

THEOLOGIA SYSTEMATICA

Pásztori-Kupán István

Kolozsvár

Az emberi lélek és az örök élet Kálvin első teológiai munkájában

A lelkek halál utáni állapotáról való gondolkodás egyetemes problémája egyidős magával az emberiséggel. Az erre vonatkozó szellemi vajúdasok jóval korábbiak a keresztyénségnél. A legősibb kultúrák mindenikében fellelhetőek a lélekkel, annak természetével, a testhez kötött, illetve attól független létével kapcsolatos fel fogások, kérdések és válasz-kísérletek. Ilyen vonatkozásban már a görög filozófia is komoly, a történelmi idők előtti korokból származó előzményekre tekinthetett vissza. Kálvin meg is jegyzi a *Psychopannychiában*:

„A lélek tehetségeiről igen szépen beszélt néhány helyen Platón, a legelmésebben azonban valamennyiük között Arisztotelész szólt róluk, de hogy mi az a lélek és hogy honnan ered, azt őtőlük, s általában a bölcsesek egész nemzetiségétől hiába kérdeznék az ember, habár ők sokkal okosabban és tisztábban vélekedtek efelől, mint a mi bölcseseink, kik azzal dicsekszenek, hogy ők Krisztusnak a tanítványai.”¹

Jelen tanulmányunkban nem vállalkozhatunk a fiatal Kálvin első teológiai művében felvetett minden kérdés részletes kibontására, sem annak teljes hatástörténeti elemzésére, mindazonáltal megkíséreljük vázolni azokat a legfontosabb szövegtörténeti, teológiai és aktuális szempontokat, melyek a lélek mibenléte felől gondolkodó keresztyén ember számára támpontul szolgálhatnak.

A mű megírásának és kiadásának ideje

Amint az a munka első előszavából is kiderül – melyet a szerző „egy barátjához” intézett –, Kálvin 1534-ben, rövidebb idővel a Franciaországból való végleges távozása előtt fejezte be a kézirat első változatát, feltehetőleg Orléansban.² 1535. szeptember 3-án Christoph Faberhez címzett levelében már a lélek halhatatlanságáról szóló, kiadásra előkészített művéről számol be.³ Wolfgang Capito strassburgi reformátor – valószínű-

¹ „De animae facultatibus praeclare aliquot locis Plato: argutissime autem omnium Aristoteles disseruit. Verum quid sit anima, et unde sit, frustra ab iis et universa omnino sapientum natione quaeras, quanquam multo certe et prudentius et sincerius senserunt, quam isti nostrí, qui se Christi discipulos esse gloriantur.” Ld. Baum – Cunitz – Reuss (szerk.): *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*. Schwetschke, Braunschweig 1866, V, 178. A továbbiakban a *Corpus Reformatorum* sorozatban megjelent Kálvin műveket a sorozaton belüli kötetszámmal alapján jelöljük. Pl. CO 5 = *Calvini Opera* 5. kötet. A *Psychopannychia* magyar szövegét Rábold Gusztáv fordítása alapján közöljük. Ld. Kálvin: *Psychopannychia*. Ford. Rábold Gusztáv. Magyar Kálvin-fordítók, Pápa 1908.

² Ld. pl. Scholl, Hans: Karl Barth as Interpreter of Calvin’s *Psychopannychia*. In: Neuser, Wilhelm H. – Armstrong, Brian K. (szerk.): *Calvinus sincerioris religionis vindex. Calvin as Protector of the Purer Religion*. Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville 1997, 291–308 (p. 291).

³ CO 10,2,52.

leg Martin Bucerrel egyetértésben – ugyanebben az évben a mű kiadásának elhalasztását javasolja, arra való hivatkozással, hogy az idő nem alkalmas a polémiára. A fiatal, főleg vitatkozásra termett jogászt minden bizonnyal meglepte Capito abbéli tanácsa, miszerint a francia (hugenotta) gyülekezetek üldözött állapota megköveteli Kálvintól, hogy minden viszálykodástól tartózkodjon.⁴

1536-ban Kálvin újabb, az olvasókhöz szóló bevezetőt ír a műhöz, most már Bázalból. Valószínű, hogy ez a második bevezetés – mely a szöveg kemény hangnemét próbálja menteni, ugyanakkor hangsúlyozza a szerző építő szándékát – elsősorban a kortársak kritikájának hatására íródott. Kálvin minden bizonnyal nagyon szerette volna mihamarabb nyomtatásban látni első teológiai munkáját. Erre azonban nem kerülhetett sor, talán azért sem, mert 1536-ban egy sokkal híresebb munka, az *Institutio* első változata került kiadásra, mely egy csapásra ismertté tette Kálvint a kor teológusai és gyülekezetei előtt. Így talán már nem volt annyira sürgős a lelkek halál utáni állapotával foglalkozó mű megjelentetése, mely így csak 1542-ben lát napvilágot Strassburgban,⁵ miközben Kálvin már megkezdte második genfi szolgálatát. Az 1545-ös (szintén strassburgi) kiadás címe vált széles körben ismertté, és ettől kezdve hivatkoznak rá úgy, mint Kálvin *Psychopannychiá*ra.⁶

A mű mondanivalója. Ellenfelek

Az 1545 óta általánosan használt *Psychopannychia* cím önmagában is problematikus, hiszen e kifejezés alapján a művet legtöbbször – sajnos: tévesen – „a lelkek alvásáról” szóló írásként emlegetik. A görög *pannükhidzó* (*pan+nüx*) ige azonban nem *alvást*, hanem egész éjszakán át tartó ébrenlétet, *virrasztást* jelent. Az ókori szerzők a vallásos ünnepek megünneplésével kapcsolatban is használták, így a kifejezés akár éjszakai *mulatozásra* is vonatkozhatott.⁷ A *pannükhisz*, mint főnév – mind Hérodotosznál, mind Euripidésznél – végig éberem töltött éjszakát, az istenek ünnepeinek átvirrasztását fejezi ki, többé-kevésbé a latin *vigilia* értelmében.

Ezzel már el is érkeztünk a huszonöt esztendő Kálvin első, kimondottan teológiai jellegű munkájának fő mondanivalójához. A Seneca *De clementia* (*A széldségről, kegyelemtől, türelemről*) című írásának 1532-ben történő, jegyzetekkel ellátott kiadása után – mellyel szerzőnk a francia királyt próbálta a hugenották iránti emberségesebb viszonyulásra bírni – a fiatal jogtudós a teológiához fordul. Barth szerint Kálvin ekkor, a *Psychopannychia* révén, mások megelőzésével vált a szó legkomolyabb értelmében teológiai humanistává, azaz biblikussá.⁸

⁴ CO 10,2,45–46.

⁵ Calvinus, Iohannes: *Vivere apud Christum non dormire animis sanctos, qui in fide Christi decedunt. Assertio*, Strassburg 1542.

⁶ Calvinus, Iohannes: *Psychopannychia qua refellitur quorundam imperitorum error qui animas ost mortem usque ad ultimum iudicium dormire putant. Libellus ante septem annos compositus nunc tamen primum in lucem aeditus*. Strassburg 1545. Még Kálvin életében elkészül és kiadásra kerül a munka francia fordítása is 1558-ban: *Psychopannychie. Traité par lequel est prouvé que les ames veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps, contre l'erreur de quelques ignorans qui pensent qu'elles dorment iusques au dernier iugement*. Genève 1558.

⁷ Így pl. a *pannükhikósz* kifejezést nemcsak *virrasztó*, hanem *éjszakai mulatozó*, *tivornyázó* emberre is alkalmazták.

⁸ „Calvin jetzt, erst jetzt sozusagen von einem Bein aufs andere getreten und in einem ernsthaften Sinn theologischer Humanist, d. h. Biblizist geworden ist”. Barth, Karl: *Die Theologie Calvins* 1922. In: *Karl Barth Gesamtausgabe*. II. Akademische Werke. Theologischer Verlag Zürich 1993, 195.

A mű alaptézise már a címből is kikövetkeztethető. Ezt erősíti meg az 1534-es előszó nyitánya is, ahol szerzőnk így fogalmaz:

„Bár néhány jámbor férfiú már régebben arra ösztönzött és ismételten arra kért, hogy tegyek közzé valamit azok túlkapásainak megfűkezése végett, kik manapság tudatlanul s egyúttal zajongva vitatkoznak a lelkek *alvásáról* vagy *megsemmisüléséről*: mégis, eddigelé semmiféle kérésnek és sürgetésnek sem engedtem.”⁹

Amint a fenti idézetben kiemelt kifejezésekből is kitűnik, a munka mondanivalója két nézet megcáfolására, tagadására összpontosul:

1. A lelkek nem alszanak: az ember halála után a lélek nem valamiféle öntudatlan állapotban, hanem Isten közösségében „várja” az utolsó ítéletet;
2. A lelkek nem semmisülnek meg: a testi halál pillanatában a lélek nem hal meg, hogy az utolsó ítélet alkalmával a testtel együtt támadjon fel.

A fenti két megállapításból önkéntelenül következik a kérdés: kik képviselhettek ilyen nézeteket akkoriban? Milyen személyek vagy csoportok tanításával szemben fogalmazódik meg Kálvin első teológiai műve? Még mielőtt ennek vizsgálatára térnénk, érdemes megvizsgálni a mű és az abban feldolgozott téma korabeli időszerűségének kérdését.

A lelkek alvásáról vagy virrasztásáról szóló értekezés 16. századi relevanciája tekintetében az elemzők között némileg megoszlanak a vélemények. Barth szerint „az ember a mű teljes végigolvasása után is ugyanolyan erősen csóválhatja a fejét, mintha csak a címet olvasta volna el”.¹⁰ 1922-ben kelt rövid tanulmányában így fogalmaz:

„Mít jelentsen ez az írás? Hogyan jutott Kálvin éppen *ebben* a pillanatban éppen *ezekre* a gondolatokra? Az ember nem joggatlanul ámuldozik az önkényesen választott téma félreeső volta miatt. A Kálvin-elemzők legtöbbször meglehetősen tanács-talanul haladnak el ezen írás mellett.”¹¹

Barthnak a fiatal Kálvin témaválasztása feletti csodálkozása valószínűleg azzal is magyarázható, hogy a reformátor további életpályáját szem előtt tartva az ember önkéntelenül is valami égetőbb, magasztosabb, izgalmasabb teológiai rajtot várna tőle – nem pedig a lelkek halál utáni állapotával való, amúgy is meglehetősen elvont és elméleti jellegű foglalkozást. Olybá tűnik, mintha maga a téma nem lenne elég fontos ahhoz (vagy akár méltó arra?), hogy az egyik leghíresebb reformátor teológiai indulásának kezdőpontját jelölhesse. Ilyen megközelítésből már-már szinte örvendünk, hogy a *Psychopannychia* nem jelenhetett meg 1534-ben, és így Kálvin mégiscsak az *Institutio* első változatával lépett korának teológiai közvéleménye elé. Olyasmí ez, mintha egy magyar irodalomtörténész Ady Endre első két verseskötetének címét (*Versék – 1899, Még egyszer – 1903*) szinte alig hallhatóan ejtené ki, mint olyanokat, melyek nem méltók az

⁹ „Quum mecum pridem nonnulli pii viri agerent, et subinde etiam instarent ut publice aliquid ederem, ad eorum intemperiam compescendam, qui de animarum vel *dormitione*, vel *interitu*, imperite simul ac tumultuose hodie disputant: nullis tamen hactenus nec precibus, nec flagitationibus cesseram.” *CO* 5, 169–170 – kiemelések tőlem, PKI.

¹⁰ „Man kan die Schrift durchlesen und nachher noch immer ebensosehr den Kopf schütteln, wie nahdem man den Titel gelesen.” Ld. Barth: *Die Theologie Calvins*, 195.

¹¹ „Was soll diese Schrift? Wie kommt Calvin gerade in *diesem* Augenblick gerade zu *diesem* Gedanken? Man staunt nicht mit Unrecht über die arbiträre Abgelegenheit dieses Themas. Die Calvindersteller gehen meist ziemlich ratlos an der Schrift vorüber.” Barth: *Die Theologie Calvins*, 194.

1906-ban a magyar irodalomba berobbanó *Új versek* szerzőjéhez. Nem, egy Ady nem indulhatott így! Egy Kálvin nem foglalkozhatott ilyen marginális témával!

Barth tanácstalan fejszóválását azonban Hans Scholl hatékonyan és meggyőzően szünteti meg. Szerinte a téma 16. század eleji aktualitását egyrészt a 15. században megújuló platonista és arisztotelianus tábor vitájának fényében kell látni, melynek során nemcsak a filozófiában, hanem a teológiában is előtérbe került a lélek természetének, az anyaghoz fűződő kapcsolatának, és – talán nem utolsósorban – halhatatlanságának kérdése. E disputa egyes elemei Scholl szerint még a reformáció századának úrvacsoravitáiban is felbukkannak.¹² A téma időszerűsége melletti legfontosabb érve így hangzik:

„És az akkori idők égető kérdése – a bűnbocsátó cédulák árusítása – talán annyira távol esne a halál utáni étellel foglalkozó *Psychopannychia* témájától? A reformáció előtti évtizedekben a léleknek a halál utáni állapotáról sokkal erőteljesebben vitatkoztak, mint ahogyan arról Barthnak tudomása volt.”¹³

Az 1517-es Luther-féle wittenbergi reformáció apropóját szinte közvetlenül szolgáltató bűnbocsátó cédula-árusítás világosan kapcsolja össze a lelkek halál utáni állapotáról szóló gondolkodást az egyház megújulásának kérdésével. A lelkek virrasztásáról szóló kálvini mű hangvétele kétségtelenül nem olyan értelemben reformátori, mint amilyennel pl. az 1536-os *Institutió*ban találkozunk. Mindazonáltal a *Psychopannychia* elemzésével és bemutatásával foglalkozó Jung-Uck Hwang a témához kapcsolódó egyházi dokumentumok és írások egész sorát kutatta fel, igazolva, hogy Kálvin művének nemcsak aktualitása, hanem komoly előzménye is volt a 16. század első felében.¹⁴ A témával foglalkozó szerzők közül Bullinger és Zwingli neve érdemel említést. Bullinger 1526 nyarán Paul Beckhez írott levelében kifogásolta a lelkek alvásáról szóló tanítást.¹⁵ Ezt követően Zwingli is bírálta a gondolatot a *Catabaptistarum strophas elenchus* című, 1527-ben megjelent munkájában, majd az 1531 júliusában kiadott *Christianae fidei expositiō*ban.¹⁶

Az előzmények alapján megállapítható, hogy Kálvin munkája a téma relevanciája és időszerűsége szempontjából nem mozgott légtüres térben. Ezen a ponton kell megvizsgálnunk azt is, hogy kik lehettek a fiatal francia jogász teológiai ellenfelei? A szöveg nagyon homályosan – egy középkori személy kivételével – minden konkrét utalás nélkül egy ókori és egy kortárs kategóriát jelöl meg. Az előbbieket az 1534-es előszóban „bizonyos araboknak” nevezi, akik azt állították, hogy a lélek a testtel együtt meghal, és az ítélet napján mindkettő feltámad. A Kálvin által megjelölt két óegyházi szerző (Eusebius és Augustinus) közül az előbbi *Egyháztörténetében* a következőket írja:

¹² Ld. Scholl: Barth as Interpreter of Calvin's *Psychopannychia*, 292.

¹³ „And is the burning issue of that day – the selling of indulgences – perchance far removed from the theme of the *Psychopannychia*, namely from its concern over life after death? More forcefully than Barth was aware of, the question concerning the state of the soul after death was being discussed in the decades prior to the Reformation.” Uo. 292.

¹⁴ Hwang. Jung-Uck: *Der junge Calvin und seine Psychopannychia*. Peter Lang Verlag, Frankfurt 1991. Ld. különösen a *Verfechter der Lehre vom Seelenschlaf vor 1534* című exkurzust (uo. 118–127).

¹⁵ Ld. Bullinger, Heinrich: *Briefe der Jahre 1524–1531*. Ulrich Gäbler – Zsindely Endre (szerk.): Bullinger Werke, II. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1974, 127–133. Vö. Fast, Heinhold: *Heinrich Bullinger und die Täuße*. Schriftenreihe des mennonitischen Geschichtsvereins, 7. Weierhof, Pfalz 1959, 26–28.

¹⁶ Zwingli, Huldreich: *Catabaptistarum strophas elenchus*. In: *Sämtliche Werke*. VI. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1905, 1: 188–189 és 5: 126. 8–9.

„Ugyanebben az időben újfent Arábiából mások támadtak, akik az igazságtól eltérő tanítást vezettek be. Azt mondták, hogy a jelen korban az emberi lélek együtt hal meg [*szűnapothnészkein*] és együtt enyészik el [*szűndiaftbeiresztha*] a testtel, de a feltámadás alkalmával azzal együtt újraéled [*anabiószesztha*]. Ugyanakkor nem kis létszámú zsinat gyűlt egybe, ahová ismét meghívták Origenészt, aki nyilvánosan beszélt a kérdésről, úgyannyrá, hogy a korábban elesettek véleménye megváltozott (Eusebius, *Hist. Eccl.* VI, 37).”

Mivel az ókori „arabok” kilétéről nem sok konkrétumot lehet megállapítani – mellesleg ilyen és ehhez hasonló nézeteket az ógyház különböző korszakaiban többen is képviseltek – érdemes rátérnünk az első, 1534-es előszóban szereplő egyetlen megnevezett személyre. Kálvin szerint az arab eredetű tévtanítást „János római püspök” – XXII. János, a második avignoni pápa (1249–1316–1334) – is képviselte, akit a párizsi iskola utasított tanai visszavonására.¹⁷ János pápa szerint a holtak csak az utolsó ítéletkor kerülnek Isten közvetlen közösségébe. Az avignoni főpap gondolatának következménye az is, hogy a híres „visio beatifica”, azaz Istennek „színről színre” való, közvetlen látása, az Ő lényének minden homálytól mentes megtapasztalása az utolsó ítéletig senkinek sem adatik meg. Ez az elképzelés a középkori (és nemcsak a középkori) római gondolkodás szempontjából a holtakért mondott imádságokat, valamint a szentek közbenjárásáról szóló tanítást hatástalanította volna. A Sorbonne valószínűleg ezért is lépett olyan gyorsan és határozottan János pápa ellen. A történet még Umberto Ecót is megihlette, aki *A rózsza neve* című művében hivatkozik erre az egyháztörténeti epizódra. A XXII. Jánost helyreigazító párizsi döntést a reformáció századában, pontosabban 1513-ban az ötödik lateráni zsinat is megerősítette.¹⁸

A reformátorok tanításának egyik közös pontját képezte a tisztítótűzről, a holtakért való imádságról és a szentek közbenjárásáról szóló középkori tanítás elutasítása. Noha mind a Luther 95 tételében,¹⁹ mind a Zwingli 67 tételében²⁰ még megtűrt szerep jut a holtakért való imádságnak, a szentek közbenjárását és a tisztítótűzet Zwingli 19., 20., és 57. tétele minden kétséget kizáróan visszautasítja.²¹ Ebből az ellenszegülésből római

¹⁷ XXII. János tanításának Kálvin általi recepciója tekintetében ld. Tylenda, Joseph N.: Calvin and the Avignon Sermons of John XXII. In: *Irish Theological Quarterly* 41 (1974), 37–52. Vö. Oberman, Heiko Augustinus: *Initia Calvini: The Matrix of Calvin's Reformation*. In: Neuser, W. H. (ed.): *Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture*. Eerdmans, Grand Rapids 1994, 113–154 (140–152).

¹⁸ Ld. Denzinger, H. – Schönmetzer, A. (szerk.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herder, Freiburg 1965, no. 1440–1441. A zsinati határozat külön érdekessége, hogy a lélekkel kapcsolatos tévtanítást az arab Averroës (Ibn Rushd, 1126–1198) és Pietro Pomponazzi (1462–1525) nevéhez és a *De immortalitate animae (A lélek halhatatlanságáról)* című munkájához köti. Vö. Tvard, George H.: *The Starting Point of Calvin's Theology*. Eerdmans, Grand Rapids 2000, 29–30. és de Greef, Wulfert: *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*. Ford. Lyle Bierma. Westminster John Knox Press, Louisville 2008, 152–153.

¹⁹ Ld. a 26. tételt: „Optime facit papa, quod non potestate clavis (quam nullam habet) sed per modum suffragii dat animabus remissionem.” „Nagyon jól teszi a pápa, hogy a [purgatóriumban levő] lelkeknek nem a kulcsok hatalmával ad elengedést, (amivel [ott] nem rendelkezik), hanem közbenjáró könyörgés által.” Ld. pl. <http://church.lutheran.hu/luther/95th-lat.html> (megnyitva: 2009. július 12.).

²⁰ Ld. Zwingli 60. tételét: „Nem helytelenítem, ha az ember a halottakkal törődik, és Istenhez fohászkodik, hogy Ő azok iránt kegyelmet tanúsítson. Ámde arra nézve időt megállapítani, és haszonért hazudni (pl.: egy halálos bűnért hét esztendő), nem emberi, hanem ördögi dolog.” Ld. Keresztes Dániel és Hamarkay Ede (szerk.): Huldrych Zwingli, *67 tétel*. Exodus Kiadó, Erdőkertés 2006, 53. A svájci német, német és latin szövegváltozatokat ld. uo. 40., 65. és 88.

²¹ Ld. uo. 49. és 52.

logikával arra is lehetett következtetni, hogy a reformátorok a léleknek a test halála utáni folyamatos létezését is tagadják, tehát vagy a lelkek „alvásának” vagy a végítéletkor történő feltámasztásának hirdetői. Így tehát a 16. század első felében a reformátorok nemcsak a halottakért mondott imádságok és a szentek segítségül hívása római gyakorlatától voltak kénytelenek elhatárolódní, hanem olyan tanítóktól is, akik a lelkek alvását vagy a testtel együtt történő meghalását és feltámasztását hirdették. Ez utóbbi, feltehetőleg kortárs ellenfeleket nevezi Kálvin „az anabaptisták [újrakeresztelők] söpředekének” (faex Anabaptistarum), „az anabaptisták falkájának” (*grex Anabaptistarum*), illetve – talán Zwingli szóhasználatának hatására – „katabaptistáknak”.²² Név szerint meg nem említett ellenfeleit még ebben a 16. századi standardok szerint viszonylag szalonképesített szövegváltozatban is elég kíméletlenül ostromozza, amely arra enged következtetni, hogy szerzőnk mindenáron el akarja kerülni azt a vádat, miszerint a reformáció radikális irányának, az „anabaptistáknak” képviselője vagy szószólója lenne. Fontos megjegyezni azonban, hogy ha voltak is olyan anabaptisták, akik 1534 táján a lelkek „alvását” tanították, maga a gondolat kétségtelenül nem volt anabaptista találmány vagy sajátosság.²³ Kálvin később, 1544-ben francia nyelven ad ki egy traktátust az anabaptisták ellen, melyben részeket közöl a *Psychopannychiá*ból is.²⁴

Mivel az ókori arabokon, XXII. Jánoson és az anabaptistákon kívül más ellenfeleket szerzőnk nem említ, a szöveg figyelmes elolvasása nélkül nem is fedezhetünk fel semmilyen nyomot, mely a középkori római egyház némely tanításától való távolságtartásra utalna. Kálvinnak a fenti gyűjtőnevekkel jelölt kortársaktól való merev elhatárolódása annyira sikeres volt, hogy még a modern elemzők között is akadnak olyanok, akik átsiklottak a *Psychopannychia* burkoltan reformátori jellege fölött. Ezek közé tartozik Alister E. McGrath is, aki Kálvinról szóló művében csupán egyszer említi a *Psychopannychiát*:

„Mindazonáltal, a korabeli bizonyítékok ezidőtájt nem utalnak semmilyen alapvető szakításra azzal, amit Kálvin a későbbiekben 'a pápaság babonáságainak' nevez. Ebben az időszakban reformszemléletű volt, osztotta a francia egyházon belül már többekre jellemző nézetet; ennek ellenére azonban még utalás sincs arra, hogy azzal az egyházzal szakított volna. [...] Mi több, a *Psychopannychia* nem tartalmaz katolicizmussal szembe fordított polémiát. Még arra utaló célzást is nehéz lenne találni, hogy a művet olyan fiatal ember írta, aki nemrégiben győződött meg korábbi katolikus gyakorlatának hibáiról.”²⁵

²² Az „anabaptista” („újrakeresztelő”) kifejezés ellen a baptisták egészen korán tiltakoztak. A „katabaptista” kifejezést (éppen a *κατὰ* görög szó jelentésárnyalatai miatt) kétféleképpen lehetett értelmezni: az első változat szerint bemeřitéssel, alámerítéssel végzett keresztiséget jelölt (ezt gyakorolták a baptisták); a második, megbélyegző szándékú gondolat értelmében viszont a „katabaptista” a gyermekkeresztiséget visszautasító (*κατὰ* = ellen), sőt „vízbefojtó” (*κατὰ* = le, alá; *βαπτίζω* = meríteni) tanítást és gyakorlatot jelölt. Kálvin kétszer használja az „anabaptista” kifejezést (az első és a második előszóban), és egyszer a „katabaptista” jelzőt a mű legvégén.

²³ Ld. pl. Scholl: Barth as Interpreter of Calvin's *Psychopannychia*, 300.

²⁴ Ld. Calvin, Jean: *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*. Genève 1544. Ld. CO 7, 45–142. A *Psychopannychiá*ból vett részületek ebben a műben a CO 7, 114–139 lapjain találhatóak.

²⁵ „Nevertheless, the evidence does not point to any fundamental break at this point with what Calvin would later refer to as 'the superstitions of the papacy'. He was reform-minded at this juncture, sharing an outlook already associated with many within the French church; there is, however, no hint of a break with that church. [...] Furthermore, the *Psychopannychia* contains no anti-catholic polemic. It is difficult to

Ebben a kérdésben McGrath-t talán Gánóczy Sándor megállapítása is befolyásolhatja. A fiatal Kálvinról írt művében – éppen a *Psychopannychiával* kapcsolatban – Gánóczy így fogalmaz:

„E kis könyv olvastán az ember meglepődik, hogy semmilyen Róma-ellenes kitérőt, sőt még effajta utalást sem tartalmaz.”²⁶

Továbbá George H. Tavard, a *Psychopannychia* legújabb angolszász elemzője szerint:

„A *Psychopannychia* nem volt reformatori irat. Az általa védelt álláspont azonos volt a katolikus tanítással, és egyetlen olyan szót sem tartalmazott, mely a középkori egyházat vagy a pápaságot bírálta volna.”²⁷

McGrath fenti értékelése – akár átvett sablon, akár saját megállapítás – a *Psychopannychia* felületes ismeretéből fakad. Helyénvaló az a megállapítása, hogy a mű mentes a katolicizmus elleni nyílt, megbélyegző élű jelzőkkel teletűzdelt polémiától. Amennyiben a „pápista bálványimádás”, „római tévelygés”, „papi és szerzetesi feslettség” és az ehhez hasonló jelzős szerkezetek a reformatori irodalom szerves velejáróinak tekintendők, úgy a *Psychopannychia* valóban nem reformatori irat. De ha ilyen felhangok nélkül egy műben mégis megfogalmazódik néhány, a római egyházat is érintő, burkolt formában előadott kritika, azt nem lehet figyelmen kívül hagyni. Kálvin amúgy a Capito tanácsát csupán félig fogadta meg: a nyílt polémiától csak a római egyház irányában tartózkodott, miközben az anabaptisták elleni kemény kirohanásokat nem kerekítette le – talán éppen annak érdekében, hogy ne tarthassák azok közül valónak. A munka fő témája szerint valóban megegyezik a korabeli római tanítással, hiszen az 1513-as ötödik lateráni zsinattal egybehangzóan a lelkek halál utáni továbbélése mellett száll síkra. McGrath, Gánóczy és Tavard csupán abban tévednek, hogy a *Psychopannychiában* még célzás sem történik arra, hogy Kálvin meggyőződött a korabeli római egyház egynémely gyakorlatának helytelenségéről. Helyszűke miatt most csupán két részletet idézünk.

Az első részlet a Sirák könyve 17,26–27-hez kapcsolódik. A Kálvin által szemelvényesen idézett szöveg a következő: „a megholttól, mint a semmi, elvész a vallástétel, azért még életedben tégy vallást”.²⁸ A néhány oldallal később megjelenő magyarázatban szerzőnk így fogalmaz:

„Jézus Sirák fia nem arra törekszik, hogy megmutassa, miszerint a meghaltak lelkei elpusztulnak, hanem mikor arra int bennünket, hogy idején és alkalomadtán tegyünk vallást Istennek, egyúttal azt is tanítja, hogy a halál után nincs ideje a vallástételnek, vagyis nincs helye a bűnbánatnak. S ha közülük valaki még azzal alkalmat-

find even a hint that the work was written by a young man recently persuaded of the errors of his former catholic ways.” McGrath, Alister E.: *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Blackwell, Oxford 1990, 73. Magyarul ld. Alister E. McGrath: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*. Osiris, Budapest 1996, 87. A szöveget az abban szereplő kulcskifejezések megfelelő magyarázata érdekében újrafordítottam (PKI).

²⁶ „En lisant ce petit livre, on est frappé de ce qu'il ne contient aucun excursus antiromain, et même pas d'allusion de ce genre.” Ld. Gánóczy Sándor: *Le jeune Calvin: genèse et évolution de sa vocation réformatrice*. F. Steiner, Mainz 1966.

²⁷ „*Psychopannychia* was not a reforming document. The position it defended was identical with catholic teaching, and it did not contain one word that was critical of the medieval Church or of the papacy.” Tavard, George H.: *The starting point of Calvin's theology*: Eerdmans, Cambridge 2000, 149.

²⁸ „A mortuo, quasi nihil, perit confessio: confiteberis vivens.” CO 5, 223.

lankodik, hogy mi lesz a romlás fiaival, ez éppen nem tartozik ránk. Én a hívőket illetőleg ezt felelem: „Nem hálnak meg, hanem élnek és hirdetik az Úrnak cselekedeteit (Zsolt 118,17).”²⁹

A fenti idézet szinte magyarázatra sem szorul: ha a halál után sem vallástételre, sem bűnbánatra nincs lehetőség, akkor semmi értelme a halottakért való imádságnak, az értük való közbenjárásnak, de magának a tisztítótűznek sem, hiszen ez utóbbit éppen a halál utáni bűnbánat és vezeklés (*poenitentia*) lehetőségének megteremtési szándékával „hozták létre” a korábbi teológusok. Ezen a ponton Scholl megállapítását is korrigálnunk kell, aki azt kifogásolja, hogy a *Psychopannychia* első látásra nem tér ki a reformáció egyetlen alaptémájára sem. Szerinte „ha az érvelés reformátori módon történt volna, akkor – negatív értelemben – kikerülhetetlenül meg kellene említenie a purgatóriumról szóló tanítást.”³⁰ Ha a tisztítótűz, mint kifejezés nincs is benne az iratban, a Sírak 17,26–27-hez kapcsolódó fenti magyarázat kizár mindenféle más értelmezést. A munka tehát csupán megfogalmazási stílusa és nem mondanivalója szerint „nem reformátori”. A „romlás fiaival” való foglalkozás elutasítása ugyanezt a reformátori álláspontot tükrözi.

A második, a mű legvégéről származó idézet még világosabban igazolja, hogy Kálvin nem csupán az ismeretlen arabok, XXII. János pápa, illetve a szintén névtelen „anabaptisták” tanításainak megfélézése érdekében ragadott tollat:

„Máskéfé, de különben tompa fegyvereket is csillogtatnak ők, amelyek sem nem ütnek, sem nagyon meg nem ijesztenek. Idéznek ugyanis egynéhány, a dologra éppen nem tartozó mondást, még pedig Ezsdrásnak negyedik és a Makkabeusoknak második, kétes hitelességű könyveiből, amikre azonban semmi mást sem akarunk felelni, mint azt, amit előbb a feltámadásról mondtunk. Itt azonban mindenki előtt elárulják, hogy mily szemtelenek akkor, amikor Ezsdrást, noha ez teljesen a mi pártunkon van, a maguk részére merik vonni. Nem szégyenlik maguk mellett felhozni a Makkabeusok könyveit, ahol a meghalt Jeremiás könyörög az Úrhoz a háborús-kodó népért (2Makk 15,14), s ahol a megholtakért való imádságok vannak elrendelve, melyek által bűneiktől megszabadulnak (2Makk 12,42–45). Vannak tán még más érvek is, de ezek előttem ismeretlenek, mivel nem volt alkalmam az ő összes hazugságaikkal megismerkedni. Tudva bizonyára nem mellőztem el semmi olyat sem, ami képes volna az egyszerűbb felfogású embereket álláspontjuktól eltéríteni, vagy elmozdítani. Azt ismételtén szeretném, ha összes olvasóim (ha ugyan lesznek ilyenek) emlékezetükben tartanák, hogy e kiváló dogmának a szerzői a katabaptisták (akiknek a neve elégséges a gyalázatosságok minden nemének megjelölésére). Méltán lehet ugyanis előttünk gyanús minden olyan vállalat, amely ebből a konyhából ered, amely már annyi szörnyűségnek adott és ad ponként létet.”³¹

²⁹ „Ecclesiasticus non hoc agit, ut ostendat mortuorum animas perire: sed dum hortatur, ut mature et per occasionem Deo confiteamur, simul docet, non esse confitendi tempus post mortem: hoc est, non esse locum poenitentiae. Quod si quis ipsorum adhuc obstrepit: quid perditionis filii futurum sit, nihil ad nos. Ego pro fidelibus respondeo: non morientur, sed vivent, ac narrabunt opera Domini.” CO 5, 227–228.

³⁰ „Had it been argued in a Reformed mode, a negative mention of the teaching regarding purgatory would have been inevitable.” Scholl: *Barth as Interpreter of Calvin's Psychopannychia*, 295.

³¹ „Vibrant et alia quaedam, sed obtusa tela: quae nec feriunt, et terrent non multum. Citant enim nonnulla, minime ad rem facientia, eaque ex libris incertae fidei, quarto Esdrae et secundo Machabaeorum, quibus nihil aliud responsum volumus, quam quod prius disseruimus de resurrectione. Quanquam hic omnibus se produnt, quam sint perdita fronte, qui Esdras, quum totus noster sit, ad se

Mint említettük, az idézett szöveg éppen a *Psychopannychia* befejező része. A bírálat hangsúlyozottan a „katabaptisták” ellen irányul. És mégis: az Ószövetség ún. deuterokanonikus könyveinek használata, az arra való hivatkozás semmiképpen sem „katabaptista” sajátosság, hiszen azokat mind a *Septuaginta*, mind a *Vulgata* tartalmazta. Kálvin maga is hivatkozik ilyen ószövetségi deuterokanonikus iratokra – köztük a Bölcsesség, Sirák és Bárúk könyveire, noha megjegyzi, hogy ezeket a kanonikus könyvek-nél valamivel alacsonyabb rangúaknak tartja. A „katabaptisták” utódai – amennyiben ezek a mai baptisták – pedig ugyanúgy elutasítják ezeket a könyveket, mint a reformáció egyházai. A kálvini kritika tehát ezen a ponton *prima facie* a „katabaptisták”, lényegében pedig a római gyakorlat ellen irányul.³²

A legfontosabb Róma-ellenes bírálat azonban ott érhető tetten, ahol szerzőnk – szinte megfélemlítve önmagáról – olyasmivel vádolja a „katabaptistákat”, amit azok éppen az ellenük eddig felhozott kálvini vádak értelmében nem követhettek el. Az ellenfelek ugyanis – Kálvin szerint – „nem szégyenlik maguk mellett felhozni a Makkabeusok könyveit, ahol a meghalt Jeremiás könyörög az Úrhoz a háborúskodó népért, s ahol a megholtakért való imádságok vannak elrendelve, melyek által bűneiktől megszabadulnak.” A dolog nagyon egyszerű: ha a katabaptisták – ahogyan Kálvin állítja – a lélekről a halál után azt tartják, hogy „alszik” vagy éppen meghal és az utolsó ítéletkor a testtel együtt feltámad, akkor ugyancsak ők semmi szín alatt sem hivatkozhatnak a Makkabeusok második könyvére, hogy abból a megholtakért való imádság létjogosultságát védelmezzék. Ha a lélek meghalt vagy öntudatlan állapotba került, az őerte való imádság értelmét veszíti. Ugyanez volt a probléma XXII. János pápa felvetésével is a 14. században. Itt érvényesítendő az arisztotelészi ellentmondás-mentesség tudományos követelménye: a lelkek alvásáról vagy haláláról szóló tanítás, illetve a megholtakért való imádság létjogosultságáról szóló tanítás kölcsönösen kizárják egymást. Következésképpen senki nem vádolható azzal, hogy egyidejűleg vallja mindkettőt.

Kálvin tehát, a jogász, ezen a ponton „túlvédte” az általa felvállalt ügyet, és bement a saját utcájába. Szinte azt mondhatnánk: a mű legvégén önkéntelenül is elárulta magát, hiszen azt a kritikát igyekezett a katabaptisták nyakába varrni, ami csak a római egyházra illett. McGrath megállapítását tehát módosítanunk kell: a *Psychopannychia* igenis tartalmaz katolicizmus-ellenes polémiát, azzal a szépséghibával, hogy a katolikus felségterületen tartózkodó (s így a megtorlástól önmagát megóvni kívánó) szerző művében „katabaptisták” helyett olykor „pápistákat” kellene olvasnunk. NB: Kálvin már túl van a Nicolas Cop-féle rektori tanévnyitó beszéd tapasztalatán! Azt, hogy a mű végén megjelenő fenti kritika valóban a római gyakorlat ellen irányul, éppen az a mondat bizonyítja nyilvánvalóan, amellyel Kálvin ismételtelen szeretné az olvasók emlékezetébe vésní, hogy e napnál világosabb dogma szerzői a katabaptisták. Központosított vezérlésű és szigorúan ellenőrzött társadalmakban ezt az eljárást a cenzúra kijátszásának szokás nevezni. Itt a *Psychopannychia* végén a „katabaptisták” nagyon hasonlítanak az

trahere audent. Machabaeorum libros pro se proferre non verentur: ubi Ieremias mortuus Dominum precatur, pro belligerante populo; ubi instituuntur pro defunctis orationes, quibus a peccatis solvantur. Habent forte et alia: sed mihi incognita. Ut cui eorum commenta omnia videre non contigit. Nihil sane praeterii sciens, quod simpliciores vel de gradu deicere, vel movere posset. Istud rursus lectores omnes (si qui tamen erunt) memoria tenere volo: Catabaptistas (quos, ad omne genus flagitiorum designandum, nominasse satis est) esse praeclari huius dogmatis autores. Merito enim debet nobis esse suspectum, quidquid a tali officina proderit: quae tot portenta et fabricata est et quotidie fabricatur.” CO 5, 231–232.

³² Ld. alább a bibliai érveléssel kapcsolatos résznl.

1980-as években a magyar sorsot csodálatos madárnyelven megéneklő Bajor Andor híres „kurdjaihoz”.³³ Érdekes az is, hogy Kálvin az 1542-es első kiadásban sem módosított a szövegen – amikor pedig már nyíltan bírálhatta volna a holtakért való imádság római gyakorlatát. A magyarázatot szerintem a Genfbe való visszatéréssel kapcsolatos elfoglaltságban, a gyülekezeti élet lázas újjászervezésében kell keresnünk: Kálvinnak egyszerűen nem volt már ideje (és lehet, hogy kedve sem) ahhoz, hogy e fiatalkori művét még egyszer alaposan átfésülje.

A továbbiakban – részben Hans Scholl nyomán – megpróbáljuk felderíteni a *Psychopannychiában* többé-kevésbé burkoltan bírált egyéb lehetséges ellenfeleket is. Scholl az alábbi idézetben egyenesen Michael Servet tanításának kritikáját véli felfedezni:

„Mí tehát az emberi lélekről vitatkozunk, amelyről némelyek ugyan elismerik, hogy valami, de azt hiszik, hogy a haláltól kezdve egész az utolsó ítélet napjáig, amelyen álmából fel fog ébredni, emlékezet, értelem és érzés nélkül alszik. Mások pedig egyáltalán nem ismerik el azt, hogy a lélek lényeg, hanem azt mondják, hogy csak az élet ereje, mely a gége lélegzéséből, vagy a tüdő mozgásából ered és mivel az alája rendelt test nélkül fennmaradni nem képes, azért a testtel együtt elpusztul és elenyészik, míg az ember a maga egészében fel nem támad.”³⁴

³³ Ld. Bajor Andor: Nem értem a kurdokat. In: *Korunk* 1991/4–5, 561–562.: „Nem értem a kurdokat. Nem is értem, mit akarnak a kurdok, amikor azt sem lehet tudni, hányan vannak, kétmillióan, tízmillióan vagy húszmillióan, mert a kurdokat meg sem számolták becsületesen a kurdok. És nem lehet azt sem érteni, még mit is szeretnének a kurdok, amikor van nekik öt szép és becsületes hazájuk, és nem lehet tudni, ez miért kevés a kurdoknak. Vajon még mit is akarhatnak a kurdok, amikor írhatnak arab betűkkel, latin betűkkel, sőt cirill betűkkel is, de úgy látszik, háromféle írás még mindig kevés a kurdoknak. Talán a kínai jelre is fáj a foguk, vagy ki tudja, az indián csomóúrára is, az ógermán rúnákra is, nemkülönben az egyiptomi hieroglifákra, hogy még avval is kömmölhessenek a kurdok. Nem lehet megérteni ezeket a kurdokat, hogy még mit is akarhatnak, amikor a törökök elfogadják töröknek, az irániak iráninak, az arabok pedig arabnak a kurdokat. De ez sem elég a kurdoknak, és addig mozgolódnak, amíg a törökök arabnak, az irániak töröknek, az arabok pedig irániaknak nézik a kurdokat. Azonban evvel sincsenek megelégedve a kurdok, szájalnak, lövöldöznek és képesek kiagyalni, hogy újabban mérges gázzal is irtják a kurdokat, és nem is tudom, mit akarnak evvel elérni a kurdok. Hacsak azt nem, hogy ezt a képtelenséget megcáfolják a törökök is, az irániak is, mert csak nem vesznek össze az irániak a törökkel, a törökök az arabokkal mindössze azért, mert mindenféle rémséget képesek kitalálni a kurdok. Teljességgel érthetetlen, hogy mit akarnak a kurdok, amikor bárhová menekülhetnek, lévén, hogy az ég világán senki se irtja mérges gázzal, mint a poloskát, a kurdokat. Én igazán nem értem, miért volna olyan nagy istencsapás az emberiségre, ha annyi jóakarat, segítség és támogatás után csakugyan kipusztulnának a kurdok, és miért kerítenek a kipusztulásuknak ekkora feneket, kétség sem férhet hozzá, hogy a kurdok. Sőt tulajdonképpen azt sem értem, kik is valójában a kurdok, miért ugrálnak, panaszkodnak, harcolnak, menekülnek, és miért akarnak mindenáron kipusztulni, ha a kurdok igazából kurdok. És teljességgel senki sem érti, valósággal vannak-e kurdok, vagy csak azt állítják magukról, hogy kurdok, és közben egy szedett-vedett gyülevész népség, amely így szeretné magát megkülönböztetni azoktól, akik egyáltalán nem kurdok. Én legalábbis végképp nem értem, miféle vidéki szűk látókörű banda lehetnek a kurdok, akik azt képzelik, hogy az emberiség bármiféle jelentőséget tulajdonít a kurdoknak, és valahol is a nagyvilágban, akár egy miniszter, akár egy természetbarát, vagy akár egy állatvédő társaság pénztárosa szívpanaszokkal szanatóriumba kerül, pusztán attól a közömbös hírtől, hogy mátol kezdve egyáltalán nincsenek többé kurdok.” <http://www.magyar szemle.hu/szamok/2004/3/pingvintanc> (megnyitva: 2009. július 15).

³⁴ „De hominis ergo anima nobis certamen est, quam alii fatentur quidem esse aliquid: sed a morte, ad iudicium usque diem, quo e somno suo expergefiet, sine memoria, sine intelligentia, sine sensu dormire putant. Alii nihil minus quam substantiam esse concedunt: sed vim duntaxat vitae esse aiunt, quae ex spiritu arteriae, aut pulmonum agitatione ducitur: et quia sine corpore subiecto subsistere nequit, ideo una cum corpore interit et evanescit, donec totus homo suscitetur.” *CO* 5, 177.

Scholl szerint a fenti anatómiai kifejezések háttérben a Servet által felfedezett kis vérkört, illetve a lélekről szóló arisztotelianus tanítást kell keresnünk.³⁵ Amennyiben ez így van, és Kálvin (amint Scholl állítja) 1534-ben találkozott Servettel, a bírálat őt érinti, noha Servet nem tartozott az anabaptisták közé, hiszen őt inkább az olasz új-arisztotelianus humanisták társaságában találjuk – éppen azok között, akik többé-kevésbé Kálvin szellemi ellenfeleinek számítottak.³⁶

Kálvin másik, talán inkább önkéntelenül, semmint szándékosan megtámadott „ellenfelei” maga a wittenbergi teológusok lehetek, élükön Lutherrel és Andreas Bodenstein von Karlstadt-tal. A munka Wolfgang Capito általi első elutasítása háttérben a Kálvin olvashatatlan kézírása mellett talán az is szerepet játszhatott, hogy a strassburgi reformátor semmiképpen nem akarta megbántani wittenbergi hittestvéreit, akik közül Karlstadt 1523-ban kiadott egy iratot a halottakért való imádságok és a bűnbocsátó cédulák ellenében, és ebben az írásban a lelkek alvásának gondolatával próbálta megcáfolni a kifogásolt római gyakorlatot.³⁷ Luther teológiai és részben filozófiai alapon szintén ellenezte az ötödik lateráni zsinatnak a lélek halhatatlanságára vonatkozó döntését.³⁸ Hogy a fiatal Kálvin mennyire tudatosan próbálta a wittenbergieket is a lelkek alvásának gondolatától eltéríteni, az külön tanulmányt és a vonatkozó szövegrészek alapos összevetését igényelné. Annyi mindenesetre megállapítható, hogy ha ki is akart tenni ezzel a teológiai irattal, nem intézett nyílt támadást sem a wittenbergiek, még kevésbé Luther ellen. Luther és Zwingli híres találkozása, az 1529-es marburgi kollokvium óta egyre fájdalmasabban kibontakozó úrvacsoravita mellé amúgy sem hiányzott még egy, a németországi reformációt a svájci irányú reformációtól elválasztó újabb heves disputa a lelkek alvása vagy virrasztása kapcsán. Amúgy a lelkek „alvása” gondolatának többféle árnyalatát mások is képviselték ebben az időben: köztük a már fentebb lábjegyzetben említett és az ötödik lateráni zsinat által elmarasztalt Pietro Pomponazzi, valamint a Navarrai Margit humanista köréhez tartozó Briçonnet püspök is.

A Sola Scriptura-elv előnyei és gyermekbetegségei

Szinte minden elemző kiemeli, hogy Kálvin első teológiai munkája szembeütően támaszkodik a Szentírástra. Gánóczy Sándor 277 bibliai idézetet számolt össze,³⁹ mely a kritikai kiadásban mindkét előszóval együtt alig 32 oldalt kitöltő mű terjedelmét tekintve óriási százalékarányt jelent. A *Psychopannychia* textuáriumának összeállítása során 294 kanonikus iratra történő hivatkozást illetve utalást találtam, melyek közül kb. 280 szöveges idézet. Ezenfelül 13 hivatkozás történik az ún. *deuteroKANONIKUS* (református szóhasználat szerint: ószövetségi apokrif) iratokra. Kálvin kétszer idéz Báruk, háromszor a Bölcsesség és négyszer Sirák könyvéből. Két-két, mondhatni kényszerűségből vett idézet található a Makkabeusok második, illetve Ezsdrás negyedik könyvéből. Ez utóbbiakat mintegy vá-

³⁵ Scholl: *Barth as Interpreter of Calvin's Psychopannychia*, 299.

³⁶ Ld. Hwang: *Psychopannychia*, 122–123.; vö. George, Timothy: *Calvin's Psychopannychia: Another Look*. In: Furcha, E. J. (szerk.): *In honor of John Calvin, 1509–64*. McGill University, Montreal 1987, 297–329 (306–307).

³⁷ Ld. von Karlstadt: Andreas Bodenstein: *Ein Sermon vom Stand der Christglaubigen Seelen von Abrahams Schoss und Fegefeuer der abgeschyde Seelen*. Wittenberg 1523.

³⁸ Ld. Hwang, *Psychopannychia*, 119. Vö. Scholl: *Barth as Interpreter of Calvin's Psychopannychia*, 301.

³⁹ Gánóczy Sándor: *Calvin's Life*. In: McKim, Donald K.: *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge University Press, Cambridge 2004, 5.

laszul idézi az ellenfelek hivatkozásaira (ti., ha azok Ezsdrás IV. könyvéből kiragadott részlettel érvelnek, Kálvin szintén az alapján próbálja megcáfolni őket).

Ha az idézetek terjedelmét összeadjuk, és hozzávesszük az egyházatyáktól (Irenaeustól, Tertullianustól, Khrüszosztomosztól, Augustinustól) származókat is, szinte alig marad hely a szerző saját álláspontjának kifejtésére. És mégsem Petrus Lombardus *Szentenciái*hoz hasonló könyvet tartunk a kezünkben: Kálvin világosan látja, hová akar kilyukadni, noha az érvelés során kétségtelenül tesz néhány, talán nem mindig nélkülözhetetlen vargabetűt. A szentírási helyeknek a szórványosan jelentkező patrisztikai idézetekkel szembeni túlsúlya egyrészt kétségtelenül pozitív fejlemény: a fiatal Kálvin ezzel is jelzi, hogy számára a Szentírás jelenti az abszolút tekintélyt. Ezzel párhuzamosan azonban a később *Sola Scriptura*-elvként emlegetett reformatori gyakorlat gyermekbetegségekkel is megismerkedhetünk, mivel a hivatkozott bibliai helyek között találhatók az eredeti szövegek környezetüktől elszakítva értelmezett vagy csak egyetlen kifejezés kedvéért idézett versek is. Kálvin legtöbbször jó bibliusként szem előtt tartja az adott bibliai vers szűkebb vagy tágabb kontextusát is, de egyre inkább érezhető, hogy magát a Szentírást egy kissé a jogász szemével is olvassa. Ilyenkor egy-egy verset úgy idéz, mintha valamely törvénykönyv paragrafusára hivatkozna. Éppen ezt a gyakorlatot – amely Kálvinnál többé-kevésbé szórványos jelenség, de a későbbi követőknél egyre inkább reflexszerű beidegződéssé válik – nevezhetnénk a *Sola Scriptura*-elv gyermekbetegségének. Ezt a gyermekbetegséget – mely elsősorban a középkori spekulatív teológiának a Szentírástól eltávolodó eszmeifuttatásait elutasító reakció volt – már az első reformatori nemzedéknél érezni lehetett, de a reformáció egyházai a protestáns ortodoxia korában sem tudták teljesen kinőni. Sőt: a valóban biblikus *szellemű* érvelés helyett a protestáns ortodoxiában túl gyakran a bibliai szövegben szereplő adott *kifejezés* megtalálása és annak (akár az eredeti szövegek környezetétől és jelentésétől elszakított) recitálása vette át. Márpedig éppen a jogásznak, vagy a jogásztól teológiát tanulóknak – nekünk – illik tudni, hogy a törvény szelleme feljebbvaló annak betűjénél. Pál apostolt parafrázálva: a betű az, ami megöl – és bizony, csak a Lélek eleveníthet meg (vö. 2Kor 3,6).

A *Psychopannychia* temérdek bibliai idézete valóban tükrözi a szerző bámulatos szentírásbeli jártasságát, de árulkodik arról a szándékáról is, hogy a gyakran túlzásba vitt idézefüzérekkel mintegy lehengerelje vélt vagy valós ellenfeleit. Summa summarum, a *Sola Scriptura* elvének helyes alkalmazásához mai tanulságként azt is hozzátehetjük, hogy a Szentírás nem dogmatikai paragrafusok gyűjteménye, és a bibliai idézetek pusztán recitálása nem helyettesíti sem az érvelést, sem a világos gondolatmenetet. Ha bírálatként nem is volt minden esetben helytálló, a jövőre nézve azonban megszívlelendő az a tanács, hogy a Szentírásból ne faragjunk „papiros-pápát” magunknak.

Ezen a ponton kell röviden szólnunk az ún. *deuterokanonikus* iratokra való hivatkozás módjáról is. Kálvin több ízben is használja őket, noha néhányszor jelzi, hogy tekintélyük nem éri el a kanonikus iratokét. Miután a Sirák 17,1-ből és a Bölcs 2,23-ből idéz, hozzáteszi:

„S nem is igen szorongatnám ezeknek az íróknak tekintélyével ellenfeleinket, ha éppen ők nem hivatkoznának rájuk velünk szemben. Ezeknek pedig, ha a kánonba nincsenek is felvéve, de mint bizonyára régi, jámbor és sokaknak tetszése által elfogadott könyveknek bizonyos tekintélyben kell előttünk állniuk.”⁴⁰

⁴⁰ „Quorum scriptorum autoritate adversarios nostros non valde premerem, nisi eos ipsos nobis opponerent. Qui tamen utcunque aliquo loco nobis esse debent: si non ut canonici, certe ut veteres, ut pií, ut multorum suffragiis recepti.” *CO* 5, 182.

A Sirák 37,28 kapcsán így fogalmaz:

„Az ember életének a napjai meg vannak számlálva, Izrael napjai pedig megszámlálhatatlanok” (Sirák 37,28). Mivel azonban ez az író nem bír kellő hitelességgel, elhagyva ezt halljuk a prófétát, ki ugyanezt szépen adja elő a saját szavaival: „Meggonyyargatta – úgymond – az én erőmet ez útban, megrövidítette az én napjaimat (Zsolt 102,24).”⁴¹

A Bölcsesség könyvére való egyik hivatkozásnál ezt olvassuk:

„Továbbá hogyan egyeztethetőek majd össze ezek a mondások: Az igazak lelkei Isten kezében vannak (Bölcs 3,1); vagy hogy Isten határozott kijelentéséről szóljunk: Örök emlékezetben lesz az igaz (Zsolt 112,6).”⁴²

A fentiek ellenére Kálvin nem minden esetben fejezi ki fenntartásait. Bárukra kétszer hivatkozik, de egyik esetben sem találunk magyarázó vagy az irat tekintélyét kisebbítő megjegyzést.⁴³ Ugyanez a helyzet a Bölcs 9,15 kapcsán is,⁴⁴ sőt az egyik kulcsfontosságú helyen éppen a *bölcsesség* (sapientia) kifejezést csaknem szójátékként alkalmazva egyenesen kiemeli a Bölcsesség könyvének tekintélyét abban az értelemben, hogy ez szabja meg az emberi bölcsesség végső határát:

„Mily bölcsen beszél Ő [ti. Krisztus] ezeknek üres hazudozásához képest, mikor így szól: 'Az igazak lelkei Istennek kezében vannak és a halál gyötrelme nem érinti őket. Az esztelenek szemei előtt látszólag meghalnak, ők azonban békességben vannak stb.' (Bölcs 3,1–2) Itt vége a mi bölcsességünknek, mely ha józan és Istennek alá van rendelve, akkor tudja is, hogy azok, akik magukban mód felett biza-kodnak, mindig összeomlanak.”⁴⁵

Szinte érezhető az ókeresztyén Logosz-teológiának, mint a testté lett Bölcsességnek origenészi hatása: maga a testté lett *Bölcsesség* (Krisztus) beszél a *Bölcsesség könyvében* – és ez jelenti a mi *bölcsességünk* végső határát is.

Végül visszautalunk arra a két könyvre, amelyekre Kálvin kifejezetten kényszerűségről hivatkozik: ezek az Ezsdrás negyedik és a Makkabeusok második könyve, amint azt már fentebb láttuk. Mivel a 2Makk-ra való hivatkozás szövegét fentebb közöltük, csupán az Ezsdrás negyedik könyve két versének említését idézzük:

„Hátra van most már, hogy szerintük azt jelentse ez a mondás, miszerint a lelkek alvás által térnek meg az élet forrásához. Erre a felfogásra azonban megfelel az, ami Esdrásnál található; én ugyan nem hivatkoznam velük szemben erre az íróra, ha ők nem támaszkodnának reá annyira. Hallják hát az ő Ezsdrásukat: 'A föld – úgymond – visszaadja azokat, amik benne alusznak és csendességben lakoznak, és a kopor-

⁴¹ „Vita viri in numero dierum: dies autem Israel innumerabiles. Verum quia non est firmæ autoritatis scriptor, omisso illo audiamus prophetam id suis verbis pulchre docentem: Afflixit in cursu virtutem meam, inquit, abbreviavit dies meos.” CO 5, 230.

⁴² „Rursum, qui convenient isthaec? Iustorum animæ in manu Dei sunt (Sapient. 3,1). Aut, ut certis Dei oraculis agamus: In memoria æterna erit iustus (Psal. 112,6).” CO 5, 222.

⁴³ Ld. Báruk 2,17–18 (CO 5, 227) és Báruk 3,14 (CO 5, 205).

⁴⁴ CO 5, 196.

⁴⁵ „Quam ille sapienter, prae istorum vaniloquentissima arrogantia: Iustorum animæ in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis. Visi sunt oculis insipientum mori, illi autem sunt in pace, etc. Hic finis est nostræ sapientie, quæ, ut sobria est, et Deo subiecta, ita novit eos qui supra se nituntur, semper corrucere.” CO 5, 201.

sók visszaadják a rájuk bízott lelkeket' (4Ezsdr 7,32). Azzal oktalanokodnak itt, hogy a koporsó Istennek előrelátása, a lelkek pedig a gondolatok: mivel az élet könyve Isten színe elé állítja a gondolatokat. Bizonyos azonban, hogy ők ezt csak azért mondják, mivel hallgatni restellnek, okosabbat pedig nem tudnak mondani. De ha szabad volna a Szentírást ilyenformán elforgatni, akkor könnyű volna mindent halomra dönteni. Azonban nem hozok fel itt ellenük semmit sem magamtól (bár sok más dolog kínálkozik) mert az említett író maga védi meg magát a félremagyarázással szemben. Kevéssel előbb ugyanis így szólt: 'Nemde ezekről kérdezősködtek azoknak lelkei az ő hajlékaikban, mondván: Meddig reménykedünk még, Uram, így? Mikor jó el a mi jutalmunk szérűjének gyümölcse?' stb. (4Ezsdr 4,35) Melyek hát azok a lelkek, amelyek kérdezősködnek és remélnek? Másféle aknát kell tehát ásniok, ha el akarnak illanni!"⁴⁶

A *Psychopannychia* hivatkozási módja alapján úgy tűnik, hogy az ún. deuterokanonikus könyvek a fiatal Kálvin számára három kategóriába sorolhatók:

1. olyanok, amelyekre minden fenntartás nélkül hivatkozik: pl. Báruk;
2. olyanok, amelyeket elfogad, hivatkozik rájuk, de nem tartja azokat a kanonikus iratokkal egyenrangúaknak: pl. Sirák, Bölcsesség könyve;
3. olyanok, amelyeknek tekintélyét módfelett kérdőjelesnek tartja, és csak azért hivatkozik rájuk – mintegy kényszerűségből –, mert ellenfelei azokra (is) támaszkodnak: Ezsdrás negyedik és a Makkabeusok második könyve.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy az ószövetségi apokrif (ún. *deuterokanonikus*) iratokra való hivatkozás módjában szintén észlelhető, hogy noha Kálvin nem szakított teljesen ezek használatával, ezek tekintélyét (talán Báruk könyvének kivételével) a kanonikus könyveknél kevesebbre tartja, és valahányszor szerét ejtheti, az azokban található érveket más, kanonikus tekintélyű könyvekkel igyekszik alátámasztani. Innen egyenes út vezet a deuterokanonikus iratok valóban másodrendű kategóriába való sorolásához.

Az idő és az örökkévalóság problémája

A *Psychopannychia* keretében tárgyalt kisebb vagy nagyobb kérdések mindegyike megérdemelne egy hosszabb-rövidebb elemzést. Jelenleg csupán szemelvényesen említünk meg a műben szereplő néhány fontosabb gondolatot, melyek a fiatal Kálvin teológiai álláspontját tükrözik. A végén pedig – excursus gyanánt – kitérünk arra a kérdésre is, amelyet szerző ugyan nem érint, de a témával foglalkozó mai keresztyén embernek talán az egyik legégetőbb kérdése.

⁴⁶ „Iam hoc significet illis restet, animas redire ad fontem vitae suae per somnium. Atque huic sententiae respondet quod est apud Esdram, quem equidem scriptorem eis non opponerem, nisi ipso valde niterentur. Audiant igitur suum Esdram: Terra reddet quae in ea dormiunt, et in silentio habitant: et promptuaria reddent quae illis commendatae sunt animae (4Esd 7,32). Nugantur, promptuaria esse providentiam Dei: animas vero, cogitationes: ut liber vitae offerat cogitationes in conspectum Dei. Quae in hoc tantum ab eis dici constat, quia, quum tacere pudeat, nihil habent melius quod dicant. Quod si ad hunc modum liberet scripturas circumvolvare, pervertere omnia promptum esset. Nihil tamen hic (quanquam alia multa suppetunt) de meo contra proferam, quando se ipse scriptor a calumnia tuetur. Paulo enim ante dixerat: Nonne de his interrogaverunt animae istorum in promptuariis suis dicentes: Usque quo Domine speramus sic? quando veniet fructus areae mercedis nostrae? etc. (4Esd 4,35). Quae sunt istae animae, quae interrogant et sperant? Hic cuniculum alium effodere eos oportet, si subterfugere volunt.” CO 5, 186–187.

A *Psychopannychia* alapján megállapítható, hogy Kálvin az embernek Istenhez való hasonlatosságát kizárólag a lélekre érti, egyben elutasít minden antropomorfizmust, azaz olyan elképzelést, mely Istent emberi tulajdonságokkal ruházza fel.⁴⁷ Az emberi lélek szerzőnk szerint halhatatlan ugyan, de nem önmagától:

„Mert amikor azt mondjuk, hogy az ember lelke halhatatlan, ezzel nem állítjuk azt, hogy a lélek Isten kezének az ellenére is megállhat, sem azt, hogy az ő ereje nélkül is fenn tudja magát tartani. Távol legyen tőlünk az ilyen káromlás! Hanem igenis azt mondjuk, hogy az ő keze és áldása tartja fenn.”⁴⁸

Külön figyelmet érdemel a fiatal Kálvinnak az ember teremtéséről alkotott felfogása, hiszen szerinte Ádám halhatatlannak („kiirthatatlannak”) teremtett:

„Tehát miképpen a halál, mely Ádám által kezdődött, uralkodott: úgy uralkodik most Jézus Krisztus által az élet. Tudjuk pedig, hogy a Krisztus, ki feltámadott a halálból, többé meg nem hal és a halál többé rajta nem uralkodik. Mert hogy meghalt, a bűnnek halt meg egyszer, hogy pedig él, az Istennek él’ (Róm 6,9–10). Itt látható tehát, hogy a saját tévedésüket önmaguk vágják agyon a saját fegyverükkel. Mikor ugyanis azt mondják, hogy a bűn büntetése a halál, ezzel egyúttal bevallják azt is, hogy az ember, ha el nem esett volna, halhatatlan lett volna. Ami ugyanis kezdődött, az valamikor nem volt, s ami a büntetésre tartozik, az nem természetes dolog. Másfelől meg az apostol azt kiáltja, miszerint elnyeli a kegyelem a bűnt, hogy az az Isten választottai ellenében ne működhessék. Eljutottunk tehát oda, hogy Istennek kiválasztottai most olyanok, mint amilyen volt Ádám a bűn előtt. És amint ő kiirthatatlannak teremtett, úgy ilyenek vagyunk mi is, akik a Krisztus által jobb természetre újíttattunk meg. Nem ellenkezik ezzel az apostolnak ez a mondása sem: ’Akkor léssen, ami megíratott: Elnyelettetett a halál szintén a diadalomig’ (1Kor 15,54), mert hogy a ’léssen’ ige a ’beteljesül’ helyett van mondva, azt senki sem tagadhatja.”⁴⁹

A fentiek értelmében – az első és a második Ádám páli tipológiájának hatására – a Krisztusban megváltottak ugyanabba az állapotba kerülnek, mint amilyenben a bűn eset előtti ember volt. Ezen a ponton érzékelhetjük talán az augustinusi, az ember négy állapotával kapcsolatos felfogás hatását is. Mai teológiai disputák számára is érdekes kérdés az ember édenkerti állapota: halhatatlannak teremtette-e Isten az embert vagy volt valamiféle halandó állapota, mely annyiban különbözött a jelen haladó álla-

⁴⁷ CO 5, 180–181.

⁴⁸ „Nam quum dicimus spiritum hominis esse immortalem, non affirmamus contra manum Dei stare posse, aut sine eius virtute subsistere. Absint a nobis hae blasphemiae. Sed dicimus, eius manu ac benedictione sustineri.” CO 5, 222.

⁴⁹ „Ergo, quemadmodum mors per Adam ingressa regnavit, ita nunc per Iesum Christum regnat vita. Scimus autem quod Christus excitatus a mortuis iam non moritur: mors illi ultra non dominabitur. Quod enim mortuus fuit peccato, mortuus fuit semel: quod autem vivit, vivit Deo. Atque hic videre est, ut suum errorem suo ipsi gladio confodiant. Dum enim poenam peccati mortem esse dicunt, simul profitentur hominem, si lapsus non esset, futurum fuisse immortalem. Nam et quod coepit, aliquando non fuit: et quos poenae est, non est naturae. Contra apostolus, peccatum absorberi a gratia clamat, ut adversus electos Dei agere amplius non possit. Obtinemus igitur, electos Dei tales nunc esse, qualis fuerit ante peccatum Adam. Et ut ille creatus est inexterminabilis, ita et nunc eos esse, qui per Christum in meliorem naturam recreati sunt. Neque obstat illud apostoli: Tunc fiet verbum: absorpta est mors in victoria. Quando Fieri pro Impleri dictum, nemo infitari potest.” CO 5, 206.

pottól, hogy „az” a halandó állapot nem eredményezte volna az Istennel való közvetlen kapcsolat megváltozását? A probléma szélesebb vizsgálatakor az a kérdés merül fel, hogy Ádámot és Évát elsősorban történelmi személynek, vagy a héber „ádám” szó értelmében egyszerűen „embernek”, azaz *Embernek* fogjuk fel, aki mindannyiunk képviselője, így elbukását önmagunk bukásaként éljük meg. A kérdésnek természetesen sokkal szélesebb irodalma van, semhogy annak akár a felületes áttekintésével foglalkozhatnánk: itt csupán jelezzük, hogy az Ádám–Krisztus tipológia Kálvin számára az ember Isten általi üdvözítésének szinte megkerülhetetlen feltétele.

Térjünk rá arra a kérdésre, melyet nemcsak a *Psychopannychia*, de még annak elemzői sem igazán érintenek – magát Karl Barthot is beleértve. Noha az ő elemzésében található az időre és az örökkévalóságra utaló alcím (*Zeit und Ewigkeit*),⁵⁰ a konkrét kérdéssel ő maga sem foglalkozik. Nevezetesen arról van szó, amit elsősorban Emil Brunner,⁵¹ továbbá Varga László⁵² és mások nevével fémjelvezve az idő és az idő feletti örökkévalóság közötti alapvető különbségnek tételezhetünk. Ha a személy halála és az utolsó ítélet között bármiféle időt vagy időszakot feltételezünk, akkor – és csak akkor – van egyáltalán értelme tünődni azon, hogy a halál után a lelkek milyen állapotba kerülnek. Ugy is mondhatnánk, hogy ha a személyes halállal az ember valóban kilépett az idő és a tér általunk ismert, azaz „evilági”, immanens kategóriái közül, akkor ennek a kérdésnek – így magának a *Psychopannychiának*, mint ezzel a kérdéssel foglalkozó műnek – megszűnik a létjogosultsága. Ehhez két dolgot kell tisztán látnunk:

1. az örökkévalóság nem az idő végtelen meghosszabbítása, hanem időn túli, idő feletti valóság (vagy állapot);
2. minden olyan kísérlet, mely az örökkévalóságot emberi szavakba próbálja önteni, szükségszerűen az idő és tér korlátai közé szorított kifejezések segítségével, tehát csupán analogikusan, és nem „egy az egyben” fogalmazhat.

A fentiek értelmében az olvasótól eleve elnézést kérünk amiatt, hogy időfeletti (azaz valóban örökkévaló) dolgokról – emberi értelmünk végessége, a „tükör által homályosan való látás” miatt – kénytelenek leszünk időhöz és térhez kötött kifejezések segítségével szólni.

Az idő – az egyik legelterjedtebb meghatározás szerint – a változás mértéke, hiszen minden változást csakis időben lehet mérni. Amennyiben az örökkévalóságot nem meghosszabbított időnek, hanem időfeletti valóságnak tartjuk, a személyes életét befejező ember nem „valahová” kerül, nem valamilyen előzetes „magánkihallgatáson” vesz részt Istennél, hogy aztán „az idők végéig” valahol „eltöltse” a hátralevő évszázadokat vagy évezredek, hanem „azonnal” – elnézést az idő kategóriájába tartozó kifejezésért – az *utolsó ítéletre* kerül. Pontosan azért, mert kilépett az időből. Így nincs értelme annak a kérdésnek, hogy van-e két ítélet, vagy hogy a lelkek milyen állapotban vannak a halál és a végítélet között. De annak sincs, hogy lehet-e, kell-e értük közbenjárni, esetleg hogy ők közbenjárhatnak-e értünk.

Még mielőtt ezt a gondolatot bibliátlannak vagy a keresztyén teológia számára elfogadhatatlannak tartanánk, vizsgáljuk meg, mit eredményez az a nézet, miszerint a lel-

⁵⁰ Ld. Barth: *Die Theologie Calvins*, 203–207.

⁵¹ Brunner, Emil: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. Siebenstern Taschenbuch Verlag, München 1965.

⁵² Varga László: *Idő többé nem létezik!* Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből, 6. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2004. Varga László: *Élő hitkérdések*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Marosvásárhely 2008.

kek igenis valahol, valahogyan „eltöltik” azt az „időt”, ami a személyes haláluk és az utolsó ítélet között „eltelik”. Ehhez mindenekelőtt tisztában kell lennünk azzal, hogy ezáltal a saját, teremtett, földi időnket máris „átvetítettük” Isten örökkévaló, időfeletti világába. De ha még ezt is megengedjük, még mindig azt kell mondanunk, hogy a lelkek ezt az általunk feltételezett „időt” semmiképpen nem tölthetik Krisztus, azaz Isten közelében, mert Ő fölötté áll az időnek és így a változásnak is. Ha ugyanis Krisztussal közösségben lévén a megholtak lelkei mégis az időben élnek, ebből az következne, hogy maga Isten is alá van vetve önnön teremtményének, az időnek. Ez a gondolat pedig több mint arianizmus, mert nemcsak azt feltételezi, hogy a Fiú, hanem hogy az egész Szentháromság a kronosznak, az időnek van alárendelve. Következésképpen megtagadja az Isten változhatatlanságáról („immutabilitásáról”) szóló tanítást is.⁵³ Ehelyütt talán elegendő a 325-ös Niceai Hitvalláshoz fűzött záróformulát idézni:

„Akik pedig azt mondják, hogy ’volt [idő], amikor még nem volt’ Isten Fia, és ’mielőtt született, nem volt’, és hogy ’a nem létezőkből lett’, vagy azt mondják, hogy más valóságból vagy lényegből van, vagy teremtett, vagy változó, vagy átalakuló [lény], azokat átokkal sújta a [szent], egyetemes [és apostoli] egyház.”⁵⁴

Amennyiben a lelkekről azt állítjuk, hogy a Szentháromság Isten közösségében *időt töltenek*, ezzel a fentieket nemcsak a Fiúra, hanem az Atyára és a Szentlélekre vonatkoztatva is magunkra vettük. Ha azonban ezen az emberi időkorlátot túl tudunk lépni, és az örökkévalóságot mintegy a múlt, a jelen és a jövőendő „egyidejűségeként” fogjuk fel, akkor sem az első és második feltámadás, sem az első és második ítélet nem lesz már kérdés, vagy ahogy Varga László fogalmaz:

„Ha az időt az anyag kategóriájának tartjuk, s a menny idejét következetesen úgy nézzük, mint örök pillanatot, amelyben az idő mint az anyagi mozgások egymásutánja, csak beékel, benne foglalt rész [...], akkor az egész kérdés magától megoldódik.”⁵⁵

Emil Brunner 1953-as összefoglalása szerint ugyanez a kérdés így hangzik:

„A halál dátuma mindenki számára különbözik, mivel a halál napja ehhez a világhoz tartozik. A feltámadásunk napja azonban mindenki számára ugyanaz, és a halál napjától nem választja el semmiféle több évszázados időszak, mivel ez az időintervallum csak itt [ebben a világban] létezik, és nem ott, Isten jelenlétében, ahol ’ezer esztendő olyan, mint egy nap’.”⁵⁶

Részben az is érthető, hogy adott teológusok vagy gyülekezeti tagok miért ragaszkodnak akár ma is a „mennyei időintervallumokhoz”. Mivel a keresztyénség nem egy kisszámú, úgymond „beavatott” csoport vallása akar lenni, az elvont, időfeletti gon-

⁵³ Ld. Ariusnak a Fiúról, mint az Atya első és legtökéletesebb teremtményéről szóló híres mondatát: „volt olyan, hogy nem volt [a Fiú]”. Ezt a gondolatot a 325-ös Niceai Hitvalláshoz fűzött átokformulában tételesen elítélték. Ld. alább.

⁵⁴ Ld. pl. Denzinger–Schönmetzer. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 33. kiadás. Herder, Freiburg 1965, *126, 53.

⁵⁵ Varga László: *Élő hitkérdések*, 152.

⁵⁶ „Das Todesdatum ist für jeden ein verschiedenes; denn der Todestag gehört zu dieser Welt. Unser Auferstehungstag ist für alle derselbe und ist doch vom Todestag durch kein Intervall von Jahrhunderten getrennt – denn es gibt diese Zeitintervalle nur hier, nicht aber dort, in der Gegenwart Gottes, wo ’tausend Jahre sind wie ein Tag’.” Brunner: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 167.

dolkodásra nehezen rávehető embernek szüksége van erre a feltételezett, a földivel valamilyen módon „párhuzamos” időre. Erre a Krisztustól kapott szabadság szellemében azt mondhatjuk: legyen néki az ő hite szerint. Ettől még egyikünk hite sem szenved csorbát, és rangban semmiképpen sem kerül a másik hite alá vagy fölé. Az elvont gondolkodás elterjedésével azonban – nem utolsósorban az időutazásos filmek hatására – egyre általánosabbá válik, hogy az emberek igenis képesek időfeletti gondolkodásra, illetve különböző idejű események egyidejű szemléletére. Magyarán: lehet, hogy a Brunner-féle gondolatot ma sokkal szélesebb körben értenék, mint ahányan 1953-ban, első írásba foglalása alkalmával értették. A Szentírás pedig ezen a ponton ismét előtűnik jár, hiszen példát mutat nekünk nemcsak a tér, hanem az idő kitágulására is, amikor több időszik „egyidejűsödik” anélkül, hogy ezen bárki is meglepődne. Jézus megdicsőülése alkalmával egy adott pillanatban „megjelenék őnékik Mózes és Illés, akik beszélnek vala övele” (Mt 17,3). És itt nem két, hanem három időszik találkozik, hiszen Mózes és Illés sem kortársa egymásnak. A Szentírás tehát a maga legtermészetesebb módján „szervezi meg” ezt az időutazást – akkor miért lenne olyan nehéz szentírásos alapon az időtől elvonatkoztatott értelemben gondolkodni? Ezzel pedig ismét reformátoraink nyomdokaiba lépünk, hiszen az ő elvárásaik értelmében Isten Igéjéből próbáljuk „jobbra tanítani” az Úr reánk bízott népét.

Ezen a ponton döbben rá az ember, hogy a dogmatika elsősorban nem előíró, hanem leíró tudomány: Isten Igéje alapján, az Ő Szentlelkének vezetését kérve megpróbálom *leírni*, hogy Isten megmenti a világot (részben talán azt is, hogy *miképpen* menti meg), viszont soha nem vetemedhetem arra, hogy *előírjam* Istennek, hogy *miképpen* mentse meg ezt a világot.

A *Psychopannychia* textuáriuma

Kanonikus könyvek

1Móz 1,21	Jób 3,11–19	Zsolt 17,15	Zsolt 78,39	Zsolt 119,109 (LXX,
1Móz 1,26	Jób 4,19	Zsolt 28,1	Zsolt 82,6–7	Vulgata: 118,109)
1Móz 2,17	Jób 7,1	Zsolt 30,4	Zsolt 84,5	Zsolt 121,8
1Móz 3,9	Jób 7,7–9	Zsolt 30,6	Zsolt 84,8	Zsolt 133,3
1Móz 3,19	Jób 7,21	Zsolt 30,10	Zsolt 88,4–6	Zsolt 141,7
1Móz 7,15	Jób 10,9	Zsolt 30,13	Zsolt 88,6	Zsolt 143,3
1Móz 9,13	Jób 10,12	Zsolt 31,6	Zsolt 88,11	Zsolt 145,1
1Móz 9,29	Jób 10,20–22	Zsolt 33,10	Zsolt 88,11–12	Zsolt 146,2
1Móz 15,1	Jób 11,18	Zsolt 33,19	Zsolt 88,8	Zsolt 146,4
1Móz 22,10	Jób 13,14	Zsolt 34,2	Zsolt 88,17–18	Zso 149,5
1Móz 25,8	Jób 13,15 – a Vulgata	Zsolt 35,3	Zsolt 89,16	Péld 4,18
1Móz 34,3	szövegváltozata	Zsolt 39,14	Zsolt 92,13–15	Préd 3,18–21
1Móz 35,18	szerint	Zsolt 41,9	Zsolt 94,17	Préd 9,1–4
1Móz 49,18	Jób 14,2	Zsolt 45,8	Zsolt 102,24–27	Préd 9,5–7 (LXX,
2Móz 20,19	Jób 14,7–12	Zsolt 45,12	Zsolt 102,28–29	Vulgata: 9,3–5)
3Móz 20,6	Jób 16,23 (LXX,	Zsolt 49,7–16	Zsolt 103,1	Préd 12,9 (LXX,
3Móz 26,6	Vulgata: Jób 17,1)	szemelvényesen	Zsolt 103,5	Vulgata: 12,7)
5Móz 5,25	Jób 17,15 (LXX,	Zsolt 49,19	Zsolt 103,13–16	Ézs 5,14
5Móz 18,16	Vulgata: Jób 17,16)	Zsolt 52,7	Zsolt 104,1	Ézs 8,10
5Móz 32,50–52	Jób 21,26	Zsolt 52,11	Zsolt 104,29	Ézs 8,20
5Móz 34,4–5	Jób 34,14–15	Zsolt 55,16	Zsolt 112,6	Ézs 9,6
1Sám 2,6	Jób 42,17	Zsolt 61,9	Zsolt 112,10	Ézs 14,9–10
1Sám 18,1	Zsolt 3,6	Zsolt 68,19	Zsolt 115,17	Ézs 25,8
2Sám 1,9	Zsolt 4,9	Zsolt 68,21	Zsolt 115,17–18	Ézs 26,12
2Sám 11,11	Zsolt 9,18	Zsolt 73,2–3 (LXX,	Zsolt 116,9	Ézs 26,9
1Kir 17,21	Zsolt 13,4	Vulgata: 72,2–3)	Zsolt 118,17	Ézs 26,18

Ézs 26,19–20	Mt 24,31	Jn 19,30	1Kor 15,24	1Thessz 4,13
Ézs 28,15	Mt 25,31	ApCsel 1,10	1Kor 15,28	1Thessz 5,23
Ézs 30,15	Mt 25,34	ApCsel 2,27	1Kor 15,30	2Thessz 2,8
Ézs 30,33	Mt 25,41	ApCsel 4,32	1Kor 15,30–32	1Tim 5,6
Ézs 32,18	Mt 25,46	ApCsel 9,40	1Kor 15,42–45	1Tim 6,16
Ézs 38,18–19	Mt 27,46	ApCsel 17,11	1Kor 15,54	2Tim 1,10
Ézs 40,6–8	Mt 28,3	ApCsel 7,14	1Kor 15,56	Zsid 4,12
Ézs 45,25	Mk 12,27	ApCsel 7,59	2Kor 1,5	Zsid 10,27
Ézs 55,3	Lk 1,46	ApCsel 7,60	2Kor 4,14	Zsid 11,13–16
Ézs 57,1	Lk 1,51	ApCsel 10,30	2Kor 4,15	Zsid 11,19
Ézs 57,21	Lk 12,5	ApCsel 17,28	2Kor 4,16	Zsid 12,9
Ézs 60,19	Lk 12,20	ApCsel 20,10	2Kor 5,1	Zsid 13,8
Jer 31,15	Lk 15,29	ApCsel 23,6	2Kor 5,6	1Pt 1,9
Ez 1,28	Lk 16,22	ApCsel 23,8	2Kor 7,1	1Pt 1,22
Ez 18,4	Lk 16,23	Róm 4,18	Gal 2,20	1Pt 1,23
Ez 37,9	Lk 17,21	Róm 5,17	Gal 5,17	1Pt 1,24–25
Dán 7,9	Lk 20,38	Róm 5,21	Ef 2,1	1Pt 2,11
Dán 12,1	Lk 23,42–43	Róm 6,2	Ef 2,2	1Pt 2,25
Hós 2,17	Lk 23,46	Róm 6,9–10	Ef 4,13	1Pt 3,19
Hós 13,14 (Vulgata)	Jn 2,19	Róm 6,23	Ef 4,24	1Pt 4,6
Jóel 2,23	Jn 5,24	Róm 7,24	Ef 5,14	1Pt 5,8
Jón 2,2	Jn 5,26	Róm 8,1	Ef 6,11	2Pt 1,13
Hab 2,3	Jn 6,40	Róm 8,10	Fil 1,6	2Pt 2,4
Hab 3,5	Jn 6,54	Róm 8,16	Fil 1,20	2Pt 3,8
Mt 5,9	Jn 6,56	Róm 10,10	Fil 1,21	1Jn 3,2
Mt 6,25	Jn 6,57	Róm 14,8	Fil 1,23	Júd 6
Mt 10,24	Jn 6,58	Róm 14,9	Fil 2,27	Jel 1,5
Mt 10,28	Jn 8,51	1Kor 1,7–8	Fil 3,11	Jel 4,3
Mt 11,23	Jn 8,56	1Kor 2,9	Fil 3,20	Jel 6,10–11
Mt 12,40	Jn 10,35	1Kor 2,11	Kol 1,15	Jel 7,3
Mt 13,41–43	Jn 11,11	1Kor 2,14	Kol 1,18	Jel 9,4
Mt 16,18	Jn 11,25	1Kor 10,1	Kol 2,13	Jel 13,8
Mt 16,27	Jn 14,19	1Kor 15,18	Kol 3,3	Jel 20,5–6
Mt 17,2	Jn 16,33	1Kor 15,19	Kol 3,3–4	
Mt 21,43	Jn 17,24	1Kor 15,22	Kol 3,10	

Apokrifek

4Ezsd 4,35	2Makk 15,14	Bölcs 9,15	Sirá 18,8–9	Bárúk 3,14
4Ezsd 7,32	Bölcs 2,23	Sirá 17,1	Sirá 37,28	
2Makk 12,42–45	Bölcs 3,1–2	Sirá 17,26–27	Bárúk 2,17–18	

Könyvészet

Elsődleges források

Néhány fontosabb Psychopannychia-kiadás időrendi sorrendben

- Calvinus, Iohannes: *Vivere apud Christum non dormire animis sanctos, qui in fide Christi decedunt. Asertio*. Strassburg 1542. A mű első (latin nyelvű) kiadása.
- Calvinus, Iohannes: *Psychopannychia qua refellitur quorundam imperitorum error qui animas post mortem usque ad ultimum iudicium dormire putant. Libellus ante septem annos compositus nunc tamen primum in lucem aeditus*. Strassburg 1545. A mű első olyan kiadása, melynek címe a *Psychopannychia* szóval kezdődik.
- Calvin, Jean: *Psychopannychie. Traite par lequel est prouvé que les ames veillent et vivent après qu'elles sont sorties des corps, contre l'erreur de quelques ignorans qui pensent qu'elles dorment usques au dernier iugement*. Genève 1558. A mű Kálvin életében megjelent francia nyelvű kiadása.
- Calvin, Jean: *Recueil des opuscules*. Genève 1566, 1–56. A francia szöveg Kálvin halála utáni kiadása.

- Calvin, Jean: *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*. Genève 1544. Ld. CO 7, 45–142., mely részleteket tartalmaz a *Psychopannychiá*-ból is (114–139).
- Jacob, Paul-Louis (szerk.): *Oeuvres françaises de Calvin*. Paris 1842, 25–105. Az 1558-as francia kiadás szövegének utányomása.
- Beveridge, Henry (szerk.): *Tracts Relating to the Reformation*. 3 kötet. Calvin Translation Society, Edinburgh 1844–1851, III: 413–490. Angol kiadás (új kiadás előkészületben).
- Baum, Guilielmus – Cunitz, Eduardus – Reuss, Eduardus (szerk.): *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. V. kötet. Schwetschke, Braunschweig 1866). A *Corpus Reformatorum* sorozat 33. kötete, melyben a *Psychopannychia* szövegének kritikai kiadása található (165–232).
- Kálvin János: *Psychopannychia, vagyis értekezés arról, hogy nem alusznak, hanem Krisztusnál élnek azoknak a szenteknek a lelkei, akik Krisztusban való hitben halnak meg*. Ford. Rábold Gusztáv. Magyar Kálvin-fordítók, Pápa 1908. A mű magyar kiadása.
- Zimmerli, Walther (szerk.): *Jean Calvin: Psychopannychia*. (Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus zum Gebrauch in Akademischen Übungen in Verbindung mit anderen Fachgenossen, 13. Deichert, Leipzig 1932.) Bevezetővel és jegyzetekkel ellátott latin és német nyelvű kiadás.

Másodlagos források

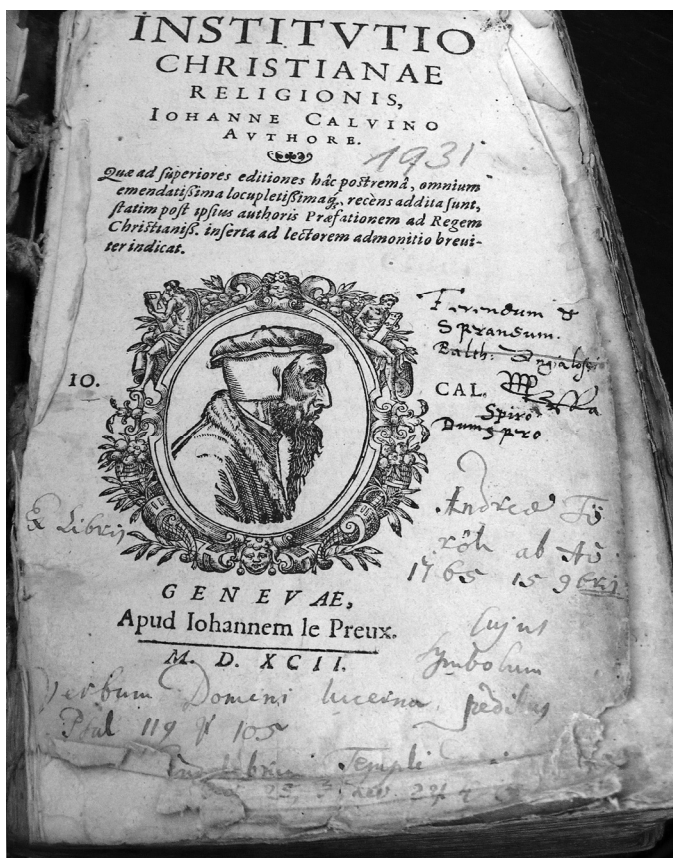
- Barth, Karl: *Die Theologie Calvins 1922*. In: *Karl Barth Gesamtausgabe II: Akademische Werke*. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1993.
- Barth Karl: *The Theology of John Calvin*. Ford. Geoffrey W. Bromiley. Eerdmans, Grand Rapids 1995. A *Die Theologie Calvins* angol fordítása.
- Brunner, Emil: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. Siebenstern Taschenbuch Verlag, München 1965.
- Bullinger, Heinrich: *Briefe der Jahre 1524–1531*. Szerk. Ulrich Gäbler és Zsindely Endre. Bullinger Werke, II. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1974.
- Calvin, John: *Institutes of the Christian Religion 1536 Edition*. Ford. és jegyzetekkel ellátta Ford Lewis Battles. Eerdmans, Grand Rapids 1986.
- Cottret, Bernard: *Calvin: A Biography*. Ford. M. Wallace McDonald. Eerdmans, Grand Rapids 2000.
- Dardier, Charles: *Un problème biographique: Quelle est la date de la première édition de la Psychopannychia de Calvin?* In: *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme français* 19/20 (1871), 371–382.
- Denzinger, Henricus – Schönmetzer, Adolphus (szerk.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herder, Freiburg 1965.
- Fast, Heinrich: *Heinrich Bullinger und die Täuße*. Schriftenreihe des mennonitischen Geschichtsvereins, 7. Pfalz, Weierhof 1959.
- Forbes, William: *Considerationes modestae et pacificae controversiarum de Justificatione, Purgatorio, Invocatione Sanctorum et Christo Mediatore, Eucharistia*, per Gulielmum Forbesium S.T.D. et Episcopum Edenburgensem Primum, opus posthumum, diu desideratum. (Thomas Roycroft, London 1658.)
- Gánóczy Sándor: *Calvin's Life*. In: *The Cambridge Companion to John Calvin*. Szerk. Donald K. McKim. Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Gánóczy Sándor: *Le jeune Calvin: genèse et évolution de sa vocation réformatrice*. F. Steiner, Mainz 1966.
- Gánóczy Sándor – Stefan Scheld: *Kálvin hermeneutikája. Szellemtörténeti feltételek és alapvonalak*. Kálvin Kiadó, Budapest 1997.
- George, Timothy: *Calvin's Psychopannychia: Another Look*. In: *In honor of John Calvin, 1509–64*. Szerk. E. J. Furcha. McGill University, Montreal 1987, 297–329.
- de Greef, Wulfert: *The Writings of John Calvin: An Introductory Guide*. Ford. Lyle Bierma. Westminster John Knox Press, Louisville 2008.

- Hamilton, Alastair: *The Apocryphal Apocalypse: The Reception of the Second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*. Clarendon Press, Oxford 1999.
- Huntingford, Thomas: *Testimonies in Proof of the Separate Existence of the Soul in a State of Self-Consciousness Between Death and the Resurrection. Accedit Johannis Calvini Psychopannychia*. C.J.G. & F. Rivington, London 1829. Tartalmazza a *Psychopannychia* teljes latin szövegét is (393–500).
- Hwang, Jung-Uck: *Der junge Calvin und seine Psychopannychia*. Peter Lang Verlag, Frankfurt 1991.
- von Karlstadt, Andreas Bodenstein: *Ein Sermon vom Stand der Christgläubigen Seelen von Abrahams Schoss und Fegefeuer der abgeschyde Seelen*. Wittenberg 1523.
- Lane, Anthony N. S.: *John Calvin, Student of the Church Fathers*. T&T Clark, Edinburgh 1999.
- McGrath, Alister E.: *A Life of John Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*. Blackwell, Oxford 1990.
- McGrath, Alister E.: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*. Osiris, Budapest 1996.
- Oberman, Heiko Augustinus: The Pursuit of Happiness: Calvin Between Humanism and Reformation. In: *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*. Szerk. John W. O'Malley, Thomas M. Izbicki és Gerald Christianson. Brill, Leiden 1993, 251–283.
- Oberman, Heiko Augustinus: Initia Calvini: The Matrix of Calvin's Reformation. In: W. H. Neuser (ed.): *Calvinus Sacrae Scripturae Professor. Calvin as Confessor of Holy Scripture*. Eerdmans, Grand Rapids 1994, 113–154.
- Scholl, Hans (szerk.): *Karl Barth und Johannes Calvin: Karl Barths Göttinger Calvin-Vorlesung von 1922*. Neukirchener Verlag Neukirchen, 1995.
- Scholl, Hans: Karl Barth as Interpreter of Calvin's Psychopannychia. In: *Calvinus sincerioris religionis vindex. Calvin as Protector of the Purer Religion*. Szerk. Wilhelm H. Neuser és Brian K. Armstrong. Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville 1997, 291–308.
- Schwendemann, Wilhelm: *Leib und Seele bei Calvin: Die erkenntnistheoretische und anthropologische Funktion des platonischen Leib–Seele–Dualismus in Calvins Theologie*. Calwer-Verlag, Stuttgart 1996.
- Tavard, George H.: *The Starting Point of Calvin's Theology*. Eerdmans, Grand Rapids 2000.
- Tylenda, Joseph N.: Calvin and the Avignon Sermons of John XXII. In: *Irish Theological Quarterly* 41 (1974), 37–52.
- Varga László: *Idő többé nem létezen! Dolgozatok a református teológiai tudomány köréből*, 6. Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár 2004.
- Varga László: *Élő hitkérdések*. Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Marosvásárhely 2008.
- Zwingli, Huldreich: *Catabaptistarum strophas elenchus*. In: *Sämtliche Werke*, VI. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1905.

The Human Soul and Eternal Life in Calvin's First Theological Work

The present study examines the implications of Calvin's composing his first theological treatise entitled *Living with Christ (Vivere apud Christum)*, later known as *The wakefulness of the souls (Psychopannychia)*. Although the composition itself does not reveal much of the author's first-hand experiences concerning those who in his time held the doctrine of soul sleep or death and resurrection of the soul, it becomes obvious that he definitely intended to distance himself from such views. In Calvin's concept the soul neither 'sleeps', i.e. does not subsist in some unconscious state between the person's death and the final judgment, nor dies and resurrects together with the body at the end of times, but lives consciously together with Christ. Apart from the 'Arabs' in the Early Church as well as Pope John XXII, who was condemned by the fifth Lateran council, the only teachers of soul-sleep enumerated by Calvin are the 'Ana-

baptists' or 'Catabaptists'. Modern analysts of *Psychopannychia* including Sándor Gánóczy, Alister E. McGrath and George Tavard claim that the work does not contain anything critical of the mediaeval Roman Church. Nevertheless, upon close examination, it becomes clear that by his statements Calvin implicitly refuses not only the doctrine concerning the possibility of repentance after death (which is the only reason why the idea of purgatory was upheld), but also the prayers for the dead. It would appear that whilst not mounting any direct attack upon the Roman Church as such, some of his statements (and internal inconsistencies) clearly show a distancing from certain mediaeval beliefs, albeit he claims to refuse only the dogmas of the 'Catabaptists'. Consequently, the categorisation of *Psychopannychia* as a non-reforming document has to be refined: it is reforming to the extent that some of its theological messages are at variance with mediaeval beliefs, yet the author does not intend to contrast these with the teaching of Rome. The end of the paper examines the question of time and eternity vis-à-vis the state of the soul after death. An index of all scriptural references used in the *Psychopannychia* as well as a selected bibliography concerning the theme is also provided.



Institutio, 1522
(Kolozsvári Egyetemi Könyvtár)