett Westminsteri Hitvallás a predestináció kérdésében nagyon közel áll a Dordrehti Kánonokhoz. Emellett – ahogyan arra Thuesen rámutat – a hitvallás szövege egy, a puritánokat kínzó kérdésre is megoldást nyújtott: hogyan egyeztethető össze a megtérés, mint emberi döntés, az eleve elrendelés szuverén kegyelmi jellegével?⁴⁵⁶ A Westminsteri Hitvallás egyrészt az eleve elrendelés abszolút voltát állította: „... Isten az ő végzése szerint egyes embereket és angyalokat örök életre predestinált, másokat pedig örök halálra rendelt el” (III.3.) Ugyanakkor Isten üdv munkáját a szövetségi teológia keretében és fogalomkészletével fejtette ki, amely szerint az üdvösség feltételes: „E szövetség által a bűnös embernek ingyen felajánlja az életet és a megváltást Jézus Krisztusban, és a belévetett hitet várja el tőle üdvössége érdekében” (VII.3.).⁴⁵⁷ A predestináció paradox voltának állítása egyáltalán nem idegen a református hitvallások megfogalmazásától, s ennek jó példáját már a II. Helvét Hitvallásban is láthattuk.

A megtérés emberi tényezője és a kiválasztás feltétlen voltának állítása azonban korántsem jelentette mindenki számára e két tényező kibékíthetőségét. Jó példa erre a John Wesley által fémjelzett metodizmus. Az kétséges, hogy Wesley konkrétan ismerte volna Arminius műveit. S az is bizonyos, hogy Wesley nem volt arminianus abban az értelemben, ahogyan az a XVIII. századi remonstráns teológiában megjelenik. Ugyanakkor meglehetősen hűen jelennek meg nála az arminiusi szoteriológia főbb hangsúlyai.⁴⁵⁸

Wesley 1778-ban *The Arminian Magazine*-ra változtatta metodista lapjának címét, hogy megkülönböztesse ébredési mozgalmát a „kálvinista metodistáktól”.⁴⁵⁹ A konfliktus a metodista mozgalmon belül az 1770-es évek elején kezdődött azzal, hogy a „kálvinisták” a többi metodistát pelagiánus tanok hirdetésével vádolták meg.

Wesley az eszmei rokonságot maga és Arminius között részben az emberről alkotott felfogásukban, részben pedig abban látta, milyen hatással van a Szentlélek az

⁴⁵⁵ <http://www.ujkalvinizmus.com/2012/11/15/xxxix-anglikan-hitcikkely/> Utolsó megnyitás: 2016.12.23.

⁴⁵⁶ i.m.: 55.

⁴⁵⁷ *Westminsteri Hitvallás*. Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 1999

⁴⁵⁸ W.S. Gunter: John Wesley, as Faithful Representative of Jacobus Arminius. In: *Wesleyan Theological Journal*, 42/2 (2007), 69.

⁴⁵⁹ i.m.: 77.

újjászületett ember akaratára. Wesley Arminiushoz hasonlóan állította, hogy az ember eredeti teremtettségében képes volt Teremtőjét ismerni, szeretni és Neki engedelmeskedni. A bűneset mindezen képességek teljes elvesztését jelentette, amelyet csak az újjászületésben, Isten kegyelmének megerősítése által nyerhet vissza. Wesley tehát nem tanította az ember természetes szabad akaratát, ami bármire is képes lenne az isteni kegyelem megsegítése nélkül. A kegyelem hatékonyságának hangsúlyozása révén ellenben úgy látta, hogy az a Szentlélek befolyása által felszabadítja az emberi akaratot arra, hogy Isten váltságát elfogadja. Ebben az embernek semmilyen érdeme nincs, a dicsőség egyedül Istené.

A kálvinista metodisták idővel beolvadtak a református gyülekezetekbe, azonban Wesley gondolatai mind a napig visszacsengenek az angolszász evangélikál mozgalomban. Érdekes módon azonban kevésbé hatottak a hollandiai evangélikálokra, akiket mind a napig meghatároz az erőteljes kálvinista jelleg. Ez pedig szoros összefüggésben lehet a református hitvallások meghatározó tekintélyével és azokhoz való hűséggel.⁴⁶⁰

A kálvinista-arminianus vita nem csak a metodisták egyházi életét nehezítette. A baptistákat kezdettől fogva megosztotta az eleve elrendelés kérdése. A szabad akaratot hirdető baptisták már egy 1611-ben megfogalmazott hitvallásban kijelentették, hogy Isten hite vagy hitetlensége alapján választ ki vagy kárhozzat bárkit is. A kálvinista baptisták viszont idővel elfogadták a Westminsteri Hitvallás feltétel nélküli kiválasztásról szóló tanítását. Egy 1689-ben Londonban megjelent hitvallásuk pedig majdnem szó szerint átveszi a Westminsteri Hitvallás III. fejezetének szövegét.⁴⁶¹ Ezt a hitvallást később az amerikai kálvinista baptisták is elfogadták. A XIX. században a szünni nem akaró kálvinista-arminianus ellentét végül arra indította az amerikai baptistákat, hogy egy köztes álláspontot fogalmazzanak meg. Az 1833-es New Hampshire-i Hitvallás igyekszik elkerülni az összes vitás kérdést és a kiválasztásról csak annyit állít, hogy az Isten örökkévaló szándéka, hogy kegyelmesen újjászüljje, megszentelje és üdvözítse a bűnös embereket, s ezt az ember részéről semmi nem előzi meg.⁴⁶² Ezzel nagy tartalmi hasonlóságot mutat a magyarországi baptisták hitvallása is, amely megvallja, hogy „...Isten – öröktől fogva elvégzett kegyelmi döntése szerint – minden bűnösnek,

⁴⁶⁰ A.W. Zwiep: *Onderweg naar morgen. Hermeneutische bespiegelingen vanuit een „post-conservatieve Evangelival” perspective.* In: G.C. den Hertog, C. van der Kooi (eds.): *Tussen leer en leven. De spanning tussen bijbelwetenschap en geloofsleer.* Uitgeverij KOK, Kampen, 2007, 47.

⁴⁶¹ P.J. Thuesen: 193.

⁴⁶² Uo.

személyválogatás nélkül fölkinálja a Jézus Krisztus által szerzett megváltást. Az ember saját maga dönthet, hogy elfogadja vagy elutasítja a följánlott kegyelmet”.⁴⁶³

Azonban nem csak angolszász területen létezett szinte kezdettől fogva párhuzamosan a dordrehti tanítást támogatók és az azt elutasítók, vagy módosítással elfoghatónak vallók csoportja. A francia reformátusok, bár nem vehettek részt a dordrehti zsinaton, a kánonokban a kálvini tanítást látták visszhangozni. Annak ellenére, hogy a többség teljes szívvel egyetértett az abban foglaltakban, nem mindenki volt elégedett a kálvini hagyaték minden részletével. Moise Amyraut volt az, aki megkísérelte kibékíteni az arminiánus és kálvinista oldalt. A kiválasztással kapcsolatos teológiai nézete azóta, mint a megváltástan hipotetikus univerzalista megközelítése vonult be a teológiatörténetbe. Véleménye szerint a kiválasztás és elvettetés kettős dekrétuma mögött létezik Istennek egy másik dekrétuma, amely szerint azt akarja, hogy az egész emberiség megmeneküljön.⁴⁶⁴ Amyraut úgy látta, Isten kettős szándékának állítása megegyezik Kálvin véleményével, s ezt következtetést Kálvin Ez 18:23-al kapcsolatos magyarázataira támaszkodva látta megalapozottnak. Amyraut látása szerint Isten jóságából következik a kettős szándék és az ehhez kapcsolódó kettős szövetség. Az egyik természetes vagy legális, amely a szentség feltételéhez kötött, a másik a kegyelmi szövetség, amelynek feltétele a hit. Isten elsődleges akarata általános és a feltételhez kötött, a másik partikuláris és nem számol az emberben levő feltétel létével, hanem létrehozza benne azt, azaz a hitet.⁴⁶⁵ Amyraut békítő szándéka kudarcot vallott. A francia reformátusok pedig azt a dordrehti tanítás aláaknázási kísérletének tekintették és teljességgel elvetették. A felvilágosodás fuvallata azonban már sok mindent mozgásba hozott a protestáns egyházakban.

A holland reformátusok generációkon keresztül igyekeztek hűek maradni Dordrecht örökségéhez. Kánonokhoz való hűség sokáig egybekapcsolódott a református egyház és az orániai uralkodó ház identitásával. A helyi református zsinatok hosszú ideig mindent megtettek azért, hogy a kánonok tekintélyét bebetonozzák az egyházban. Ennek ellenére a liberális gondolatok a holland reformátusokat is elérték. A *Reformatorsch Dagblad* konzervatív napilap 2010. március 3-i számában megejelenő cikkében egy sokak számára talán meglepő felmérés eredményéről számolt be. A kérdőív a Hollandiai Protestáns Egyház (PKN) lelkészei körében kívánta felmérni a Dordrehti Kánonok támogatottságát. A kérdőívet kitöltő mintegy 400 lelkész 65%-a vagy liberálisnak vagy középvasalásnak,

⁴⁶³ <http://www.baptista.hu/vamospercs/hitvallas.htm> Utolsó megnyitás: 2016.12.29.

⁴⁶⁴ J. van den Berg: 186.

⁴⁶⁵ Amyraut Kálvin értelmezésével kapcsolatban lásd: R. A. Muller: *Calvin and the Reformed Tradition*. BakerAcademic, Grand Rapids, 2012, 107-125.

15%-a pedig konzervatívnak vallotta magát. A cikk már címében levonja a következtetést:
A PKN-ben már nagyon hiszik a Dordrehti Kánonokat.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ <http://www.rd.nl/kerk-religie/dordtse-leerregels-niet-erg-geliefd-in-pkn-1.154887> Utolsó megnyitás:
2016.12.29.

V. Befejezés

A Szentírás bizonyágtétele szerint a kiválasztás és eleve elrendelés titka nem választható el Krisztus váltságának titkától. E szoteriológiai összefüggés miatt a predestinációt nem lehet pusztán determinációnak tekinteni, mert abban Isten kegyelmes ajándéka és szeretete bontakozik ki. Ez az aspektus figyelhető meg a kérdéssel foglalkozó teológusok többségénél Augustinustól kezdve a református ortodoxia korszakáig. A központi kérdés az, mit tesz Isten Krisztusban az emberért, miért üdvözülhet a bűnös? A predestináción így elsősorban a szabadításra és a Szabadítóra fókuszál, aláhúzza a kiválasztás kegyelmi jellegét. S bár a dolgozatban tárgyalt teológusok mindegyike Isten akaratában látta az üdvösségre elrendelés legfőbb okát, a teológiai érvelés módszere, struktúrája és hangsúlya meglehetősen heterogén még a református tradíciók belül is.

A reformáció második generációjánál megfigyelhető egyfajta hangsúlyeltolódás az központi kérdést illetően. A „miért?”-et felváltja a „hogyan üdvözülünk?” kérdése. Ennek pontos kifejtése sajátos módszert kívánt, amely egy ok-okozati struktúrába rendszerezte a kiválasztás és eleve elrendelés tanítását. Nehéz eltekinteni attól, hogy a „hogyan” kérdése mögött elsősorban az egyéni hívő áll, ami nem csak a bibliai tanítás elindividualizálódását eredményezhette, hanem egyéb fundamentális keresztyén tantételek magyarázatára is hatással volt. Az egyén üdvözülése vagy kárhozata szempontjából nem csak a teremtett világ válik könnyen marginálissá, de a krisztusi váltság univerzális érdemének állítása is irrelevánsnak tűnik. Krisztus a kiválasztás dekrétumának része maradt, követve a teremtés és bűneset akarásának/megengedésének dekrétumát, de ebben a struktúrában Ő inkább a dekrétum eszköze, mint Isten válasza a bűnre.

Az ok-okozati kifejtés nem csak arra alkalmatlan, hogy Isten és a teremtette világ, s benne az ember személyes viszonyát leírja, de számos olyan spekulációt és nyugtalanító konklúziót is magával von, mint pl. a bűn eredetének és Isten dekrétumának kapcsolata, ami a Szentírás alapján csak nehezen vagy egyáltalán nem támasztható alá.

Épp e nehezen alátámasztható következtetések voltak azok, amelyek Arminiust a predestináción át gondolására indították. Arminius nem pelagiánus és nem humanista koncepciót dolgoz ki, amelyben az isteni szeretet és az ember szabad akarata egymással karöltve teljesítik be az üdvösség tervét. Teológiájának alapja az Isten. Isten természete nála kizárja az abszolút akarat tézisének. Az akarat, hogy lényegét Önmagán kívül is megossza, meghatározza azokat a kereteket, amelyben Isten teremtményeivel cselekszik.

Ennek egyik fontos konzekvenciája Arminius számára a teremtés aktusából következő szövetségi viszony. Mivel Isten jó és igaz, ezért munkáiban is jóságát, szeretetét és igazságát látjuk. Arminius szerint Isten isteni természete miatt nem vethet valakit a bűn tekintetbe vétele nélkül a kárhozatra, ahogyan a teremtés sem lehet az elvettetés eszköze, de igazsága arra is indítja, hogy irgalmat se gyakoroljon igazságos ítélet nélkül. Ez az alaphelyzet már az örökkévalóságban „szükségessé teszi” az Atya és Fiú üdvszövetségét, s ezért álláspontja szerint a predestináció definíciójából nem hiányozhat a Közbenjáró kiválasztása és elrendelése, mert Ő az, aki váltságghalálával kiengeszteli Isten igazságát, hogy – bizonyos feltételek mellett – beteljesedhessen Isten eredeti szándéka az emberrel: Istenben és az Ő életében való részesedés. Krisztus ezért az üdvösség dekrétumának fundamentuma és megvalósulása is egyben. Mindezzel Arminiusnak azonban egy másik kérdést is meg kellett válaszolnia: kik a választottak?

Arminius teológiai gondolkodására meghatározó hatást gyakorolt Ramus gyakorlati filozófiája. Ez az induktív gondolkodási és megismerési mód a teológiát magát is gyakorlati tudománnyá tette. E gyakorlati megközelítés szerint a keresztyén vallás tárgya Istennek és annak megismerése, hogy mivel tartozunk neki, hogyan élünk és szolgáljunk dicsőségére. Mindez pedig elválaszthatatlan a hittől. A hit az, amely által Krisztus minden érdemében részesedhetünk. A hit alapvető megtapasztalása és bizonyossága Isten ígéreteinek, szeretetének. S épp e tapasztalat fontossága miatt is hangsúlyozza Arminius ennek feltételét az üdvösségre rendelés dekrétumában. Ezzel kétségtelenül nagy lépést tett a szünergizmus irányába.

Arminius azonban – a református teológiai hagyományhoz ragaszkodva – Isten akaratának szuverenitását még megkérdőjelezhetetlennek tekintette. A kegyelem elfogadásának emberi oldala és Isten szuverén cselekvésének látszólagos ellentmondásában a közbeeső ismeret jezsuita tanítása által vélt kiutat találni. E tanítás szerint a hit, a kegyelem egyedül és abszolút módon Isten ajándéka. Ám ezt úgy adja, hogy számot vet a lehetséges emberi reakciókkal, és azt a lehetőséget választja, amely akaratával megegyező. Kétségtelen, hogy ez nagyon labilis és spekulatív teológiai építmény. Ám úgy tűnik, hogy Arminius még ezzel sem önmagában az emberi szabadságnak próbált nagyobb teret biztosítani, hanem a helyes Istentant próbálta védeni. A bűnnek és az ember elutasításának számára logikusan kell, hogy legyen valamilyen szerepe, máskülönben Isten lesz a bűnben hagyás és kárhozat oka. Ez pedig Arminius szerint ellentmond a kijelentésnek és a keresztyén hittapasztalatnak.

Arminius érvelése olyan ingatag alapokon állt, hogy még követői sem tudták annak integritását megőrizni. Felületes következtetésük, hogy Isten az előre látott hit alapján választ ki az üdvösségre, tulajdonképp elvette a kiválasztás fogalmának lényegét. Ezt a dordrehti zsinatnak el kellett vetnie, s ezzel szemben szükséges volt állítani a kiválasztó Isten ellenállhatatlan kegyelmét. Ugyanakkor látnunk kell, hogy a dordrehti atyák nem csak a remonstránsok voluntarista irányba mutató tanítását vetették el, hanem Gomarus supralapsarius felfogását is, s keresték az utat egy evangéliumibb szellemű megfogalmazáshoz. A Dordrehti Kánonok szövege ebből a szempontból egybecseng a többi református hitvallással.

A zsinat elvetette Arminiusnak és a remonstránsoknak azt az állítását, hogy Krisztus a kiválasztás fundamentuma. A zsinati atyák ezzel továbbra is amelletttették le voksukat, hogy a kegyelmi kiválasztás egyedüli oka Isten akarata. A megváltás és a hit csak következményei és nem feltételei az örök dekrétumnak. A korlátozott kiengesztelés tanítását azonban nem vallották oly módon, ahogyan azt az „öt pontos kálvinizmus” sugallja.

A zsinat elmarasztaló döntése ellenére az arminianizmus nagy hatást gyakorolt – elsősorban angolszász nyelvterületen – az egyházi és teológiai gondolkodásra. Ebben kétségtelenül nagy szerepe volt J. Wesleynek, aki Arminiusban szellemi társát találta meg. Wesley a kapcsolópontot Arminius előkészítő kegyelemhez kapcsolódó felfogásában találta meg. A kegyelem és a Szentlélek meggyőzése az, amely képessé és szabaddá teszi az embert Isten hívásának és felkínált kegyelmének elfogadására. Az újkori evangélikál teológiai irányzatokban jól látható az a tendencia, ahogyan az üdvöntésekben a szuverén Isten helyét átvette a szabaddá tett ember, s ezzel a predestináció tanítása is egyre inkább non-konformmá vált. Arra pedig már a történelem alakulása mutat rá, hogy a szabaddá tett emberből milyen könnyen válik elszabadult és Istentől elszakadt ember. A szuverén Isteni akarat és az emberi szabad döntés ellentmondását nem lehet áthidalni, mert a Krisztusban megjelent evangélium világított rá arra a végső titokra, hogy csak Isten tud a bűnös emberre igent mondani, fordítva nem lehetséges. A kiválasztás bibliai tanítása továbbra is arra irányítja a figyelmünket, hogy elhívásunk, megigazításunk, megtartásunk az Ő kegyelmes és szerető cselekvésének a feltétele a Krisztusban.

Összefoglalás

A XVII. század elején J. Arminius és Fr. Gomarus között kibontakozó teológiai vita a predestinációról olyan horderejűnek bizonyult, hogy mind a mai napig hatással van a református egyházak teológiai gondolkodására és életére. A magyar olvasóközönség számára a vita leginkább a Dordrehti Kánonok reflexiójából ismert. Ezzel szemben Arminius gondolatai alig ismertek, s gyakran előfordul, hogy a későbbi remonstráns nézeteket megalapozatlanul Arminiuséval azonosítják. A dolgozat így egyfajta hiánypótlás is kíván lenni, amely feltárja a XVII. századi predestinációs vita hátterét, különös tekintettel annak egyik fontos kérdésére: mi Krisztus munkájának szerepe és helye Arminius és dordrehti kánonok teológiai érvelésében.

A bevezető gondolatok és a kutatási módszer bemutatása (I.) után a dolgozat II. fejezete dogmatörténeti áttekintéssel kezdi a téma kifejtését. A korántsem teljes lista Augustinustól kezdve Perkinsig elsősorban azokat a teológusokat és műveiket mutatja be, akik meghatározó tekintélyek és hivatkozási alapok voltak Arminius és kortársai számára. Az egyes teológusok tárgyalása jó alkalom arra, hogy ne csak a tanításbeli párhuzamokra mutassunk rá, hanem a sokszor nem lényegtelen különbségekre is. Emellett a fejezet rá kíván világítani arra a tartalmi, módszerbeli és strukturális sokszínűségekre is, amely jellemzi a reformáció korai és későbbi szakaszát. Fontos meglátnunk azt a hangsúlyeltolódást is, amely Bezatól kezdődően tetten érhető a református teológusok már a második generációjánál: ti. hogyan lesz az üdvösség sola gratia jellegének hangsúlyozása helyett az ordo salutis, majd az ordo decretis a korabeli teológia központi kérdése és mindez hatást gyakorolt az eleve elrendelés tárgyalásának módjára.

A III. fejezet Arminiusnak a téma szempontjából fontos műveinek vizsgálatával foglalkozik, bemutatva azokat a meghatározó motívumokat is, amelyek mentén kialakítja a kiválasztás és eleve elrendelés dekrétumának sajátos Krisztus-központú rendjét. Az egyik ilyen meghatározó motívum Istenről alkotott felfogása, melynek kiindulópontja, hogy Isten jó. Arminius számára Isten jó volta már önmagában is kizárja az abszolút akarat téziséét és azt, hogy a bűn előre tudása nélkül bárkit is kárhozatra választana el. Isten jó voltából következik munkáinak – így a teremtett világnak is – jó és értékes volta. A teremtettség értékes volta miatt Arminius szerint az nem lehet pusztán a kettős eleve elrendelés eszköze, hanem önmagában is célja van. A teremtésben Istennek ugyanazon tulajdonságai mutatkoznak meg – jóság, bölcsesség és szeretet – amelyek az újjáteremtés munkájában is

nyilvánvalóvá válnak. Istennek a teremtett világ iránti szeretete Arminius értelmezésében azt is jelenti, hogy Isten az embert előbb teremtményi mivoltában szereti, majd csak ezt követően kiválasztottjaként.

Isten természete határozza meg teremtményeihez fűződő viszonyát is, amit Arminius kezdettől fogva szövetségi viszonyként jellemez. A szövetségi viszony alapja az Atya és Fiú közti üdvszövetség. Ebből a szövetségből következik a papi és királyi tiszt, s ez az alapja az egyes ember – a hívők – kiválasztásának is. Mivel pedig Krisztus Isten és az ember között áll, ezért váltságának érdeme is univerzális, bár a kiválasztás partikuláris. Arminius szerint Krisztust azért kell a kiválasztás fundamentumának nevezni, mert az Atya által rendelt megváltói szenvedése és halála kiengesztelte Isten igazságát a bűnösök iránt, akiket a Lélek által hatékonyan el is hív és meg is szentel. Ezért határozottan amellett érvel, hogy a predestináció definíciójából nem hiányozhat a Közbenjáró kiválasztása és eleve elrendelése. Az üdvösségre rendelés első dekrétuma Krisztusnak, mint Közbenjárónak az elrendelése. A hithez szükséges hatékony eszközök és a hívők üdvösségre rendelése e dekrétum következményei.

Arminius a kiválasztásban és eleve elrendelésben igyekezett Isten szuverenitását hangsúlyozni. A hit és a kegyelem kizárólag Isten ajándéka. A hitetlenség és az elhívás elutasítása viszont az ember döntése kell, hogy legyen, máskülönben Isten lesz a bűnben maradás és kárhozat oka. Az isteni és emberi akarat közötti feszültséget Arminius a jezsuita eredetű közbeeső ismeret fogalmával igyekszik feloldani, amely számol a lehetséges emberi reakciókkal és azt a lehetőséget választja, amely megegyezik Isten akaratával.

A IV. fejezet a teológiai vita Arminius halála utáni alakulását mutatja be: a Remonstrancia állásfoglalását és a hágai konferencián elhangzott érveket (IV.1.). Ezt követően a dordrehti zsinat történéseinek rövid bemutatása következik (IV.2.). Fontos látnunk, hogy a Dordrehti Kánonok hatástörténetüktől függetlenül egy konkrét teológiai vitára adott válaszok, amelyek emellett igyekeztek konszenzust teremteni a korántsem egységes állásfoglalások között. A IV.3. alfejezet a zsinat jegyzőkönyvében rögzített írásbeli állásfoglalások és a kánonok szövege alapján vizsgálja a kérdést: Krisztus a kiválasztás vagy az üdvösség fundamentuma? Lényeges konklúziója ennek a résznek, hogy a kánonok nem állítják egyértelműen a korlátozott elégtétel gondolatát. Ehelyett finom különbséget tesznek Krisztus elégtételének elégségessége, amely általános és hatékonysága között, amely partikuláris.

Summary

The theological dispute between J. Arminius and Fr. Gomarus on predestination at the beginning of the 17th century has been so significant that it still has an effect on the theological thought and life of the Reformed churches. For the Hungarian readers the dispute is mostly known from the reflection of the Canons of Dort. By contrast, the ideas of Arminius are little-known, and it often happens that the later remonstrant views are unfoundedly attributed to him. This dissertation intends to supply a deficiency, revealing the background of the 17th century predestinarian debate with special regard to one of its important questions: what is the role and place of Christ's work in the theological arguments of Arminius and the Canons of Dort.

After the introduction and methodology (I.) the dissertation begins with an overview of history of the doctrine of predestination to elaborate the topic. The list, which is not complete by any means, begins with Augustine and ends with Perkins, predominantly introducing those theologians and their works, who were decisive authorities and references for Arminius and his contemporaries. The discussion of these theologians provides a good opportunity not only to show the parallels in their teachings, but also presents the important differences as well. Moreover, this chapter aims to reveal the diversity in content, methodology and structure, which characterize the early and later phases of Reformation. It is important to note the shift of focus as well, which is tangible from Beza even among the second generation of reformed theologians, i.e. how does the emphasis shift from the *sola gratia* character of salvation to *ordo salutis*. Later the *ordo decretis* was the central question of the theology, which had an effect on the way of discussion of predestination.

The third chapter deals with the important works of Arminius in connection with the topic, presenting those determining motives along which he develops the peculiar Christ-centred order of the decree of election and predestination. Such main motive is his perception of God, starting with the statement that God is good. For Arminius the good nature of God itself excludes the thesis of absolute will and that God without the prescience of sin would condemn anybody to damnation. The good nature of God ensues the good and valuable nature of his work, including the created world. According to Arminius, the state of being created cannot merely be the instrument of double predestination due to its valuable nature, but has a goal in itself. The process of creation

shows the attributes of God – kindness, wisdom, and love – the same ones becoming apparent in the work of re-creation. God’s love towards the created world in Arminius’ interpretation means that God primarily loves humanity in its created nature and secondly as the chosen one.

God’s nature defines the relationship to his creatures, which is from the beginning described by Arminius as a covenant relationship. The foundation of this relationship is the covenant of salvation between the Father and the Son. From this covenant derives the priestly and regal office, and this is the ground of election of the individual beings, the faithful. As Christ stands between God and humanity, the merit of his satisfaction is universal, though the election is particular. According to Arminius, Christ has to be named the foundation of election, because his suffering and death as a saviour reconciled God’s justice towards the sinners, who are called and sanctified efficiently through the Spirit. Therefore, he firmly argues that the definition of predestination cannot lack the election and predestination of the Mediator. The first decree of the predestination to salvation is the election and predestination of Christ as a Mediator. The predestination of the effective instruments needed for faith and salvation of the faithful are the results of this first decree.

Arminius aimed to emphasize God’s sovereignty in the election and predestination. Faith and grace are solely the gifts of God. However, unfaithfulness and refusing the calling must be a decision made by man, otherwise God will be the cause for being in sin and damnation. Arminius attempts to exempt the tension between God’s and man’s will by the Jesuit notion, middle knowledge, which takes the possible human reactions into consideration and chooses the option which agrees with the will of God.

The fourth chapter discusses the theological debate after Arminius’ death: the statement of the Remonstrants and the arguments at the Hague conference (IV.1). The following section briefly summarizes the events of the Synod of Dort. (IV.1). It is important to note that regardless of their (historical) impact, the Canons of Dort are answers to a concrete theological dispute, attempting to create a consensus among the statements which were far from being uniform. The IV.3 subchapter examines the question based on the statements written in the Synod’s records and canonical texts: is Christ the fundament of election or salvation? This part draws an important conclusion that the Canons do not unambiguously state the thought of limited atonement. Instead they make a distinction between the universal sufficiency and particular effectiveness of Christ’s satisfaction.

Felhasznált irodalom

- Althaus, P.: *The Theology of Martin Luther*. Fortress Press, Philadelphia, 1979
- Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologiae*. Telosz Kiadó, h.n., 1995
- Arminii Jacobi *Opera theologica*. W. Hoffmann, Francofvrti, 1635
- Arminius, J.: *Examen Thesium D. Francisci Gomari de Praedestinatione, quibus suam & D. Arminii sententiam. De Iure Dei in Creaturas, adversus Mosis Amyraldi criminationes defendit*. h.n. 1614
- Asselt, van W.J., Pleizier, T.T.J., Rouwendal, P.L., Wisse, P.M.: *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*. Boekencentrum, Zoetermeer, 1998
- Asselt, W.J. van: No Dordt without Scholasticism: Willem Verboom on the Canon of Dordt. In: *Church History and Religious Culture*. 87/2 (2007)
- Asselt, W.J. van: Protestant Scholasticism: Some Methodological Considerations in the Study of its Development. In: *Dutch Review of Church History*. 81/3 (2001)
- Atkinson, J.(ed.): *Luther: Early Theological Works*. The Westminster Press, Philadelphia, 1962
- Augustinus, A.: *A Szentháromságról*. Szent István Társulat, Budapest, 1985
- Bangs, C: Arminius and Reformation, In: *Church History*. vol.30/2 (1961)
- Bangs, C: *Arminius: A study in the Dutch Reformation.*, Abingdon Press, Nashville 1971
- Bangs, C: Dutch Theology, Trade, and War: 1590-1610, In: *Church History*. vol.39/4 (1970)
- Barth, K.: *Church Dogmatics*. II/2., T&T Clark, Edinburgh, 1957
- Baschera, L., Moser, Chr. (eds.): Girolamo Zanchi: *De religione christiana fides – Confession of Christian Religion*. Brill, Leiden/Boston, 2007
- Bavinck, H.: *Gereformeerde Dogmatiek*. II. J.H.Kok, Kampen, 1928
- Belga Hitvallás*. Koinónia, Kolozsvár, 1998
- Berg, J. van den: The Synod of Dort in the Balance. In: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*. Vol.69/2 (1989)
- Berkouwer, G.C.: *Conflict meg Rome*. J.H. Kok, Kampen, 1948
- Berkouwer, G.C.: *De verkiezing Gods*. J.H. Kok, Kampen, 1955

Blacketer, R.: Arminius' Concept of Covenant in its Historical Context. In: *Dutch Review of Church History*. Brill, Leiden, 2000

Boer, W. den: *Duplex Amor Dei: Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*. Instituut voor Reformatieonderzoek, Apeldoorn, 2008

Bolberitz P., Gál F.: *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*. Ecclesia, Budapest, 1987

Brandt, C.: *The Life of James Arminius*. E.Stevenson and F.A. Owen, Nashville, 1857

Brown, P.: *Szent Ágoston élete*. Osiris Kiadó, Budapest, 2003

Brunner, E.: *The Christian Doctrine of God. Dogmatics: vol. I*. The Westminster Press, Philadelphia. é.n.

Bullinger, H.: *A keresztyén vallás summája*. (Ford.: Tillinger Péter), Limache Verlag, Zürich, 1997

Burchill, C.J.: Girolamo Zanchi: Portret of a Reformed Theologian and His Work. In *The Sixteenth Century Journal*. vol. 15/ 2, 1984

Clarke, F.C.: *The Ground of Election: Jacobus Arminius' Doctrine of the Work and Person of Christ*. Paternoster, Milton Keynes/Colorado Springs/Hyderabad, 2006

Cuncliffe-Jones, H. (ed.): *A History of Christian Doctrine*. T&T Clark, Edinburgh, 1997

Dekker, E.: *Rijker dan Midas: Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)*. Zoetermeer, Uitgeverij Boekencentrum, 1993

Deursen, A. Th. van: *Bavianen en Slijkgeuzen*. Van Gorcum & Comp. B.V., Assen, 1974

Dijk, K.: *Om het eeuwig welbehagen*. N.V. Dagblad en Drukkerij de Standaard, Amsterdam, 1924

Donnelly, J.: *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*. Brill, Leiden, 1976.

Donnelly, J.P.: Calvinist Thomism. In: *Viator Medieval and Renaissance Studies*. vol.1., University of California, Los Angeles, 1976

Donner, J.H., Hoorn, S.A. van den: *Acta of Handelingen der Nationale Synode, in den naam onzes Heeren Jezus Christus, Gehouden door autoriteit der Hoogmogende Heeren Staten-Generaal der Vereenigde Nederlanden te Dordrecht, ten jare 1618 en 1619*. (a továbbiakban *Acta*) Donner, Leiden, é.n

Dool, J.: Predestination, Freedom, and the Logic of Love, In: *LOGOS* .11/3 (2008)

Dordrecht Kánonok. Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 2000

Episcopius, S.: *Belydenisse of Verklaringe van het gevoelen der Leeraren, die in de Vereenigde Nederlanden Remonstranten worden genaamt, over de voornaamste Artykelen der Christelyke Religie*. Leyden. 1621

Fesko, J.V.: Arminius on Justification. Reformed or Protestant? In: *Church History and Religious Culture 94*, Brill, Leiden, 1994

Filoramo, G.: *A gnoszticizmus története*. Paulus Hungarus/Kairosz, Budapest, 2000

Fischer, G.P.: *History of Christian Doctrine*. Scribner, New York, 1923

Fitzgerald, A.D., Cavadini, J.C.(eds.): *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*. Eerdmans, Grand Rapids, 1999

Foster, H.D.: Liberal Calvinism; The Remonstrants at the Synod of Dort in 1618. In: *The Harvard Theological Review*, 16/1 (1923)

Gäbler, U.: *Huldrych Zwingli. Bevezetés életébe és munkásságába*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2008

Glasius, B.: *Geschiedis der Nationale Synode in 1618 en 1619 gehouden te Dordrecht. I-II*. Engel, Leiden, 1860-61

Graafland, C.: *Van Calvijn tot Barth*. Uitgeverij Boekencentrum, 's Gravenhage, 1987

Grenz, S.J.: *Theology for the Community of God*. Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge, 1994

Gumerlock, F.X.: Predestination in the century before Gottschalk.(part 1-2), In: *Evangelical Quarterly*. 81.3-4, (2009)

Gunter, W.S.: John Wesley, a Faithful Representative of Jacobus Arminius. In: *Wesleyan Theological Journal*, 42/2 (2007)

Healy, N.M.: *Thomas Aquinas: Theologian of the Christian Life*. Ashgate Publishing, Burlington, 2003

Heppe H.: *Reformed Dogmatics*. Baker Book House, Grand Rapids, 1978

Hicks, J.M.: *The Theology of Grace in the Thought of Jacobus Arminius and Philip van Limborch: A Study in the Development of Seventeenth Century Dutch Arminianism*. 1985, <http://johnmarkhicks.com/wp-content/uploads/sites/10/2010/03/jmh-diss-rev.pdf>

Hoenderdaal, G.J. (ed.): *Verklaring van Jacobus Arminius afgelegd in de Vergadering van de Staten van Holland op 30 oktober 1608*. De Tijdsstroom, Lochem, 1960

Hoenderdaal, G.J.: Arminius en Episcopius. In: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*. LX/2, Brill, Leiden, 1980

- Jackson, S.M. (ed.): *Selected Works of Huldreich Zwingli (1484-1531)*. University of Pennsylvania, Philadelphia, 1901
- James, F.A.: *Peter Martyr Vermigli*. Clarendon Press, Oxford, 1998
- Kendeffy G.: A kegyelemtan Ágoston Római levél-értelmezéseiben. In.: Romhányi B., Kendeffy G. (szerk.): *Szentírás, Hagyomány, Reformáció*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2009
- Kálvin J.: *A Római levél magyarázata*. A Magyarországi Református Egyház Egyetemes Konventje, Budapest, 1954
- Kálvin J.: *Institutio Christianae Religionis*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014
- Koch, E.: *Die Theologie der Confessio Helvetica Posterior*. Neukirchen Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn, 1968
- Kuyper, A.: *De gemeene gratie*. II, J.H. Kok, Kampen, 1932
- Lancel, S.: *Szent Ágoston*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2004.
- László E.: Kálvin a predestinációról. In: *Jubileumi Évkönyv*. KRE Tanítóképző Főiskolai Kar, Nagykőrös, 2010
- László E.: Arminius és Gomarus predestinációról folytatott vitájának teológiai háttere. In: *Theologiai Szemle*. LIX (2016)/4
- Leeuwen Th. M. van, Stanglin, K.D., Tolsma, M. (eds.): *Arminius, Arminianism, and Europe*. Brill, Leiden, 2009
- Leinsle, U.G.: *A skolasztikus teológia története*. Osiris Könyvkiadó, Budapest, 2007.
- Leith, J.H. (ed.): *Creeds of the Churches. A Reader in christian doctrine from Bible to the present*. Westminster John Knox, Louisville, 1982³,
- Loewenich, von W.: *Theologia crucis*. (Ford.: Mády Katalin), Evangélikus Sajtóosztály/Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2000
- Loonstra, B.: *Verkiezing – verzoening – verbond. Beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*. Uitgeverij Boekencentrum B.V., 's-Gravenhage, 1990
- Luther M.: *A szolgálai akarat*. (Ford: Jakabné Csizmazia Eszter, Weltler Ödön és Weltler Sándor), Berzsényi Dániel Evangélikus Gimnázium (Líceum), Sopron, 1996
- Luther M.: *Mi az evangélium. A keresztények és Mózes*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1995
- Mallinson, J.: *Faith, Reason and Revelation in Theodor Beza*. Oxford University Press, Oxford, 2003

Malloy, C.J.: *Engrafted into Christ: a critique of the Joint declaration*. Peter Lang Publishing, New York, 2005

Maronier, J.H.: *Jacobus Arminius*. Y. Rogge, Amsterdam, 1905

McGrath, A.E.: *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998²

McGrath, A.E.: *Reformation Thought. An Introduction*. Blackwell Publishing, Oxford, 2000³

Muller, R.A.: Calvin and the „Calvinist”: Assessing Continuities and Discontinuities between the Reformation and Orthodoxy. Part II. In: *Calvin Theological Journal*. 31. (1996)

Muller, R.A.: *After Calvin: Studies in the development of a Theological Tradition*. Oxford University Press US, Oxford/ New York, 2003

Muller, R.A.: Arminius and the Scholastic Tradition. In: *Calvin Theological Journal*. 24 (1989)

Muller, R.A.: *Christ and the Decree*. The Labyrinth Press, Durham, 1986

Muller, R.A.: *God, Creation and Providence in the Thought of Jacob Arminius. Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy*. Baker Book House, Grand Rapids, 1991

Muller, R.A.: The Christological Problem in the Thought of Jacobus Arminius. In: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*. vol.68. (1988)

Muller, R.A.: *Calvin and the Reformed Tradition*. Baker Academic, Grand Rapids, 2012

Nichols, J./Nichols, W.: *The Works of James Arminius*. vol.1-3, Kessinger, Grand Rapids, 1968.

Niesel, W.: *Kálvin teológiája*. (Ford.: Dr. Nagy Barna), Kálvin Kiadó, Budapest, 1998

Nieuwehove, R. van: *An Introduction to Medieval Theology*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014²

Nygren, G.: *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1956.

Ogliari, D.: *Gratia et Certamen: The Relationship Between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*. Peeters Publisher, Leuven, 2003

Origenész: *Kelszosz ellen*. Kairosz Kiadó, Budapest, 2008

Origenész: *A princípiumokról*. Paulus Hungarus/Kairosz Kiadó, Budapest, 2003

Pannenberg, W. : *Human Nature, Election and History*. The Westminster Press, Philadelphia, 1977

Pápai I.: Zánchi Jeromos, In: Antalfi János (szerk.): *Sárospataki füzetek*. VI. évf, Sárospatak, 1862

Pelikan, J.: *The Christian Tradition. A History of Development of Doctrine*. vol.3., University of Chicago Press, Chicago, 1978

Perkins, W.: A Golden Chaine: or, The Description of Theologie. Containing the Order of the causes of Saluation and Damnation, according to Gods Word. A view whereof is to be seene int he Table annexed. London, 1623. In: *The Workes of that Famovs and worthy Minister of Christ int he Vniuersitie of Cambridge Mr. William Perkins*. vol.1., London, 1626

Perkins, W.: A Treatise of the manner and order of Predestination, and of the largenesse of Gods Grace. In: *The Workes of that Famovs and worthy Minister of Christ in the Vniuersitie of Cambridge Mr. William Perkins*. vol.1., London, 1631

Pinson, J.M.: The Nature of Atonement in the Theology of Jacobus Arminius, In: *Journal of Evangelical Theological Society*. vol. 53/4 (2010)

Roach, D.: From free choise to Gods choise: Augustine's exegesis of Romans 9. In: *Evangelical Quarterly*. 80.2 (2008)

Rogge, H.C.: *Johannes Wtenbogaert en zijn tijd*. Amsterdam, 1874

Schaff, Ph. (ed.): *Nicene and Post-Nicene Fathers*. vol.5. Hendrickson Publishers, Peabody, 1994

Sinnema, D.W.: Calvin and the Canons of Dordt (1619). In: *Church History and Religious Culture*. Brill, Leyden, 2011

Schriftelijke Conferentie, gehovden in s'Gravenhage inden iare 1611, tusschen sommige kercken-dienaren: aengaende de godlicke praedestinatie. Jacobsz Drucker, s'Gravenhage, 1612

Sebestyén J.: *A predesztináció és problémái*. Magyar Vallásos Traktátus Társaság, Budapest, 1922

Stanglin, K.D., Bilby, M.G., Mann, M.H. (eds.): *Reconsidering Arminius: Beyond the Reformed and Wesleyan Divide*. Abingdon Press, Nashville, 2014

Stanglin, K.D.: *Arminius on the Assurance of Salvation: The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603-1609*. Brill, Leiden, 2007

Stephens, W.P.: Election in Zwingli and Bullinger: A Comparison of Zwingli's *De providentia Dei anamnema* (1530) and Bullinger's *Oratio de moderatione servanda in*

negotio providentiae, praedestinationis, gratiae et liberi arbitrii (1536) In: *Reformation and Renaissance Review*. vol.7.1. (2005)

Stump, E: Augustine on Free Will. In: In: Stump,E., Kretzmann, N. (eds.): *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001

Szent Ágoston: *Szent Ágoston vallomásai*. (Ford.: Vass József), Szent István Társulat, Budapest, 1995

Szent Ágoston: *Isten városáról*.(2-4.kötet) Kairosz Kiadó, Budapest, 2005-2009.

Szent Ágoston: *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről* (Ford.: Hamvas Endre), Károli Gáspár Református Egyetem/ L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015.

Szolga József: *Remonstrans és Contraremonstrans viszályok Németalföldön*. k.n. Kassa, 1911

Szűcs Ferenc: Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál a predestinációtan és az ekkleziológia tükrében. In: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009

Tertullian: *Adversus Valentinianos*. In:Roberts,A., Donaldson, J. (eds.): *Ante-Nicene Fathers*. vol.3.Hendrickson Publishers. Peabody, 1994.

Thuesen, P.J.: *Predestination. The American Career of a Contentious Doctrine*. Oxford University Press, Oxford, 2000

Tökés I.: *A második Helvét Hitvallás magyarázza, Bullinger Henrik saját műveiből vett idézetek alapján, az ő tiszteletére, születésének ötszázadik évfordulója alkalmából*. Az erdélyi magyar nyelvű református eklézsiák kiadásában, Nagyvárad, 2006

Vajta Vilmos: *Communio. Krisztus és a szentek közössége Luther teológiájában*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 1993

Verboom, W.: *De belijdenis van een gebroken kerk*. Boekencentrum, Zoetermeer, 2005

Vermigli, P.M.: *Predestination and Justification*. Truman State University Press, Kirksville, 2003

Wallace, D.D.jr.: The Doctrine of Predestination in the Early English Reformation. In: *Church History*. Vol.43.No.2, (1974), Cambridge University Press, Cambridge

Wawrykow J.P.: *The Westminster Handbook to Thomas Aquinas*. Westminster John Knox, Louisville, 2005

Westminsteri Hitvallás. Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 1999

Wetsel, J.: Predestination, Pelagianism and Foreknowledge. In: Stump,E., Kretzmann, E. (eds.): *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001

Wijminga, P.J.: *Festus Hommius*. Leiden, Donner, 1899

Williams, M.D.: The Five Points of Arminianism. In: *Presbyterion*. 30/1 (2004)

Zanchius, J.: *The Doctrine of Absolute Predestination Stated and Asserted*. The Sovereign Grace Union, London, 1930

Zwiep, A.W.: Onderweg naar morgen. Hermeneutische bespiegelingen vanuit een „post-conservatieve Evangelival” perspective. In: Den Hertog, G.C./ Van der Kooi, C. (reds.): *Tussen leer en leven. De spanning tussen bijbelwetenschap en geloofsleer*. Uitgeverij KOK, Kampen, 2007

Zwingli, U.: *Commentarius vagyis Az igaz és a hamis vallás magyarázata*. Kálvin János Társaság, Budapest, 1905

Internetes hivatkozások:

<http://www.baptista.hu/vamospercs/hitvallas.htm>

<http://www.bookofconcord.org/sd-election.php>

http://www.bibliaszov.hu/bgy/bgy_2006_07_15.pdf

<http://www.rd.nl/kerk-religie/dordtse-leerregels-niet-erg-geliefd-in-pkn-1.154887>

<http://www.ujkalvinizmus.com/2012/11/15/xxxix-anglikan-hitcikkely/>