

1.

„Követvén a szent atyákat, mindnyájan egybehangzóan tanítjuk, hogy egy és ugyanazon Fiút, a mi Urunk Jézus Krisztust kell vallanunk, aki tökéletes az istenségben és aki tökéletes az emberségben; valósággal Isten és valósággal ember, okos lélekből és testből való, egylényű az Atyával istensége szerint és egylényegű velünk embersége szerint, hozzánk hasonló mindenben, kivéve a bűnt, aki istensége szerint öröktől fogva az Atyától született, embersége szerint pedig az utolsó időkben érettünk és a mi üdvösségünkért az istenszülő szűz Máriától született. Valljuk az egy és ugyanazon Krisztust, az egyszülött Fiút és Urat, aki a két természetben elegyítetlenül, elválaszthatatlanul, oszthatatlanul, elkülöníthetetlenül kell megismernünk. Így az egyesülés által semmiképpen sem töröltetett el a két természet különbözősége, sőt, inkább mindegyik természet megtartotta a maga tulajdonságát, és egy személybe és egy lényegbe egyesült. Valljuk, hogy ő nem két személyre osztott, vagy vált szét, hanem egy és ugyanazon Egyszülött, Ige Isten, Úr Jézus Krisztus; ahogy tanítottak felőle hajdan a próféták, és maga az Jézus Krisztus is, és ahogy az atyák hitvallása előnkbe adta.”²

A khalkedóni zsinat – komoly egyházpolitikai csatározások és manőverezések közepette³ – 451 októberében, Nestorius és Euthyches tévelygéseire hozott határozatot. A khalkedóni dogma a nicea-konstantinápolyi hitvallás krisztológiai részét értelmezi – a 431-es efézusi zsinat határozatát is figyelembe véve. Megjegyzendő, hogy Nestorius és Euthyches elfogadták a niceai hitvallást, tehát az arianizmussal szemben vallották Krisztus istenségét, ám Krisztus ember-volta felől, illetve Krisztus emberi és isteni természetének kapcsolata felől helytelen következtetésre jutottak. Nestorius nem vallotta a két természet egyesülését egy személyben, hanem csak a kettő kapcsolatát, Euthyches ellenkezőleg a két természet egybeolvadását vallotta.

Philip Schaff⁴ összefoglalása szerint a khalkedóni dogma az alábbi teológiai meghatározottságokat hordozza:

- 1.) A Logosz, az Istenfiú testetöltése (ἐνανθρώπησις θεοῦ, ἐνσάρκωσις τοῦ λόγου, incarnatio Verbi). Ez szöges ellentéte a pogány ἀποθέωσις ἀνθρώπου-nak. Ez nem az isteni és emberi keveredése (χρῆσις), nem is egyszerű benne-lakozás (inhabitatio), nem is két tényező átmeneti kapcsolódása (συνάφεια, conjunctio), hanem a kettő egyesülése egy személyben (unio hypostatica).
- 2.) Kalkedón pontos különbséget tesz a személy (persona, ὑπόστασις, πρόσωπον) és a természet (natura, substantia, οὐσία) fogalma között. A Logosz nem egy emberi személyt öltött magára, hanem emberi természetet.⁵
- 3.) Ilymódon az Isten-ember (Θεάνθρωπος, ti. Jézus Krisztus) nem kettős lény, két személlyel (Nestorius), nem is valamiféle isteni és emberi köztes lény, tertium quid (Apollinarius, monofizitizmus), hanem egy személy, Isten és ember.
- 4.) A két természet különbsége megmarad a testetöltés után is (Euthyches-szel szemben) – a két természet egy személyben összeegyeztethetetlenül (ἀσυγχύτως, inconfuse), elválhatatlanul – változhatatlanul (ἀτρέπτως, immutabiliter), ám ugyanakkor oszthatatlanul (ἀδιαιρέτως, indivise) vagy elkülöníthetetlenül (ἀχωρίστως, inseparabiliter) egy, tehát az isteni isteni marad, az emberi emberi marad, ám a kettő élete egy-azonos és áthatják egymást, mint a Szentháromság személyei (περιχώρησις, permeatio, circummeatio, circulatio, circumincessio, intercommunio).⁶
- 5.) Személyi egység (ἔνωσις καθ’ ὑπόστασιν, ἔνωσις ὑποστατική, unio hypostatica vagy unio personalis). Az isteni természet és az emberi természet Krisztusban valóságos, szupranaturális, személyes és elválaszthatatlan egység, a két természet egy életet alkot, ám különböző marad.

¹ Eredetileg a Doktorok Kollégiuma 2007. augusztusában tartott ülésén elhangzott előadás, melyet az előadást követő vita felvetéseivel kiegészítettem.

² Buzogány Dezső, Juhász Tamás és Sípós Gábor fordítása, in *A második Helvét Hitvallás*, Kolozsvár 1999, (Sequentes igitur sanctos patres, unum eundemque confiteri Filium et Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eundem perfectum in deitate et eundem perfectum in humanitate; Deum verum et hominem verum eundem ex anima rationali et corpore; consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem; ‘per omnia nobis similem, absque peccato’ (Heb. iv.): ante secula quidem de Patre genitum secundum deitatem; in novissimis autem diebus eundem propter nos et propter nostram salutem ex Maria virgine, Dei genitricis secundum humanitatem; unum eundemque Christum, filium, Dominum, unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum: nusquam sublata differentia naturarum propter unionem, magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente: non in duos personas partitum aut divisum, sed unum eundemque Filium et unigenitum, Deum verbum, Dominum Jesum Christum; sicut ante prophetae de eo et ipse nos Jesus Christus erudit et patrum nobis symbolum tradidit.)

³ A khalkedóni zsinat körülményeiről, egyházpolitikai vetületeiről kitűnő összefoglalást ad Adolf von Harnack. Ám a dogmamentes kereszténység idejéről vezérelve a khalkedóni dogmát erőteljesen alábecsüli, így Harnack nézeteit a dogma tartalmi értékelésénél csak óvatos kritikával lehetséges kezelni. A. Harnack, *Dogmatörténet*, Szentendre, 1999. 150-163.

⁴ Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, I. 1877, 9.§. The Creed of Chalcedon. Hasonlóan jó összefoglalást ad, elsősorban történeti szempontból Vanyó László, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*, Szent István Társulat, 1998. 391-460.o.

⁵ Vö. ezt Karl Barth szép magyarázatával a *Kirchliche Dogmatik* I/2.15.§-ában.

⁶ A περιχώρησιν igét először Nüsszai Gergely alkalmazta (Contra Apollinarium), s erre épül a tulajdonságok cseréjének (ἀντιθέσις, ἀντιμετάστασις, κοινωνία ἰδιωμάτων, communicatio idiomatum) a tanítása.

- 6.) Krisztus teljes műve ennek a személynek a munkája, s nem kizárólag az egyik vagy másik természeté. A cselekvő alany a személy, a cselekvés orgánuma vagy médiuma a természet.
- 7.) Krisztus emberi természetének an-hüposztatikus (személytelen), illetve en-hüposztatikus valósága. (ἀνυπόστατος az, aminek nincs személyi valósága önmagában, ἐνυπόστατος az, ami egy másik személyiségben vagy más hüposztasizs-ban részesedve létezik. Az an-hüposztaszia tisztán negatív terminus és absztrakcióra készlet, hiszen Krisztus emberi természete nem létezett az inkarnáció előtt, az enhüposztaszia fejezi ki pozitívan, hogy az emberi természet létet kap azáltal, hogy felvétetik az isteni létbe.⁷

2.

„...a zsinatoknak is meglenne az őket megillető méltóságuk, a Szentírás pedig még magasabban tündökölné, úgy hogy nem lenne semmi sem, ami nem az ő törvényüknek (regula) volna alávetve. Így a hitnek dogmáit illetőleg (ad fidei dogmata) azokat a régi zsinatokat, mint a niceait, konstantinápolyit, az első efezusit, a khalkedónit és más ezekhez hasonlókat, melyeket a tévedések megcáfolása végett tartottak, szívesen elfogadjuk és mint szent zsinatokat tiszteljük, mert semmi mást nem foglalnak magukban, mint a Szentírás tiszta és eredeti magyarázatát, melyet a szent atyák lelki bölcsességgel használtak a vallás akkori ellenségeinek megtörésére. „⁸

E sorokat Kálvin az Institutio IV. könyvében írja, a potestas docendi-ről szóló egyháztani részben, ahol a keresztyén egyház tanításának, közelebbről a dogmák megállapításának és magyarázásának elveit tárgyalja.⁹ Eközben többször utal a Khalkedóni Zsinatra is, melyet Kr.u. 451-ben tartottak a Niceo-Konstantinápolyi Hitvallás (381), és az Efezusi zsinat hitvallásának (431) krisztológiai tételeivel kapcsolatban támad viták miatt. Az Institutio IV. könyvének ebben a részében Kálvin természetesen elsősorban egyháztani kérdéseket tárgyal, s ezokán tér ki az ógyházi zsinatok egybehívásának, lefolytatásának körülményeire is, egyszóval egyháztörténeti fejtegetésekbe is bocsátkozik. Érveit már nemcsak a reformáció első nemzedékének lendülete mozgatja,¹⁰ hanem az a tény is, hogy a Tridenti Zsinattal (1543-1563) megkezdődött a római katolikus (ellen)reformáció, mely a tanító tekintély kérdését is érintette. Ennek kapcsán igen érdekes lenne most pusztán csak akár arról értekezni, hogy általában miképpen értékeli Kálvin az ógyházi zsinatokat, s e körön belül Khalkedónt. Ez azonban, úgy érzem, igen messzire vezetne a címtől. Mindazonáltal a már hivatkozott részben is megtaláljuk azt az elvet, mely témánkhoz közelebb visz. Kálvin az ógyházi zsinatok tekintélyének (authoritas)¹¹ megítélésében a sola Scriptura elv értelmében ezt az axiomatikus¹² tételt fogalmazza meg:

„Az egymással ellenkező és eltérő nézetten levő zsinatok közt, amelyek pedig nagy számmal voltak, csak úgy lehet különbséget tenni, ha mindannyiukat az összes embereknek és angyaloknak általam említett mérlegéhez, azaz Isten ígéjéhez mérjük. Így elfogadjuk a kalcedóni zsinatot, de elvetjük a második efezusit, mivel ebben erősítették meg az Eutyches féle istentelenséget, amit az a másik kárhoztatott. Ezen dolog fölött csakis a Szentírás szerint ítéleztek a szent férfiak, akiket mi úgy követünk az ítéletben, hogy Isten ígéje, mely nekik világított, nekünk most is világítson. Menjenek mostmár a rómaiak...”¹³

A khalkedóni dogma alkalmazása tekintetében tehát mindent megelőzően azt az általános szabályt ismerhetjük fel Kálvinnál, melyet a fidei dogma (dogmata) kérdésében egyébként mindenütt egyformán alkalmaz. A sola Scriptura elv jelentőségét és axiomatikus érvényét a korábbi és újabb Kálvin-kutatók egyöntetűen megállapítják,¹⁴ s ezt a jól ismert tényt most csak

7 Az ἀνυπόστατος-ἐνυπόστατος fogalom-pár a 16-17. századi lutheránus ortodoxiában játszott kiemelkedő szerepet, ez oldotta a korábbi heves dogmatikai vitát Krisztus status humiliationis-a és status exaltationis-a kapcsán. Lásd ehhez, Marvin Hoogland, *Calvin's perspective on the Exaltation of Christ*, Kampen, 1966. A 16. századi ólutheránus vita tételeit később a reformátusok is átvették és a logos aszarkosz illetve logosz enszarkosz tétele alatt tárgyalták. Wolfhart Pannenberg rendszeres teológiájában fenntartja a tételezéssel kapcsolatos lutheránus aggályt, ti. hogy annak állítása, miszerint Krisztus non hominem sed humanitatem, non personam sed naturam assumit (Wollebuis), egy személyiség nélküli, absztrakt humanitás felvázolásához vezethet. W. Pannenberg, *Rendszeres teológia*, 2. Lásd ugyanerről K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, 15.§. Schaff már jelzi a modern személyiség-lélektan felismeréseiből támasztott nehézségeket. Jellemző, hogy míg Kálvinnál a communicatio idiomatum (κοινωνία ἰδιωμάτων) dogmáját csak alátámasztja a test és lélek egységének analógiája (Institutio II.14.1), addig a 19. századi Charles Hodges rendszeres teológiájában már a test és lélek antropológiai fejtegetéseivel vezeti be. Ch. Hodges, *Systematic Theology*, 1871, III/III.3/1.

8 Kálvin János, *A keresztyén vallás rendszere* (Institutio christianae religionis, 1559) IV.9.8. (ford. Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv, Pápa, 1910. 2.k. 449.o.), továbbiakban: *Institutio*.

9 „Locus de doctrina duas habet partes: autoritare dogmatum tradendoru, et eorum explicatione.” (*Institutio*, IV.8.1.)

10 Elsősorban Melancthon apológiájára utalok.

11 *Institutio* IV.9.8.

12 Vö. *Institutio*, IV.8.9: „Esto igitur hoc firmum axioma...”

13 *Institutio*, IV.9.9: ”és szokásuk szerint dicsekedjenek az ő zsinataikhoz erősített és kötött Szentlélekkel!”

14 Például, Niesel Vilmos, *Kálvin teológiája*, Debrecen, 1943 (ford. Nagy Barna). Niesel könyve bevezetőjében áttekintést ad a Kálvin-kutatás eredményeiről, elsősorban a 19. század közepétől. Újabbán Gánóczy Sándor, *Kálvin hermeneutikája*, Kálvin Kiadó, 1994. Még újabban Stephen Edmonson, *Calvin's Christology*, Cambridge Univ. Press, 2004.

azért bocsátottam előre mintegy általános megjegyzésként, hogy a rendelkezésre álló rövid időben nem kelljen külön-külön minden témánál kitérnünk rá. A következőkben a fenti szabály figyelembevételével három főbb pontban szeretném tárgyalni a címben foglaltakat.

3.

Elsajátítás: Természetesen, mindenekelőtt kell állnia annak a kérdésnek, hogy miképpen alkalmazza és juttatja érvényre Kálvin a khalkedóni dogmát – mégpedig most már nem történeti bemutatása, hanem konkrét tárgya szerint. Ehhez, vélhetnénk, minden bizonnyal elegendő az 1559-es *Institutio* áttekintése, azon belül pedig különösen is a II. könyvé, leginkább a II. könyv 12. részétől, ahol Kálvin határozottan a khalkedóni dogma vonalvezetésével tárgyalja, hogy Krisztus két természete miképpen alkot egy személyt. Ugyanitt polemizál – teológiatörténetileg Nestorius és Euthyches ellen, kortársi vonatkozásban Servet ellen – Krisztus valóságos embersége mellett. A 12., 13., 14. részek kötik össze egyébként azt a két nagy szakaszt, melynek bevezető oldalán a két szövetség különbözőségéről és hasonlóságáról értekezik, a másik oldalán pedig Krisztus hármasságát mutatja be (II.9-11, illetve II.15.). Kálvin teológiájáról írott, mindmáig alapvető jelentőségű munkájában Wilhelm Niesel igen jól összefoglalja és bemutatja ezeket az összefüggéseket.¹⁵ Nem szükséges külön hangsúlyozni, hogy Kálvin ezekben a részekben bontja ki mediátori krisztológiáját,¹⁶ ám úgy hogy Krisztus személyét és művét nem választja szét, hanem azokat egymásban látja. Erre a legjobb példa a II. 16. fejezete, ahol Krisztus megváltói munkáját tárgyalja. Ezt a szakaszt így kezdi: „Mindaz, amit eddig Krisztusról mondtunk¹⁷ arra az egy célra vonatkoztatandó, hogy mi önmagunkban kárhozottak, holtak és elveszettek lévén, benne keressünk igazságot, szabadulást, életet és üdvösséget...”¹⁸ Mondandóm harmadik fő részében külön kitérek – a véleményem szerint legizgalmasabb kérdésre –, hogy a khalkedóni dogma milyen szerepet játszik Kálvin írásmagyarázatában, így most itt beérem annak megjegyzésével, hogy a 14. fejezetben Kálvin gyakorlatilag szentírási helyeket magyaráz. A klasszikus textusok: János evangéliumának prológusa (Jn 1,1-14), a Filippi levél Krisztus-himnusza (Fil 2,5-11), János első levelének bevezetője (1Jn 1,1-3), A Római levél bevezetése (Rm 1,2-5), az első Timóteus levél doxológiája (1Tim 3,16), valamint a Zsidókhoz írt levél második része. Szükséges megjegyezni, hogy Kálvin – Lutherhez hasonlóan – az ógyházi dogmákat nem új tanítás megfogalmazásának tekintette – mint ilyeneket elvetette volna –, hanem védelmi funkciót tulajdonított nekik. Igen jellemző, hogy miközben a khalkedóni dogmát nem idézi szó szerint, egy fordított megfogalmazással bemutatja annak egyik fontos, apologetikai vonatkozását: „Nincs azonban semmi, amit a dühöngő és önféjű szellemek össze ne zavarnának. Előkapják az emberi mivoltára vonatkozó jelzőket, csak azért, hogy istenségét eltöröljék; viszont azokat a jelzőket, melyek istenségére vonatkoznak, arra használják, hogy ember-mivoltát megsemmisítsék. Amit pedig az írás mindkét természetire vonatkozólag oly szoros összefüggésben mond, hogy külön egyik természetre sem illik, azt mindkét természet megsemmisítésére használják.”¹⁹ Ez apologetikai szempont nyit meg most egy másik vonatkozást is.

A khalkedóni dogmához kapcsolódóan, nem érhetjük be pusztán az *Institutio* krisztológiai részének vizsgálatával. Az *Institutio* második könyvében ugyanis Kálvin eleve bizonyítottan veszi Jézus Krisztus valóságos istenségét²⁰, ám az *Institutio* első könyvében a szentháromságtani résznél többek között a khalkedóni dogmával érvel.²¹ Ezt teszi részben azért, mert a khalkedóni dogma a Nicea-Konstantinápolyi trinitárius hitvallás krisztológiai részét értelmezi, részben pedig azért, mert a szentháromsági résznél is polemizálnia kell Servetel, illetve az antitrinitáriusokkal.²² Kálvin ezekben a szakaszokban fejti ki Krisztus istenségének szentírási érveit: a logosz-krisztológia klasszikus helyeit, az ószövetségi angelológia előképi jellegét, Krisztus e földön megmutatkozó hatalmát, csodáit, stb., meghagyva, hogy Krisztus személyéről, mint Közbenjáróról, majd később értekezik.²³ A dogmatikai anyag illetően elrendezéséből adódik, hogy a II. könyv krisztológiai része, különösen ahol Krisztus személyével foglalkozik, bizonyos értelemben, természetesen, egyoldalúságot mutat. Ott Kálvin – váltságtant fejtegetve, s Osiander tételét elutasítva, miszerint Krisztus akkor is testet öltött volna, ha nem következik be a bűneset – elsősorban Krisztus valóságos emberségére teszi hangsúlyt. Erre a látszólagos egyoldalúságra alapozta aztán kritikáját Johannes Witte jezsuita teológus az 1950-es években, mikor is azt állította, hogy Kálvin voltaképpen nesztoriánus vonalat követ. Erre vonatkozó idézeteit az *Institutio* II. könyvéből meríti, elsősorban azokról a helyekről, ahol Kálvin a ‘status humiliationis’-t, Krisztus önmegüresítését, kereszthalálát tárgyalja. (Szükséges itt megjegyezni, hogy Kálvin szisztematikus

15 Niesel, i.m. 95-102.

16 A II. könyv 14. részének fejezetcíme. „Quomodo duae naturae Mediatoris unam efficiant personam.” Az *Institutio* McNeill-féle angol kiadásának lábjegyzetei alaposan igazolják ezt a megállapítást. Calvin: *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, transl. Ford Lewis Battles, Philadelphia, MCMLX.

17 Ti. Krisztus személyéről!

18 *Institutio* II.16.1.

19 *Institutio* II.14.4.

20 *Institutio* II.13.1: „De Christi divinitate, quae alibi claris et firmis testimoniis probata est, nunc iterum disserere supervacuum, nisi fallor, esset.”

21 Elsősorban az *Institutio* I.13.7-13. szakaszaiban, továbbá I.11-ben.

22 Lásd ehhez külön, Kovács J. István, *A Szervét-pör aktái*, 1909.

23 *Institutio* I.13.9.

szerkesztésben nem referál Krisztus „status duplex”-ére. E kifejezés 1602-ből Bucanustól való, s ez jelzi, hogy a református ortodoxia átvette a tübingeni és giesseni teológusok között zajló, ólutheránus vitát. Azzal viszont nem érthetünk egyet, amit egyes kutatók állítanak, hogy Kálvin ne ismerte volna a *communicatio idiomatum* tételének ezt a leágaztatását.²⁴ Az *Institutio*ban is találunk erre nyomokat, például, amikor Krisztus megaláztatásának idejéről beszél (*humiliationis tempus*).²⁵ Witte kritikáját azzal háríthatjuk el, hogy egyrészt Kálvin korábban már tárgyalta Krisztus valóságos istenségét, másrészt az *Institutio* II. könyvében elsősorban azokkal polemizál, akik Krisztus valóságos emberségét tagadják.²⁶

Összegzés: Ez a szerkezeti kérdés nemcsak arra ad lehetőséget, hogy a khalkedóni dogma trinitarius összefüggéseit is felismerjük, hanem egyúttal megnyitja a régi dogmatikai és dogmatörténeti vitát is, nevezetesen azt a kérdést, hogy a krisztológia nyit-e a szentháromság-tan felé, vagy a szentháromság-tan (*implicite*) valamennyi olyan krisztológiai feltételezés mögött ott áll, mely - George A. Lindbeck kifejezésével élve - a „krisztológiai maximalizmus” elvét érvényesíti, vagyis azt a belátást, hogy Isten Jézusban ismerhető meg.²⁷ Kálvinnál egyértelműnek tűnik, hogy a szentháromságtan készíti elő a krisztológiát.²⁸ Ugyanakkor azonban nem feledkezhetünk meg arról, hogy az *Institutio* II. könyve ugyanazzal a meghatározással nyit, mint az első, tehát istenismereti kérdéssel: „Istennek, mint Krisztusban megváltónak, ismeretéről.”²⁹ Sőt, a „krisztológiai maximalizmus” értelmében éppen csak Krisztusban ismerhető meg Isten.³⁰ Vagyis Kálvin ugyan az *Institutio* II. könyvében tárgyalja a khalkedóni dogmát – szükségszerűen, hiszen a khalkedóni dogma krisztológiai dogma! -, ám bizonyos vonatkozásait érvényesíti már az I. könyv szentháromságtani részeinél is – szükségszerűen, mert a khalkedóni dogma a krisztológia szentháromságos kifejtését jelenti!

4.

Alkalmazás: Másodsoron röviden szólnom kell az un. *extracalvinisticum*-ról, mely az úrvacsorát érinti, egészen pontosan Krisztus eucharisztikus jelenlétének (*praesentia*) kérdését. Most sem hely, sem idő nincs a XVI. századi úrvacsora-vitákat bemutatni, s ebben Kálvin sajátos közvetítő pozícióját tárgyalni. Egyrészt a Kálvin-kutatás bőséges anyagot hozott már,³¹ másrészt az erre vonatkozó kálvini iratok, különösen a Joachim Westphal-lal és Tilemann Heshussen-nel való vitái, illetve a zürichi egyezés (*Consensus Tigurinus*) és annak kifejtése magyar fordításban is olvasható.^(***LJ***) Továbbá feladatunk most annak az áttekintése, hogy Kálvin miképpen alkalmazta a khalkedóni dogmát teológiájában. Az úrvacsora-tan esetén közvetlen krisztológiai alkalmazást tételezhetünk, s Kálvin lutheránus kritikusai éppen ezt vetették szemére, amikor a lutheri *ubiquitas* tételét nem fogadta el. A lutheránus érvelés szerint a *communicatio idiomatum* következtében, amilyen értelemben az isteni Ige valóságosan emberré lett, olyan valóságosan lett embervoltában Istenné (vagy legalábbis közöltettek vele az isteni tulajdonságok). Tehát az inkarnáció után a Logosz nincs testen kívül (*extra carnem*), hanem minden munkáját embervoltában és embervolta által végzi. A lutheránus érvelés a *status exaltationis* felől indulva, a khalkedóni inseperabiliter teszi a hangsúlyt és érvel az *ubiquitas* mellett. Az emberi ugyan nem vált istenivé (*inconfuse!*), de ahogyan a tűzben hevített vas kisugározza magából a tűz erejét, akképpen sugározza krisztus emberi természete az isteni természet tulajdonságait, anélkül, hogy megváltozna (*immutabiliter!*). Ennélfogva Krisztus testileg is bárhol (*ubique*) jelen lehet, ahol akar. Ez az isteni mindenhatóság következménye, nem pedig az emberi természet elváltozása. Kálvin viszont azzal érvelt, hogy a két természet egy személyben egyesülve közli tulajdonságait – nem külön egymással, hanem az istenemberi személlyel. Az khalkedóni *immutabiliter*-t erre vonatkoztatva kell hangsúlyozni. Ezt Kálvin már az *Institutio* II. könyvében előkészíti:

„...az ige végtelen lényege egy személlyé forrott össze az emberi természettel, de hogy ez bebörtönzés volna, nem állítjuk. Mert Isten fia csodálatos módon szállt le az égből, anélkül azonban, hogy az eget elhagyta volna, azt akarta, hogy a Szűz csodálatosan hordozza méhében, hogy csodálatosan járjon e földön s függjön a keresztfán, hogy e világot, mint kezdettől fogva, mindenkor betöltse.”³²

Az úrvacsorai részben aztán³³ visszatér a khalkedóni dogmára, és azt szinte alaposabban kifejtve, mint a II. könyvben, azzal érvel, hogy üdvösségünk bizonyossága forogna kockán, ha Krisztus nem volna minden tekintetben hasonló hozzánk

24 Marvin Hoogland, *Calvin's perspective on the Exaltation of Christ*, Kampen, 1966, 45.

25 *Institutio* I.13.10.

26 Johannes L. Witte, *Das Konzil von Chalkedon, III: Chalkedon heute*, Würzburg, 1954. Witte kritikáját részletesen tárgyalja és cáfolja, Marvin Hoogland, *Calvin's perspective on the Exaltation of Christ*, Kampen, 1966, 203-217.

27 George A. Lindbeck, *A dogma természete* (1984), Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1998. 122.sk.

28 Némileg félrevezető az ógyházi vitafelek irányzat szerinti megnevezése, de segítheti a megértést, ha azt mondjuk, hogy ebben a tekintetben Kálvin az alexandriai vonalat követi, szemben az anthiókhiaiával. Vö. Harnack i.m. 251.

29 „De cognitione Dei redemptoris in Christo”

30 *Institutio* II.6: „megmutatása annak, hogy az elveszett embernek Krisztusban kell keresnie a megváltást.”

31 Ezt röviden ismerteti és áttekinti, David Steinmetz, *Calvin in Context*, Oxford Univ. Press, 1995.

32 *Institutio* II.13.4. még ehhez lásd *Institutio* IV.17,30

33 *Institutio* IV. 17.

(kivéve a bűnt – Zsidó levél 4:15), megváltásunk értelme veszne el. Ugyanakkor érvel ugyanitt Kálvin, Krisztus istensége is veszélybe kerülne az összekeveredés által, mert bizonytalanná válna, hogy Krisztusban valóban Isten nyilatkozta ki magát. Jól érzékelhető, hogy Kálvin egyszerre érvényesíti a váltságtan szempontjait (Cur Deus Homo) és a krisztológiai maximum istenismereti elvét. Isten tehát teljességgel az emberisten Jézus Krisztusban van, s ugyanakkor mégis teljességgel rajta kívül van. W. Niesel erőteljesen figyelmeztet azonban arra, hogy Kálvinnak ez a tanítása kritikai-védelmi jellegű.³⁴ Barth szerint az extracalvinisticum nem szeparatív, hanem disztinktív jellegű. Barth szerint tehát Kálvin bekapcsolja a khalkedóni dogma differenciáló dinamikáját (differentia naturarum!)³⁵

5.

Kitekintés: A végére maradt, amivel valójában kezdenem kellett volna. Ez pedig a khalkedóni dogma általános alkalmazása Kálvinnál. Ha igaz Gerhard Sauter meghatározása, hogy a dogmatika arról beszél „hogy miért hiszünk, amikor hisszük, amit hiszünk,”³⁶ akkor vizsgálatunkat kiterjeszthetjük arra is, hogy Kálvin az írásmagyarázatban, illetve más teológiai toposzoknál alkalmazza-e és miképpen a khalkedóni dogmát. Ezúttal erről már csak egy rövid listát tudok közölni.³⁷

Niesel már mintegy 70 esztendővel ezelőtt felhívta a figyelmet arra, hogy „Kálvin gondolkodását sok más tantételnél ugyanez a törekvés, vagyis Jézus Krisztus személyének és titkának helyes értelmezésére irányuló törekvés vezeti.”³⁸ Niesel az Institutio-ból számos helyet és teológiai témát nevez meg, melyek kapcsán Kálvin a khalkedóni inconfuse-immutabiliter-indivise-inseparabiliter elvét alkalmazza. Így pl. az Ige-tanban (írott Ige és testté lett Ige), az igehirdetésre vonatkozóan (Ige és Szentlélek), a sákramentum-tanban (jel és jelzett dolog, jegy és Szentlélek), a Krisztushoz való viszonyunkban, a bűneset előtti ember Istennel való kapcsolatában, a megigazulás és megszentelődés kapcsolatában, a két szövetség viszonyában, a lelki és világi kormányzás viszonyában. Véleményem szerint további kutatást igényelne annak megállapítása, hogy Kálvinnál minden esetben tartalmi koncentrátságról van szó, tehát a khalkedóni dogma ugyanolyan erőteljes alkalmazásáról, mint az úrvacsoratanban, vagy olykor analógiás alkalmazásról és megértésről is. Ha ehhez még idevehetnénk Kálvin egzegetikai munkáit, valamint igehirdetéseit, bizonyonnyal széles mező tárulna fel.

Egy bizonyos, az Önmagát Krisztusban kinyilatkoztató Isten megismerése szemléleti, érvelési meghatározottságot is jelent: ezt mondja ki a Khalkedóni dogma, mert a dogma mindig arra utal, ami feltétlenül és minden körülmények között igaz, és amit az anyaszentegyháznak mindig mondanía kell – megkülönböztetve attól, amit nem kell mindig mondanía.

34 Érdemes megjegyezni, hogy W. Pannenberg rendszeres teológiájában a kalkhedóni dogma sajátos inkarnációs felfogását, illetve annak trinitás-tani vonatkozásait távlataiban az úrvacsoratanhoz vezeti. Az extracalvinisticum-mal szemben nem támaszt ellenvetést, mondván, hogy a megdicsőült Fiú jelenléte az úrvacsorába nem ubiquitas kérdése, hanem praesentia volunta (Melanchton intenciója szerint), ráadásul az isteni és emberi természet nem azonos dimenziót jelöl (egyébként felfoghatatlan lenne a communicatio idiomatum), így az örök Fiú emberi természete a megdicsőülésben másképp van, mint az úrvacsorára nézve. Pannenberg, *Rendszerez teológia* 2., Osiris, 2006, 287-292.

35 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*. 185 sk. Barth hozzáteszi – Niesellel egyetértésben – hogy a totus extra-t csak totus intra után lehet kimondani!

36 G. Sauter, *Gateways to Dogmatics*, Grand Rapids, 2003, 11.o

37 1Korintus 10:9, Zsidó levél 2:16, ApCsel 2:31, Efézus 4:22, Róma 9:1-5, János 3:13, János 6:62, Máté 24:32-36 et par., Máté 2:40-47, Lukács 1:34, Józsué 5:14 (angelológia!), Dániel 12:5 (angelológia!) Külön érdemes kiemelni a Jeremiás könyvének magyarázatához írt előszót (1563), melyben Kálvin az úrvacsoratanbeli kérdéseket is összefoglalja.

38 Niesel, *i.m.* 212-213.