

57

ERDÉLYI TUDOMÁNYOS FÜZETEK

SZERKESZTI
DR. GYÖRGY LAJOS

1936. AZ ERDÉLYI MÚZEUM-EGYESÜLET KIADÁSA 85. SZ.

MÉLIUSZ ÉS KÁLVIN

VISZONYUK A STANCARO ELLENI HARCBA,
A SZENTHÁROMSÁGTANI KÜZDELEMBEN
ÉS NÉMELY MÁSODRENDŰ TEOLÓGIAI VITA-
KÉRDÉSEKBE

IRTA

DR. RÉVÉSZ IMRE

EGYETEMI TANÁR, DEBRECEN.



CLUJ

MINERVA IRODALMI ÉS NYOMDAI MŰINTÉZET RT. NYOMÁSA

1936.

Bevezetésül

Rajtam kívül álló okokból le kellett mondanom arról, hogy *Méliusz és Kálvin* című tanulmányomat a maga teljes egészében külön könyvalakban boeassam közre. Hálásan kellett kapnom azon a kínálkozó megoldáson, hogy egyik felét a debreceni m. kir. Tisza István-tudományegyetem református hittudományi karának *Kálvin és a kálvinizmus* című, az *Institutio* négyszázadik évfordulója alkalmából kibocsátott emlékkötetében tegyem közzé, míg a másik felét — az elsővel körülbelül egyidejűleg — az Erdélyi Múzeum vendégszerető hasábjain adjam a tudomány rendelkezésére. Ezt a megoldást, habár önmagában éppen nem mondható ideálisnak, megkönnyíti és megnyugtatóvá teszi — legalább a magam számára — két körülmény: az egyik az, hogy munkám egyes fejezetei tulajdonképpen önálló egészeket alkotnak s ezek az önálló egészek viszont nehézség nélkül csoportosíthatók két, egymástól független helyen megjelenő félre; a másik meg az, hogy a második fél három fejezete közül — amelyeket itt vesz a szíves olvasó — kettő, mégpedig a két legnagyobb és legfontosabb, közvetlen érdekléssel bír Erdély XVI. századi szellemtörténetére nézve s így legalkalmasabb helye a megjelenésének itt van, az erdélyi magyar tudományosság e nagymúltú és nagyjövőjű sajtószervényében.

Általánosságban legyen szabad megjegyeznem, hogy a tanulmányom Debrecenben és Erdélyben megjelenő fejezetei egyformán határozott és nem titkolt *református teológiai álláspont*ról vannak írva. Ez a meghatározottság azonban, lelkiismeretbeli meggyőződéseim szerint, nem tette számomra lehetetlenné, s talán egészen sikertelenné sem a helyes és józan értelemben felfogott tárgyilagos tudományos előadásra és ítéltetésre törekvést.

Azon olvasóim számára, akik az e sorokkal valószínűleg egyidőben megjelenő Kálvin-emlékkönyvbéli fejezetekhez nem tudnak hozzáférni, legyen szabad dióhéjban összefoglalnom azoknak tartalmát.

Méliusz Péternek Wittenbergben Melanchthon, idehaza pedig a szintén Melanchthon-tanítvány Szegedi Kis István, a külföldön is ismert nevű tudós magyar reformátor volt a tanítója. Mindakettőtől igen erős mértékben elsajátította az aristotelesi skolasztika formalizmusát, aminek Kálvinnál nyoma sincsen. Ez azonban inkább csak külsőség nála, mert egyébként éppen nem mondható rendszeres gondolkozónak. Mindig gyakorlati célja van: támadni vagy védekezni, rombolni vagy építeni. Élete nagy teológiai harcait a római egyházzal, a lutheránizmussal, az antitrinitárizmussal és a szekták rajongása ellen vívja meg. Az ezek elleni hadakozás és a református egyház építése nála a főérdek, nem pedig gondolatainak rendszeres előterjesztése. A skolasztikus formalizmust csak azért használja, hogy írásainak tudományosabb, tekintélyesebb szint adjon.

Rengeteget hivatkozik a Biblia mellett az egyházatyákra, sőt a középkori skolasztikusokra, így pl. Lombardus Péterre is. Ez is teljességgel nem kálvini vonás, mert bár Kálvinnak az egyházatyákban és a skolasztikusokban hatalmas — a Méliuszénál sokkal mélyebb — jártassága van, sohasem teszi azt, amit Méliusz lépten-nyomon megtesz: t. i. Méliusz gyakorlatilag ugyanannyi, sőt sokszor nagyobb súlyt vet a patrisztikai és a skolasztikai bizonyítékra, mint a szentírásbelire (bár *elvileg*, természetesen, ő is hangoztatja az Ige föltétlen elsőbbségét). Méliusznál ez a tradicionálizmus szintén wittenbergi, melanchthoni hatás, melyet azonban ő a legnagyobb mértékben túlságba visz.

Méliusz föltétlenül predesztináciánus teológus. A kettős eleveelrendelést lobogó szenvedéllyel, törhetetlen meggyőződéssel hirdeti. Predesztináció-tana azonban teljesen más szerkezetű, mint a Kálviné, akinek *Institutio*-beli idevonatkozó fejtegetéseit vagy egyáltalán nem is ismerte, vagy, ha ismerte, nem fogadta el. A predesztinációt a praescientiára alapozza oly értelemben, hogy Isten a predesztinációt „a jövődő bűnre és esetre nézve“ tette. Kálvin pedig éppen a predesztinációnak a praescientiára való alapozását veti el (L. Inst. III. kv. 21. fej. 5. §. és 23. fej. 6. §.).

Még inkább szembehelyezkedik Méliusz a Beza merev supralapsarismussával — pedig különben Bezával levelezésben volt s műveit, úgy látszik, jobban ismerte, mint a Kálvinéit. Tehát predesztináció-tana szerkesztésében is végsőleg a későbbi Melanchthon és másfelől talán Bullinger hatása alatt állhatott Méliusz. Szerinte a Krisztus érdemét is „előrelátja“ Isten s ezért teszi meg Őt a választottak fejévé. Ez is teljesen más elgondolás tehát, mint a Kálviné (Inst. III. kv. 24. fej. 5. §.).

Méliusz szerint Isten annyiban akarja a bűnt, amennyiben megengedi; de nem akarja annyiban, amennyiben nem Ő eselekszi és még kevésbé helyesli.

Ez a felfogás szintén Szegedire és a későbbi Melancthonra vall, de semmi-
 esetre sem Kálvinra, aki a „permissio“-t már az *Institutio* II. kiadásától
 fogva föltétlenül elveti.

Méliusz predestináció-tana egészben véve a legkorábbi német reformá-
 tus teológusokéhoz hasonló szerkezetű: ezek ugyanis szintén sokkal inkább
 a melancthoni, mint a kálvini típushoz húztak és csak a XVI. század vége-
 felé engedtek erősebben a Kálvin teológiai hatásának. De természetesen
 Méliusz éppúgy, mint a német református teológusok, a Kálvin hatása nélkül
 is sokkal merészebb a predestináció hirdetésében és következményei levoná-
 sában, mint a későbbi Melancthon.

Kálvini vonás viszont Méliusznál, hogy a „syllogismus practicus“-t —
 Bezával és Szegedivel ellentétben — *nem* hangsúlyozza az üdvbizonyosság
 kérdésében.

Sokkal több kálvini hatás látszik a Méliusz úrvacsoratanában. A hívőnek
 a Krisztussal való egyesülését oly erővel hangsúlyozta, aminővel Kálvinig
 senki sem a református teológusok között. A tan kifejtésében Kálvinnak
 nemesak alapgondolatait, de egyes jellegzetes kifejezéseit is megtaláljuk nála.
 Azonban eltérés is van kettejük között: Méliusz a Krisztus teste szubstanciá-
 jával való egyesülést nem veszi át Kálvintól, hanem ő a Krisztussal való
 egyesülést úgy értelmezi, hogy a hívő a Szent Lélek által magáévá teszi
 mindazokat a javakat, amelyeket Krisztus a testben, azaz testi életében meg-
 szerzett az övéi számára. Kedvene formulája, melyet Szegeditől tanult, az,
 hogy a Krisztussal való egyesülés az úrvacsorában „in promissione per fidem“
 történik meg. Szóval őnála a „tápláltatás“ és az „egyesülés“ inkább szubjektív,
 mentális, ideális, míg Kálvinnál inkább objektív, szubstanciális, reális folyamat.
 Ezzel kapcsolatban Méliusz ragaszkodik a Zwingli-Bullinger-féle „credere-
 edere“ egyenlethez, amíg Kálvin ezt a felfogást, ha nem kárhoztatta is egye-
 nesen, nem tartotta elég mélynek (Inst. IV. kv. 17. fej. 5—6. §§.). A lutherá-
 nusokkal való egyik vitájában Méliusz felhasználta ugyan teljes szövegében
 Kálvinnak *Ratió incundae concordiae* című iratát (Corp. Ref. XXXVII. Opp.
 Calv. IX. 525. skk. a „Dilucida explicatio“ függelékében), de a saját úrvacsora-
 tani nézeteinek kifejezésében mindenütt megtartja a távolságot Kálvintól,
 még olyankor is, amikor feltűnően a Kálvin szavaival él. (L. ezt részletesen
 „Kálvin az 1564-i nagyenyedi zsinaton“ című értekezésemben. Kecskeméthy-
 Emlékkönyv, Cluj, 1934.)

Egyszóval, Méliusznak az úrvacsoratanája sem tisztán kálvini. Synkretisti-
 kus jellegű és mintegy középarányos a II. Helvét Hitvallás és a Heidelbergi
 Kátó úrvacsoratanája közt.

A Stancaro elleni harc

(1. Stancaro tana. — 2. Kálvin Stancaro ellen. — 3. Méliusz Stancaro ellen. — 4. Stancaro és Dávidék.)

I. A mantovai tudós hebraistának és orvosdoktornak különleges teológizálása Erdélyben és Magyarország egyes pontjain is izgalmakat támasztott. Még amikor maga már 1559-ben el is hagyta a magyar földet, ahol éveket töltött az őt jellemző örökös, nyughatatlan jövősmenéssel és szenvedélyes vitakozással, nézetei — elsősorban természetesen sajtósági krisztológiája — azután is évekig találtak itt hívekre.¹

E krisztológia szerint Jézus Krisztus, aki igaz Isten és igaz ember, Istennek egyszülött fia, csak emberi természete szerint közbenjárónk, nem az isteni szerint is. Az egész Szentháromság szerette üdvösségünket, de csak az ember Krisztus által, aki az Isten igéjével egy személlyé egyesült. Krisztusban kétféle igazságosság van, kétféle természetének megfelelően: az isteni „essentialis iustitia“ és az emberi igazságosság, vagyis az ártatlanság és szentség. Ezt az utóbbit — amely az előbbitel, a iustitia increatával szemben iustitia creata — tudja be nekünk (imputari) Isten. Akik a közbenjárást Krisztus mindkét természetének tulajdonítják, rosszabbak a pogányoknál, mert — a közbenjárás művéhez a halál is hozzátartozván — halandó Istenben hisznek. Igaz, hogy a két természet Krisztusban egyesült, de csak személyileg, és a Megváltó személyének egységéből nem következik, hogy isteni természetének oly működést tulajdonítsunk, amely azzal össze nem fér: könyörgést, engesztelést, halált.²

Stancaro e tana tisztán csak elméleti teológiai különködés, amelynek alapját elvont istenfogalmában kell keresni. Az egy isteni lényeg szerinte annyira „simplicissima, indivisibilis, maxime propria, non specifica aut generica, immutabilis, immultiplicabilis, incorruptibilis, una tantum numero“,³ hogy az Istennek és az embernek a Jézus Krisztusban való — de csak szilárd és engedelmes hittel megragadható — életegységét e miatt képtelen meglátni, mert látása nem a hité, hanem a hit tárgyai iránt érdeklődő dialektikusé. A szentháromság

¹ L. Zoványi J.: *A reformáció Magyarországon 1565-ig*. Budapest, 1922. 364. skk. 1. és az ott idézett kútföket; valamint S. Szabó József: *Kálvin hatása*, stb. Debrecen, 1912. 182—183. 1.

² Wotsehke Th.: *Fr. Stancaro*. Altpr. Monatschrift, 1910. 608—609. 1.

³ *Realenzyklopädie für prot. Theol. u. Kirche* 3. 18. köt. 752. skk. 1. Schmidt-Benrath cikke.

tanához szigorúan ragaszkodik ugyan s éppen a három személynek teljesen egyenlő istenségét félti attól, ha a közbenjárás emberi művében a Fiú-Istennek is rész tulajdoníttatik; de végkép nem fogja fel éppen azt, ami a szentháromsági kijelentésben s az azt őrző és védő dogmában egyedül szolgál üdvösségünkre és vigasztalásunkra: hogy Isten maga vette magára az embersorsot s úgy jött el minket megváltani. Jellegzetes teológiai műkedvelés ez, a renaissance-humanista szellem értelmi igazságszomjúhozásának és elvont metafizikai lendületének egyik nagyon érdekes, de tökéletesen terméketlen változata. Érdekes, mert — ellentétben az antitrinitárius olaszokkal — határozott visszahajlást mutat, Stancaro minden reformátorkodása ellenére is, a skolasztika felé: krisztológiai különctanát a mantovai főkép Lombardus Péter egy kiszakított és önkényesen értelmezett helyére támaszkodva hirdeti⁴ s egyébként is, szakadatlan vitái hevében, egyre növekvőbb mértékben aknázza ki a neki egyetemesen ellentmondó reformátori főirányokkal szemben mind formailag, mind tartalmilag a skolasztikát. És terméketlen, mert a lelkeket a kijelentett Ige igazságában jobban elmélyíteni s az egyetlen valódi létkérdés felé vivő útvonalban jobban tájékozni egyáltalában nem tudta, sőt megzavarta és a lényegestől elterelte. Abban pedig egyenesen tragikus vonást kell látnunk, hogy Stancaro, aki a Krisztus tökéletes isteni fenségének féltése miatt s a Szentháromság személyei teljes lényegegységének megóvása végett állította fel a maga különctanát, közvetve mégis nagyban hozzájárult a lengyel- és magyarországi antitrinitarizmus keletkezéséhez, mert az ő fellépésével kapott mindkét helyen az arra alkalmas elmékben egyszerre nagy és erőszakos lendületet az elvont istentani kutatás — és mert a Stancaro megcáfolásának leghatásosabb és legdöntőbb módjaként tünt föl egyesek előtt az a tanítás, hogy Krisztus éppen azért, mert isteni természetében is közvetítő, kisebb az Atyánál s nem vele egylényegű isteni személy,⁵ és éppen csak *mint ilyen* lehet isteni erővel és hatalommal is közvetítő.

A reformátori főirányok teológiai vezetői egy értelemmel támadtak a különben személyileg is összeférhetetlen, féktelen természetű olasz ellen, aki fáradhatatlanul és ügyes dialektikával vagdosott vissza, közben zabolátlan kifakadásokkal szidalmazva ellenfeleit és magasztalva velük szemben a — szerinte — mellette szóló egyházatyákat és skolasztikusokat, kivált Lombardus Pétert, akit egymagában többetérőnek tartott 100 Luthernél, 200 Melanchthonnál, 300 Bullingernél, 400 Vermigli Martyr Péternél és 500 Kálvinnál, kiket — úgymond — ha valamennyit egy mozsárban összetörnének is, egy uncia igaz teológia nem jönne ki belőlük.⁶ A skolasztikához, általában az aristotelesi dialektikához való erős és kérkedő ragaszkodása a református teológusokat még külön is ingerelte ellene, nemkülönben az a gyakorlati tevékenységében ismételten jelentkezett hajlama is, hogy Rómával kiegyezzék,

⁴ Seeberg R.: *Dogmengeschichte*, IV. 2—3. 507—508. l.

⁵ v. Dunin-Borkovski St.: *Die Gruppierung der Antitrinitarier des 16. Jahrhunderts*. Scholastik, VII., 1932. 509—510. l.

⁶ Wotschke i. m. 578. l.

vagy legalábbis az istentisztelet és az egyházi élet berendezésében a római renddel és hagyománnyal ne szakítson gyökeresen.⁷

2. Kálvin a lengyel atyafiak kértére lépett föl 1560—61-ben ellene, a többi genfi lelkipásztorok nevében is.⁸ Mint néhány évvel később megmondotta, előre aggódott attól, ami aztán be is következett: hogy a Stancaro „importunitas“-ának hatása alatt a lengyelek „vitandae unius absurditatis causa, in aliam foediorum laborerentur“.⁹ Teljes eréllyel hangoztatta vele szemben, hogy Krisztus „ab initio creationis iam vere fuisse mediatorem“, mert már akkor Ő, a Logos volt az életforrás angyalok s emberek számára: Ő kapcsolta az Atyához azokat, „ut integri perstarent“. Istennel az embert csak az Istenember kötheti össze. Főpapasága nem képzeltető az isteni természet közreműködése nélkül. A halált és az ördögöt az ember maga nem győzhette le. „Quoniam aliud est mors, aliud effectus mortis, reconciliatio quae morte peracta est, perperam tribuitur soli humanae naturae.“ Általában: a Megváltó egész kiengesztelő művének egyetlenegy cselekedete sem szorítható csak az egyik — akár az isteni, akár az emberi — természetre: mert ha az egyes engesztelő cselekedetek önmagukban az egyik vagy a másik természetre illenek is, hatásukban, következményükben mind a két természetnek része van. Azzal, hogy ő az Atya előtt érettünk könyörög, még nem lesz isteni természetben kisebbé: ez a Szentháromság személyeinek belső diszpenzációjából vagy ökonomiájából következik. Nem az isteni lényekben való fokozati különbségtételt kell ebben látni, hanem az egészet „ad regulam pietatis“, azaz a mi üdvösségünk szempontjából kell mérni és megítélni. Ebből a szempontból mondja Kálvin a Stancaro-féle tanítás fő bizonyító helyéről, az I. Timoth. 2:5-ről is azt, hogy ide „non alio consilio positum est hominis nomen, quam ut nobis familiaris esset ad patrem accessus“. Nem „subtiliter disputat de essentia“ ez az ige, „sed fiduciae materiam suppeditat — ne dubitemus ad eum confugere qui frater noster est.“ Elégedjünk meg hát a minékünk szóló üdvösséges kijelentéssel s az Isten elvégezett tanácsának abban megnyilvánuló böles házirendjével, „non autem fraenum speculationibus nostris laxandum“. Még a legelvetemültebb civakodó sem vehet e tárgyban szemünkre mást, — úgy mond Kálvin, — csak azt, hogy „ob mysterii reverentiam, quae laudi ducenda est potius quam vitio, simplicitati nos studere“. Különösen ezekben a legutóbbi szavakban a Kálvin egész bibliai józansága, alázatossága és mérséklete benne van az elvont teológizálás kísértéseivel szemben, — de épp ezért is érhető, hogy e szavak nem fogtak az ilyen kísértések hálójában vergődő, vénülő, de elpusztíthatatlan teológiai kalandoron és nem fogtak lengyel ellenfelei egy részén sem, akik ellentétes teológiai ösvényen bár, de ugyanazon bibliaellenes szellemtől vezetettve a stancarizmus csebre helyett az antitrinitárizmus vedrébe jutottak.

⁷ Wotschke i. m. 497—8. és 571. l.

⁸ *Corpus Reformatorum*, XXXVII. Opp. Calv. IX. 337. skk. és 349. skk. l.

⁹ U. o. 633. l.

3. A fiatal Méliusz a maga első ismeretes nagy szellemi tornáját éppen a stancarismus ellen vívta meg.¹⁰ De még más, egyidejű és későbbi teológiai megnyilatkozásaiban sem mulasztotta el e tévely ellen legalább mellékesen hadakozni, amikor pedig már érdeklődése, ereje és szenvedélye legjavát az antitrinitárius arevonal kötötte le.¹¹ „Istankaros“ éppoly eretneknek tartotta, mint a pápistákat, meg „gaz (Arany) Tamást“, aki egyébként — antitrinitárius voltával jellemző ellentétben — a Stancaro krisztológiai nézetét is vallotta, s nemcsak a tulajdonképeni főtanáért haragudott reá, hanem Róma felé visszahajló kultuszi konzervativizmusaért is: „No szégyenülly Istankaros, Pápa, Galagolia,¹² kik a bálványokat a templomba tartjátok“. (Magyar Predicatioe Debr. 1563. R. M. K. I. 53. Vvv, ad Rom. 14.).¹³ De legnagyobb gondját természetesen krisztológiai tévelyének cáfolására fordította.

„Meg kell — úgymond — a keresztyén embernek az okosságot fogni, áldozni kell véle az Úrnak és fogva kell ötet az igasság értelmére vinni.“ (Chr. közb. A₂). Itt pedig annál veszedelmesebb a stancaristák hiábavaló okoskodása, mert „bizony erőtlen és gyámoltalan azoknak idvösségek és békességek Istennél, akik csak Krisztus emberiségére bízták magokat, mert gyarló és erőtlen a test az istenség nélkül“. (U. o. E₄). A váltság ára csak végzetetlen lehetett: ennélfogva „semmi teremtettt állat, sem angyal, sem ember nem lön elég a füzetésre és békéltetésre“. Ezért választott ki reá Isten „véghetetlen személyt“. (U. o. A₃—A₄). Ahogy a kiválasztásban és a teremtésben Krisztus volt az eszköze a Szentháromságnak, természetesen istensége szerint, ugyanúgy a közbenjárásban is első renden és főképen a Szentháromság második személye az eszköz. Csak „az istenség erejével és hatalmával

¹⁰ *A Christus közbe jarasarol valo predicacioe.* Debrecen, 1561. R. M. K. I. 46.

¹¹ Debrecen-Egervölgyi Hitvallás 1562. R. M. K. II. 85—86. Kiss Á.: *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései.* Debr. 1881. 191. skk. Debreceni 1567-i latin Hitvallás R. M. K. II. 105. Kiss Á. 475. Debreceni 1567-i Magyar Hitvallás R. M. K. I. 60. Kiss Á. 539. skk. Csengeri Hitvallás Debrecen, 1570. R. M. K. II. 124. Kiss Á. 672—3. l.

¹² A horvát „glagoljas“ szóval függ össze, amely szláv istentiszteleti nyelvet használó latin szertartású horvát papot jelöl (glagol horvátul a. m. ige, glagoliti a. m. beszél). Méliusz a szót, mint déldunántúli ember ismerhette már hazulról: a tengerparti horvátok tömegesen menekültek a török elől a Dunántúlra. Igy Kniezsa István, Magyar Nyelv, 1934. 184—185. l., — amihez azonban hozzá kell tennünk, hogy Méliusz a galagolyán nagyon valószínűleg óhítű (schismaticus) görög-keleti papot, illetőleg szerzetest ért pl. Az Sz. Janosnak toett ielenesnece . . . magyarázása . . . Várad 1568. R. M. K. I. 69. Ddd: „Három tisztátalan lelkeket szült az Sátán, Pápát, Sergiust, az körül metélkedő hitűeket. Harmadikat a Görög, Galagolia hitű Rácokat, Oroszokat . . .“ U. o. Ggg: „Az Antichristus Sergius a Törökön, Pápa a Római birodalmon, Sergius és a Galagolyák Ázsián, Afrikán, Indián . . .“ (akarnak uralkodni).

¹³ Hogy St.-nak ez irányban is volt hatása magyar földön, az kitűnik a Dávid Ferenc *Rövid Magyarázat*-ából, aki szerint „ugyanazon 1556. (helyesen tán 1555.) esztendőben megromla a bábák, dajkák és paraszt népek által való keresztelés, melyet Stancarus megtarta az helveticusoknak ellenök“. (Kolozsvár, 1910. 34. l., ill. F. levél).

szenvedhette el a test az örök halált, kint“. „Átkozott hát, aki csak a tiszta emberre keni a közbe járás árrát és okait.“ (U. o. B). Krisztus könyörgése az Atyánál fiúi méltóságánál és istenségénél fogva „fogantatos és érdemes“ (U. o. B₂). Krisztus már örök idők előtt, „vagy világ kezdetétől fogva“ esedezett Atyja előtt, tehát már ezóta közbenjáró (U. o. B₄, v. ö. D₄),¹⁴ közbenjárói munkája ennélfogva nemcsak a testben kezdődött és ott nem is végződött el, hiszen „egyszeri áldozatának örökké való méltóságával, engesztelésnek bemutatásával“ most is esedezik értünk. (U. o. C.). Tehát nem az emberség a váltság „teljes árra“ (U. o. D₂). A test „ad extra“ a teljes Szentháromságnak eszköze a váltságban és békéltetésben. De „proprie, propinque, immediate aut ad intra“ csak a Jézus Krisztus istenségének eszköze a test. „A szent Háromság állattya és ereje ott forgódott az elégtételbe az áldozatban. De Krisztus istensége személyével is ott volt egyesülvén a testben. Csak Krisztus isteni személye azért így árra és oka a váltságnak.“ (U. o. E₂—E₃). E legutóbbi mondatának kizárólagosságát ugyan nem tartja fenn s tulajdonképen csak azt bizonyítja bő részletességgel, hogy a Krisztus istenségének több munkája, ereje, érdeme és méltósága volt a váltságban és megbékéltetésben, mint emberségének. (U. o. E₄). Mert Krisztus isteni személye az Atyától és a Szentlélekétől megkülönböztetett, külön munkát is végzett és végez a közbenjárásban. „Ezt nem akarják a Stankaristák eszékbe venni.“ (U. o.) Tehát: „A szent Háromság első és közönségesképpen oka az megváltságnak, de eszköz szerént, amennyiből a békéltetésnek füzetés által kell lenni (a füzetés pedig két természetet kíván, istenség és emberség természetit) így Krisztus érdemlő és füzető oka“. (U. o. F.) Az ellenvetések közül arra a legközelebb esőre, hogy „a könyörgés, fölkenetés nem illik Istenhez“ — így felel Méliusz: „Mi reánk szegény emberekre nézve, kik közbejáró nélkül és mennyei jók nélkül szűkölködünk, mondatik venni a Krisztus ajándékokat Attyától mi nevünkkel, mi képünkbe, a menyibe viseli a mi személyünket“, „mint rabi ábrázatba öltözött kezes, nekünk kenetik, nekünk mondatik venni Attyától mindent“. (U. o. G₃—G₄). Lényegesen ugyanezen gondolatokat fejtí ki Stancaro tévtana körül a fentebb hivatkozott hitvallási irataiban, sok írásbizonyítékkal s a nála már megszokott skolasztikus dialektikával — s jórészt ugyane gondolatok szövédnék át az alább említendő töredékes „Lélek Könyvé“nek az „antilitronról“ vagyis „a váltság árráról“ szóló fejtegetésein. De többször kitér e vitakérdésre prédikációiban is, névszerint is megemlítve olykor Stancarót: „Nem igaz az Stancarus tudománya. Az mi

¹⁴ Ezt a tételt — amelyhez hasonló fentebb Kálvinnál is olvasható — Dunin-Borkowski (i. m. 506—507. l.) önkényesnek tartja a lutheránusok és a reformátusok részéről s felfogása szerint „Der Mantuaner betonte mit vollem Recht, dass aus einer ewigen Mittlerrolle des Logos dem Vater gegenüber ganz offenbar ein Vorrang des Vaters abzuleiten sei.“ És éppen ezen kaptak aztán másfelől a lengyel antitrinitáriusok is, elsősorban Lismanino. — Mi azonban azt hisszük, hogy Dunin-Borkowski az ítéletének kimondásában szem elől téveszti — római katolikus szemüveggel nem is igen lehet másképpen — a Szentháromságtan és a predestináció tana között fennálló mély és teljesen biblikus kapcsolatot.

üdvösségünk fundamentoma a feltámadásban, feltámasztásában lelkünknek a bűnből, testünknek a porból, a mi megújításunkba, új születésünkben, szentölésünkben, a szent Lélek által figg. De mind ezeket szent Pál Krisztus istenségének tulajdonította. Hát Krisztus Isten természet szerint, és közbenjáró istensége szerint is“. (M. P. B₄ ad Rom. 1.). „Hát hamis itt a Stancaros értelme. Soha Isten igazsága és irgalmasága örök halál és élet nekül meg nem egyesülhetett. Hát mint szükség volt Istennek s embernek eggyé lenni, így szükség volt, hogy a közbejáró két természetbe fizetne Istennek.“ (Válogatott Praedicatione Debr. 1563. R. M. K. I. 54. 71. levél lásd u. o. 161. levél, 240. levél [=Z₃ és K₂], v. ö. M. P. Ss₃). Sőt egyszer túlbuzgóságában olyan eretnekséget is tulajdonít a stancaristáknak, amit azok egyáltalán nem hirdettek, sőt nagyon is ragaszkodtak az ellenkezőjéhez: t. i. az isteni három személy tagadását. (V. P. 161. l. = Z₃).

Mint látjuk, a Méliusz Stancaro-ellenes fejtegetései a legfőbb lényegükben mindenesetre azonosak a Kálvinéival, a nélkül azonban, hogy azoknak, akár formai, akár tartalmi tekintetben, közelebbi hatására vallanának. Sem a két, Stancarus ellen intézett, kálvini irat, sem pedig az *Institutio* 1559-i kiadásából a II. könyv 14. fejezete — amelyre Kálvin kifejezetten utalja Stancaro ellen a lengyeleket¹⁵ — nem került a Méliusz szeme elé, vagy ha került, nem tett rá mélyebb benyomást. Kettejüknek sem elméleti teológiai vonalvezetése, sem gyakorlati építő gondolataik nem azonosak. Sem Méliusznál nem találjuk meg e pont körül a Háromság diszpenzációjának vagy ökonomiájának tanát, sem Kálvin nem hangsúlyozza oly erősen, mint Méliusz, hogy a megváltásban *főbb* része van az isteni, mint az emberi természetnek. Érdekes, hogy Méliusz egy előbb idéztem helyen világos célzást tesz a híres (és későbbi antitrinitárius vitákban ő tőle is, másoktól is sűrűn emlegetett) „Regula Augustini“-ra, amely szerint „Opera Trinitatis sunt indivisa ad extra“,¹⁶ és erre építi fel azt, amit a Krisztus teste eszköziségéről mond, amíg Kálvin ezt a tételt a második Stancaro-ellenes iratában szintén említi ugyan, de itt éppen ellenkező fordulattal: szerinte ugyanis a Szentháromság munkái befelé (intrinsicus) osztatlanok, kifelé (extrinsicus) pedig nagyon is megkülönböztethetők; Isten t. i. éppen azzal akarja magát a mi gyarló felfogóképességünkhöz alkalmazni, hogy amint az Atyának és a Szentléleknek, úgy a Fiú-Istennek a munkáit is egymástól megkülönböztetve mutatja meg nekünk, a nélkül, hogy ez a három személy egymáshoz való belső viszonyában értékbeli vagy fokozati különbséget állapítana meg — ami mellett Stancaro erősködött.¹⁷

¹⁵ C. R. XXXVII. Opp. Calv. IX. 353. l.

¹⁶ Ez, teljes szárazsággal, skolasztikus szabályszerűséggel — nem is annyira Agoston, mint Lombardus Péter nyomain — már a Debrecen-Eger-völgyi Hitvallás-ban (B—B₃ leveleken v. ö. Kiss Á. 84—86. l.) ki van fejtve. (E hitvallás nem teljes latin szövege olvasható az E. F. K. Müller-féle „Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche“ Leipz. 1503. e. gyűjteményben is).

¹⁷ C. R. XXXVII. Opp. Calv. IX. 354—355. l.

Méliusznak mindezen Stancaro-ellenes érvelései mind dialektikus formájukkal, mind patrisztikai bizonyítékaik nagy számával, valamint a gondolatmenet legfőbb pontjai tekintetében sokkal közelebbi rokonságot tüntetnek föl Melanchthonnak e vitakérdésben hét évvel azelőtti kiadott véleményével (*Responsio Phil. Melanchthonis de controversiis Stancari*. Scripta Anno 1553. Impressa anno 1554. Hely nélkül) és Dávid Ferencnek (*Dialysis scripti Stancari contra primum articulum synodi Székiensis qui de doctrina controvertitur*. Kolozsvár, 1555. R. M. K. II. 65.), valamint Heltai Gáspárnak (*Confessio de Mediatore Generis Humani Jesu Christo...* Wittenberg 1555. R. M. K. III. 432.) szemelláthatólag elsősorban Melanchthonra támaszkodó irataival. Teológiaiilag teljesen e három irat eszmekörében és fogalmazási formái közt mozog Méliusz is, akinél azonban — sokkal inkább, mint e három előzője akármelyikénél — észrevehető az a törekvés, hogy e terméketlen hüperteológiai vitát valamennyire mégis hasznosítsa a hitvédelem és a gyülekezetépítés számára. Ezért üt meg e kérdés tárgyalása közben néhol — amint láttuk — egészen hitvalló, sőt lelkipásztori hangokat is.

4. Kaphontes Ferenc csakugyan jól volt értesülve: 1561-ben — Méliusz írásai a bizonyosság rá — a különben már Magyarországon is ismert és tisztelt nevű Kálvinnak Stancaro-ellenes írásait még nem ismerték;¹⁸ Méliusz maga később is alig. Ennek ellenére, Debrecen ifjú püspöke, a rendelkezésére álló kipróbált régebbi szellemi fegyverek ügyes és fáradhatatlan forgatásával is meg tudta akadályozni a stancarismus nagyobb mértékű térhódítását s ezáltal a hüperteológizmus eláradását magyar földön. Bármennyire az újság terjedő ingerével hatott is egy darabig — kivált egyes teológiai műkedvelésre hajló főúri körökben, ahol persze az orvostudománnyal kapcsolódva is kellebbe magát — a Stancaro tanítása minálunk is, itt nem állapítható meg az a végzetes kihatása, ami Lengyelországban, ahol az antitrinitarizmus első lendülete éppen a stancarismusra való visszaütés alakjában indult meg. „Stancarum Italus — írja nagy igazán Beza az akkor már lengyel földön tartózkodó Dudicsnak — apud vos Christum quod ad officium saltem attinet, manifeste dividens, Tritheitis itidem Italis ianuam aperuit... Tritheismus Arianismum attulit, ab Arianismo ad Samosatani blasphemiam tandem deventum est...“¹⁹ Dávid Ferenc — noha az ő antitrinitárius irányba fordulásához a lökést *nem* a Stancaro elleni harc adta meg — szintén igen jól látta ezt az összefüggést s a maga módján egészen világossá tette, hogy Stancaróban szélsőséges trinitáriust láttak kortársai s az antitrinitáriusok éppen ennek a szélsőségeknek a leküzdésére, képtelen következményeinek visszaverésére és kirekesztésére gondolták egyedül alkalmasnak a maguk tanítását. Dávid a Stancaro tanítását kifejezetten helyteleníti mind a *Refutatio Scripti Melii*-ben,²⁰ mind a *De falsa et vera unius Dei... cognitione... c.* művében (1567. R. M. K. II. 106.), ahol a híres gúnyképek közül az

¹⁸ S. Szabó J. i. m. i. h.

¹⁹ *Epistolarum Theologicarum liber unus*². Genf, 1575. 12. l.

²⁰ Jakab E.: *Dávid Ferenc emléke*. Kolozsvár, 1579. 86. l.

egyik egyenesen Stancaró ellen szól (mértani ábrával azt csúfolva ki, hogy Stancaro már nem is négy, de ötféle isteni lényt hirdetett: *Essentia, Pater, Filius, Spiritus Sanctus, Homo Christus Mediator*), s e mellé fel van jegyezve az a szófia beszéd is, hogy az olasz, „*solebat quoque togam in tres componere sinus, et postea aperire, quo Trinitatem in unitate probaret*“ (F₃). Ugyane művében jegyzi meg Dávid a stancarismus orthodox ellenfeleiről — antitrinitárius szempontból egészen találóan — azt, hogy ezek tulajdonképen nagyon gyermekes módon viselkedtek, amikor oly nagy zajjal és annyi sophistikával törtek Stancaro ellen, mert hiszen a trinitárius álláspontból, Dávid szerint, szükségképen következik ez a tanítás is: „*nullum etenim doctum invenies, qui sequutus Augustinianam de Trinitate doctrinam, ab eiusdem Stancari de mediatore sententia iure discedere possit*“ (NN₃).²¹

Másfelől azonban ugyancsak maga Dávid adja az érdekes bizonyosságot arra is, hogy Stancaro és az antitrinitarizmus között hazánkban — s minden bizonnyal a külföldön is — nemcsak ilyen nemleges, hanem bizonyos tevéleges (pozitív) kapcsolat is volt. A stancarismustól előre megdolgozott elmékre bizonnyára mély hatása lehetett a Dávid ilyféle fejtegetéseinek: „Egy az Isten és egy a közbejáró is Isten közet és az emberek közet, az ember, Jézus Krisztus. [Stancaro főtextusa I. Tim. 2:5]. Látod-é, keresztyén ember, melly igen nyilván szól szent Pál. Nem elegyíti az Isten fiát, az ember Jézus Krisztust, az Istennel; hanem a két pártot, mellyek ellenségesek egymással, két felé állattya. Az egy Istent egyfelől, az emberi nemzetet más felől. Azok közikben állattya immár a közbejárót, az Jézus Krisztust. De hogy a pápázó uraim üdegen magyarázatot ne tehessenek a közbejáró felől, eleiket veszi szent Pál, és ezt mondja: az ember Jézus Krisztus. Nem szól valami rétes avagy szöméllyes Isten felől, hanem azt mondja, hogy egy. Ha egy, tehát csak egy... az ember Jézus Krisztus... ki szűz Máriától született ez világra, mert az előtt semmi fia nem volt“.²³ Más oldalról pedig, ha igazuk van a Stancaro ellenfeleinek, vagyis „ha a Krisztus istensége szerént közbejáró és az istenség csak egy: ki előtt tehát közbejáró? Kicsoda az az Isten? Ha pedig istensége szerént közbejáró, és az az istenség köz mind a három szömélynek: tehát következik belőle, hogy az Atya is közbejáró, a szent Lélek is. Hol tehát a negyedik Isten, ki előtt közbejárók?“ (U. o. E₂).

Tehát az, ami a két emberben közös volt: a választóvízként bomlasztó kritikai dialektika, képes volt még teljesen eltérő krisztológiai álláspontjaik között is érintkezést teremteni s Dávid számára lehetővé tette, hogy Stancarótól is kölcsönözzön a maga számára érveket.

²¹ Erről másfelől maga Stancaro is annyira meg volt győződve, hogy Kálvinnak nemcsak arianizmust vetett a szemére, de állítólag egyenesen a kivégzett Servet lelkének Kálvinba vándorlását is hirdette s erre hivatkozva óvta tőle a genfieket. Doumergue E.: *Jean Calvin* . . . IV. 220. l. jegyz.

²³ *Az egy ő magától való felséges Istenről vallástétel.* Kolozsvár, 1571. (R. M. K. I. 85.) D₃ 1:

Ezen *túlmenőleg*, Stancaróban az erdélyi unitarizmus előfutárját látni vagy éppen az ő és a Servet krisztológiája közt az azonosságig menő párhuzamokat keresni: ítéletem szerint egyenes képtelenség.²⁴ Tárgyi okokról nem szólva (hol van Stancarónál panteisztikus vonás?), már csak azért is képtelenség, mert bármiféle mélyebb és tárgyibb kapcsolat esetén sem Dávidék nem késték volna Stancarót a maguk számára nyíltan lefoglalni (úgy, ahogyan megtették megannyi más, korukbeli és azelőtti eretnekséggel!), sem Méliuszék nem mulasztották volna el, hogy Stancarót Dávidékkal egy zsákba ne hányják. Azonban egyik sem történt meg: mind a két fél nagyon is tiszta tudatában volt annak, hogy a stancarizmus *más*, mint az antitrinitárius gondolat, s azzal csak annyiban találkozhatnak, amennyiben — a végletek találkozhatnak.

Méliusz egyik komoly érdeme, hogy ezt a nem biblikus végletességet a stancarizmusban, annak minden veszedelmével együtt, époló világosan felismerte, mint Kálvin, Beza és egyéb nagy külföldi szellemrokonai, s e végletesség leküzdésére — a nélkül, hogy a Kálvin szellemi támogatását felhasználta és felhasználhatta volna — gondos és sikeres erőfeszítést fordított, akkor is, amikor ereje és ideje javát már a másik véglet elleni harc kötötte le.

II.

A szentháromságtani küzdelem

(1. Méliuszék és Kálvin tekintélye. — 2. Méliuszék engedékenysége a dogma terminusaiban. 3. Méliusz spekulatív törekvései. — 4. A bibliai bizonyítás módszere. — 5. Bizonyítékok Kálvinnál és Méliusznál.)

1. Eddigi megállapításaink után nem lehet meglepő, ha Méliusz és Kálvin között közvetlen kapcsolatot a debreceni püspök életének legemésztőbb teológiai és egyházi küzdelmében: a szentháromságtani harcban sem tudunk találni. Pedig a már többszázados egyháztörténelmi köztudatunkba éppen ezen a ponton vésődött belé leginkább a Méliusz és Kálvin közötti szoros hasonlatosság. A köztudat itt nyilván az után indult, hogy a Kálvin pályájából hívek és ellenfelek előtt maig a legáltalánosabban ismert s egyszersmind a legcélzatosabban kiemelni szokott küzdelmes mozzanat éppen a Servet-ügy; viszont Méliusz nem egészen másfél évtizedes nyilvános pályafutásának csaknem a felét szintén a szentháromságtagadás elleni küzdelem tölti ki. Ennek a

²⁴ Borbély István: *Melyik évben kezdődött az unitarizmus Erdélyben?* Erdélyi Múzeum 36. évf. 7—9. számok és külön is 1931. — V. ö. a különben igen nagyérdemű néhai szerző Stancaróval foglalkozó egyéb régebbi dolgozataival (hol már lényegileg ugyanazon téves felfogás jut kifejezésre): *Unitárius polémikusok Magyarországon a XVI. században* (Ker. Magvető, 1909. 185—190. l.) és: *A mai unit. hitelvek kialakulásának története*. Kolozsvár, 1925. 31. skk. 1.

hasonlóságnak az ereje azonban rögtön lecsökken, ha meggondoljuk, hogy Kálvin életének és működésének a Servet elleni harc kétség-telenül az egyik legdrámáibb, és mindenesetre a legnagyobb világhíres-ségre eljutott mozzanata volt ugyan, de közel harminc évre terjedő reformátori pályájának aránylag nagyon kicsiny időszakát vette igénybe s teológiai munkájából és óriási irodalmi termeléséből is csak elenyészően csekély részt foglalt le, — ami még akkor is áll, hogyha a Servet-üggyel kapcsolatos írásaihoz az *Institutio* és a kommentárok szentháromságtani részeit, valamint egyéb antitrinitáriusok elleni kisebb vitázó iratait is hozzávesszük. Méliusz viszont egyházi és irodalmi tevékenységének egyébként igen jelentős, ha nem is túi-nyomó részét éppen a szentháromságtagadás elleni küzdelemre fordította s teológiai munkájában kénytelen volt az ezzel kapcsolatos problémáknak aránytalanul nagy figyelmet szentelni. Amíg tehát Kálvin a teológia minden sarkalatos kérdésének a megvilágítására elegendő erőt, időt és elmélyedést tudott fordítani s az evangéliumi álláspontnak nemcsak a kifejtésére, de a különböző ellenséges arcvonalakkal szem-ben megvédelmezésére is minden ilyen sarkalatos kérdésben megvolt a lehetősége: Méliusz kénytelen volt elsősorban szentháromságtani teológussá válni, ami aztán csaknem szükségképpen vitte őt bizonyos egyoldalúságokba, sőt hüperteológiai szörszalhasogatásokba és egyéb, Kálvinnál még a nyomaikban sem található különlegességekbe is. Már csak ennél a különbözőségnél fogva sem tekinthető kellően megalapozottnak a Méliusz „magyar Kálvin“-ként odaállítása éppen a szent-háromságtani harc kapcsolatában.

De nem tekinthető annak tárgyi okoknál fogva sem.

Már maga az eléggé gondolkozóba ejthet, hogy a trinitárius tábor részéről, amelynek kétségtelenül Méliusz a feje, az egész nagy, évekre terjedő harc folyamán, annak bőséges irodalmi anyagában, illetőleg jegyzőkönyvszerű följegyzéseiben és egyéb aktáiban eddigi tudtunk szerint mindössze *egyetlenegyszer* történik Kálvinra hivatkozás²⁵ és ez is, noha már egyenesen tekintélyi érvként hangzik, egyáltalán nem a Kálvin *kiemelkedő, uralkodó* tekintélyére enged következtetni a ma-gyarországi református szentháromságvédők között, mert hiszen vele együtt, sőt még őt megelőzve emleget a tekintélyként idézett „magni viri“ sorában egy teológiailag egészen másod-harmadrendű tudós szem-élyiséget, a zürichi Simler Jósiást, aki azonban akkor még élt s apósa, Bullinger révén, de egyébként is, a magyarokkal sokkal többszörös ösz-szeköttetésben állott, mint annak idején Kálvin. Magyarjaink tehát a Kálvin teológiájának egészen kivételes jelentőségét még a nagy harc csúcspontján sem látják világosan. Ezt a jelentőséget az ellentábor sokkal hamarabb felismerte, mind a római, mind az unitárius részen; és jellemző, hogy az egész küzdelem folyamán *Dávid és társai*

²⁵ A nagyváradi hitvitában (1569): „Huc accedit autoritas magnorum Virorum, ut Simleri Fol. 190. lib. de aeterno Filio Dei. Et Calvini lib. 1. Cap. 13. diss. [? talán distinctio] 25. Institutionis.“ Lásd. D. Ember P. (Lampe): *Hist. Eccl. Ref. in Hung. et Trans. Utr.* 1728. 235. 1.

részéről hangzik állandóan a Kálvin neve, ők akarják a Kálvin írásai-
ból vett hivatkozásokkal — mint látni fogjuk — a legtöbbször igen
ügyesen sarokbaszorítani Méliuszékát, arra mutatva rá, hogy ezeknek
álláspontja egyik vagy másik exegetikai kérdésben még a saját fő
mesterük tanítása szerint sem tartható. Viszont a reformátusok erre
a sokszor megisméltendő és tagadhatatlanul fogós támadásra soha és
egyetlenegy esetben sem felelik azt, amit az ember legtermészetesebb-
nek találna, — hogy t. i. Kálvintól ők ebben vagy abban az exegetikai
részletkérdésben ilyen vagy olyan okok alapján térnek el, mindamellett,
hogy a szentháromságtan lényegében teljesen megegyeznek vele —
hanem szemelláthatólag *kitérnek* a Kálvinhoz való viszonyuk fesze-
getése elől. Ez világosan arra mutat, hogy ők a Kálvin tanításaiban
nem voltak nagyon otthonosak s teológiáját a szentháromságtan védel-
mében nem tartották elsősorban mértékadónak.²⁶

A részletes vizsgálat Méliusz teológiájára nézve ugyanezt az ered-
ményt nyújtja.

Méliusz szentháromságtani és ezzel a legszorosabban egybefüggő
krisztológiai tanítását az anyag teljes ismeretén alapuló s így vázlatos-
ságában is megbízható képpé állította össze Soós Béla.²⁷ Már ő reá-
mutat, hogy az így élénketáruuló képben egyenesen és sajátosan kálvini
vonásokat nem lehet fölfedezni. Ezt mindenki maga is ellenőrizheti,
aki a méliuszi tanításnak Soós által elvégzett összegezését egybeveti,
csak a legfelszínebben is, Kálvinnak akár *Institutio*-beli, akár egyéb
szentháromságtani és krisztológiai fejtegetéseivel. Mi a rendszeres
egybevetés alól éppen ezért fölmentve érezzük magunkat, hanem e
helyett a Kálvin és a Méliusz érvelési és védekezési módszerének néhány
olyan eltérő vonására mutatunk rá, amelyeket Soós Béla részletesebben
nem fejthetett ki s amelyek szembeszökően meggyőznek a két teológus
közti közvetlen szellemi kapcsolatnak e ponton *nem létező* voltáról.

2. Kálvint reformátori pályája elején, 1537-ben, a zavarosfejú
Caroli Péter szentháromságtagadással gyanúsította, mert a fiatal genfi
tanító az u. n. „athanasiusi“ hitvallás hitelességét nem volt hajlandó
elismerni, sőt még a Nicaenumot is erős bírálat alá vette, mondván,
hogy abban „supervacuis verborum circuitus“, „battologia“ van, amiért
inkább „cantillando“ lehet használni, mint hitvallásnak. Hitét ugyan
a Trinitásban, az egy essentiájú és három subsistentiájú (hypostasis,
persona; francia szövegeiben: résidence) Istenben határozottan meg-

²⁶ Szentháromságtani vonatkozásban nem hagyott írásban Méliusz
olyanforma kemény nyilatkozatot, amelyet egy más tárgyat illetően tett:
„Hát vagy Calvinus, vagy Bullinger, ha különbet szól, hazugság . . .“ (Jel.
Xxx, 2. Azonban az éppen nem lehetetlen, hogy Kálvinról a szenthárom-
ságtani vita folyamán is beszélt így, amikor ellenfelei a Kálvinra hivat-
kozással igen felingerelték. Hasonló eréllyel, ugyancsak a Jelenésben egy-
szer a Beza tekintélyét is elutasítja: „Beza azt mongya, hogy ű nem olvasta.
De inkább hiszem az ige jegyzését, honnem valaki álmát.“ (F₁ ad Jel. 1:15).

²⁷ *Méliusz Péter szentháromságtana*. Theologiai Szemle 1930. és külön is
Theologiai Tanulmányok 10. szám.

vallotta és hirdette; azonban a vele legbensőbbben egyetértő munkatársai, Farellel és Viret-vel együtt úgy gondolkozott, hogy nem a trinitas, persona stb. *szavak* használatán függ az üdvösség. E tekintetben — mondá — „*liberum usum in ecclesia semper constare volumus*“. Amikor a dolog lényegében úgyis megegyezünk, úgymond, zsarnokság szavakhoz és szótagokhoz kötni a hitet. Már pedig ezt akarják azok, akik a niceai és az athanasiusi formulák elfogadásával mérik, keresztényen-e valaki vagy sem. Aki máskülönben istenfélő ember s velünk egyazon hitet vall, azt nem lehet csak azért eretneknek bélyegezni, mert a mások előírása szerint nem hajlandó vállalni bizonyos, a Szentírásban meg nem található, teológiai megfogalmazásokat. Kálvin e bátor és szabad, habár a szilárd bibliai és kijelentési alapról soha egy pillanatra el nem távozó állásfoglalásával akkoriban oly nagy feltűnést keltett, hogy még az izgága Carolinál sokkal komolyabb emberek is (Bullinger, Bucer, Melanchthon) az antitrinitarizmus lejtőjére csúszamlástól féltették őt és Genfet egyideig.²⁸

Amikor azonban az antitrinitárius veszedelem egyre jobban kibontakozott s amikor Servet és mások formailag *ugyanazzal* a gondolatmenettel (hogy t. i. a trinitas, persona, essentia szavak, illetőleg görög megfelelőik: trias, hypostasis, usia, nincsenek benne az újszövetségi Szentírásban és természetesen a héber egyértékeseik, amennyiben egyáltalán vannak, az óban annál kevésbé) kezdték ki a szentháromságtan bibliai lényegét is: Kálvin szükségét érezte annak, hogy fiatalkori álláspontját teljesebben kifejtse és minden egyoldalú félremagyarázás ellen körülbástyázza. Azt *tovább is és mindvégig* — tehát a Servet-est *után* is — vallotta ugyan, hogy nem ezeken a szavakon fordul meg a hit lényege s evvel maga az üdvösség; annál kevésbé, mert hiszen maguk az ő egyház nagy tanítói és a szentháromságtan alapvetői sem mind használták hajszálig azonos értelemmel ezeket és a többi hasonlóan trinitástani és krisztológiai vonatkozású műszavakat (pl. a substantiát, amelyet hol az essentiával, hol a hypostasis-personával vettek egynek; vagy a görögök a prosopont, amelyet a hypostasis-persona értelemben — csak később szorított ki! stb.)²⁹ Sőt egyesesen elégnek tartotta volna, ha a szentháromságtan bibliai lényegében — a görög-latin műszavak teljes mellőzésével — mindnyájan megegyeznének: „*Utinam ... constaret modo haec inter omnes fides, Patrem et Filium et Spiritum esse unum Deum: nec tamen aut Filium esse Patrem, aut Spiritum Filium, sed proprietate quadam esse distinctos.*“³⁰ Azonban másfelől most már arra is nagyon nyomatékosan reá-

²⁸ Doumergue E.: *Jean Calvin*, II. 254. skk. lapok, kül. 260—61, 267—68. l. A későbbi lutheránus polémika (Hunnius, Schlüsselburg), s ezt úgyesen felhasználva Pázmány Péter, semmit sem vetett sűrűbben a Kálvin szemére, mint állítólagos antitrinitárius hajlamait.

²⁹ Inst. I. kv. XIII. fejt. 2—5. §§. A terminusok használata körül kifejtett bizonytalanságot Beza is pompásan kifejti *Tractatus Theologici* I^o 1575. 653. l. Ugyanígy Zanchi Jeromos: *De Tribus Elohim*. Opp. omn. tom. I. (Genf, 1619), 12. l.

³⁰ Inst. I. kv. XIII. f. 5. §.

mutatott, hogy a görög-latin terminusok egyáltalában nem haszontalan találmányok: túlzásba nem menő használatuk nagyon is alkalmas arra, hogy mindazt, ami „captui nostro perplexa in Scripturis impeditaque sunt, ex verbis planioribus explicemus”.³¹ Az Egyház az eretnekségek több oldalról való támadásaival szemben volt kénytelen e szavak alkalmazására, hogy velük teljes határozottsággal, tömör és köszörült formában kifejezze a kijelentett igazságot, és annak tagadóit, akik sokáig bujkáltak a maguk kétértelmű kifejezései között, határozott állásfoglalásra kényszerítse. Tehát azóta, mióta e műszavak kialakultak, a kijelentett igazság ellen harcoló eretnekeket mindig arról lehetett és lehet elsősorban megismerni, hogy a trinitas, essentia, persona stb. szavak „novitas”-át kifogásolják, holott valójában nem a szavak, hanem a lényeg ellen van kifogásuk.³²

Kálvin ennél fogva az antitrinitárius fejlemények hatása alatt a trinitástani és krisztológiai műszavak *nem* a Bibliából eredő voltát fenntartja ugyan, de a tévéllyel szemben nélkülözhetetlen voltukat is határozottan vallja.³³ Ezzel szemben meglepetve látjuk, hogy Méliuszék a harc legelső mérközésekor, az 1566-i (I.) gyulafehérvári vitán és az arra következő marosvásárhelyi zsinaton még jóhiszeműleg áldozataivá lesznek — a békesség kedvéért — egy, a külföldön már rég kiismert s épp ezért is minden hitelét és erejét elveszített antitrinitárius fogásnak: t. i. belemennek egy olyan teológiai egység megszövegezésébe, amely az essentia és persona szavakat már elveti s kikél a „pápai” eredetű borzalmas „quaternitas” ellen (t. i. lényeg és három személy).³⁴ Méliuszékát ekkor még a két évvel azelőtti hűséges fegyvertársak, Blandrata és Dávid, meg tudták győzni arról, hogy „si constet de rebus ipsis, non est cur nobis de vocabulis bellum indicatur”,³⁵ s el tudták velük hitetni (az a Blandrata és az a Dávid, akiknek már 1564 óta *kész tervük* volt az antitrinitárius propagandára, sőt annak érdekében már 1564-ben működtek is, legalább lappangva, a talaj előkészítésé-

³¹ U. o. 3. §.

³² U. o. 3—4. §§.

³³ Beza később, éppen az erdélyi antitrinitárius mozgalomra vonatkozó, alább is idézendő teológiai körlevelében ezt így fejezi ki: „sublato essentiae, et hypostaseon discrimine (quibuscunque tandem verbis utaris) et abrogato ὁμοουσιῶν vix ac ne vix quidem istorum blasphemorum fraudes detegi, et errores satis perspicue coargui posse. Nego quoque sublatis vocabulis Naturae, proprietatis, hypostaticae unionis, ἰδιωματῶν κοινωνίης, posse Nestorii et Eutychis blasphemias commode a quoquam refelli...” *Ep. Theol. Lib. Unus*². 335. lap.

³⁴ D. Ember-Lampe 149. skk. Bod P.: *Hist. Hung. Eccl. I. Lugd. Bat.* 1888. 400. skk. Kiss Á. 452. skk. Jakab Elek: *Dávid Ferenc emléke*, 72. (illetőleg ugyanazon kötetben Irod. Eml. 67.) lapokon.

³⁵ D. Ember-Lampe, 154. — E kérdés beállításában teljesen eltérek Borbély Istvántól (*A mai unitárius hitelvek kialakulásának története*. Kolozsvár, 1925. 16—17. l.) s az ő előadását a jelzett helyen egészen eltévesztettnek ítélem.

vel),³⁶ hogy ők velük teljesen azoney nézetben vannak, csak bizonyos nem bibliai kifejezéseket kárhoztatnak. Ebből világos, hogy Méliuszék a nagy külföldi antitrinitárius viták akkori állásáról s az újítóknak abban követett taktikájáról éppúgy nem voltak pontosan értesülve, amint nem ismerték Kálvinnak a szentháromságtani műszavak használatára vonatkozólag kifejtett, félre nem érthetően világos álláspontját sem. Ez a mielőttünk is alig megfogható tájékozatlanság Bezát, az akkori reformátusság egyik szellemi fejét, oly mélységesen megdöbbenettette, hogy 1567 augusztusában valóságos „katolikus levelet” írt „Christianis et orthodoxis omnibus ecclesiis”,³⁷ amelyben a Blandrata és Dávid nem őszinte magoktartását megbélyegezve, az Isten szent nevére kérde az „erdélyiektől” „an quis sit Blandrata, quos in Polonia motus excitarit, quot ecclesias nascentes everterit, quot animas pessunderit, quas illic in Filium Dei blasphemias sit eiaculatus... ignorare potestis?” Igaz, hogy Blandrata a maga szemfényvesztő módján akkor még elismerte, hogy a Fiú is hivatathatik Egy Istennek, de nem veszik észre a szerencsétlen „erdélyiek”, hogy ennek mily nagy ára volt? „An non, inquam, sentitis quum hoc a vobis in vestro catechismo³⁸ sit extortum, ut non modo symbola reliqua praeter illud quod Apostolicum vocant, supervacanea nisi ad contradicendum scriberetis, sed etiam Essentiae, hypostaseos, homousii, caeteraque id genus vocabula, ut sophistica repudiaretis, ita illos esse vestra simplicitate abusos, ut vos cum tota vetere orthodoxa Ecclesia, atque adeo cum omnibus Ecclesiis, quae unquam verae a temporibus Apostolorum fuerunt, commiserit [!]?” Hát nem bírt egyikük sem a niceae-ephesus-chalcedoni tan védelmére kelni, „quo nihil unquam sanctius, nihil augustius ab Apostolorum excessu Sol unquam aspexit?”

Méliuszék³⁹ csakhamar, még a Beza levelétől függetlenül rájöttek

³⁶ Ez már régebben is gyanítható s a későbbi fejleményekből visszakövetkeztethető volt, — hiszen 1565-ben Dávid Ferenc már nyíltan is kezdte hirdetni új tanát (Borbély István: *A magyar unitárius egyház hitelvei a XVI. sz.-ban*. Kolozsvár, 1914. 7. l.), — de a Maczynski János, 1564. dec. 9-i leveléből (Wotschke Th.: *Zur Geschichte des Antitrinitarismus in Polen*, Archiv f. Ref. Geschichte 1926. XXIII. 92. l.) újabban azt is hitelreméltó módon tudjuk, hogy Blandrata és Dávid Ferenc már 1564. második felében leveleket írtak a szintén antitrinitarizmusra hajló Radziwill Miklós hercegnek s ezekben már akkor az antitrinitárius tan magyar- és erdélyországi nagy előhaladásáról számoltak be örvendezve!

³⁷ *Epist. Theol. Lib. Unus*^o. 333. skk. lapok.

³⁸ *A Catechismus Ecclesiarum Dei*. R. M. K. II. 99. L. Pokoly J.: *Az erdélyi református egyház története*. Budapest, 1904. I. 193—195. V. ö. ugyan-ötöle *Protestáns Szemle*, 1898. 151—155. l.

³⁹ Akiket Beza a levélben névszerint is megemlít, amikor arra buzdítja a magyarokat és a lengyeleket, hogy ne hallgassanak, hanem harcoljanak bátran: „Te Meli, te Seghedine, te Threici, te Laticei, te Sarnici (quos ego ut mihi de nomine notos compello) obsecro, et obtestor in Domino” U. o. 339. l.

rászedett voltukra.⁴⁰ Arra ugyan, hogy az első gyulafehérvári vitában jóhiszeműleg megtették az essentia és a persona elhagyásában rejtlő igen veszedelmes engedményt, Méliusz még a nagyváradi hitvitában is hivatkozott. De — amennyire a nem egészen világos és különben is antitrinitárius részről származó feljegyzésből következtetni lehet⁴¹ — ezzel a hivatkozással inkább már csak azt akarta igazolni, hogy ők annak idején a békességre készek voltak s annak felbomlása nem rajtuk múlt; mert egyébként Méliusz és társai 1567 óta az ó-dogma terminusait korlátlanul, sőt — a Kálvin óvakodását figyelembe nem véve — a szertelenségig használták, mintegy ezzel engesztelve előbbi megtévedésükért az európai trinitárius teológus közvéleményt.

3. Evvel magával azonban még Méliusz Péter nem lett kálvinibb teológussá. Szentháromság-tani érveléseiben és bizonyításáiban 1566 után éppoly kevésbé lehet felfedezni sajátosan kálvini vonásokat, mint 1566 előtt.

Mutatja ezt először is érveléseinek és bizonyításainak mindvégig megőrzött teljesen dialektikus-skolasztikus menete, amellyel Kálvinnál, mint semmi más teológiai tárgynak, úgy ennek a fejtegetésében sem találkozunk. Méliusz ebben a tekintetben is elsőrenden Melanchthon-

⁴⁰ Ez már az 1567-i DLH. előszavából is látszik (Kiss Á. 469—70. l.), bár ott arra, amibe Méliuszék a békesség kedvéért belémenek, nem történik célzás.

⁴¹ *A Nagyváradi Disputatio*. Kolozsvár, 1870. 15—16. l.: „*Melius Péter*. Mikor mű azt valljuk, hogy e három, Atya, Fiú és Szent Lélek Isten legyen, három tanukat vallunk lönni mennyben, az Atyát, a szóló Fiat, és a szent Lelket. Nem három Istent vallunk, sem Pápa tudományát követjük. De bizonyícsa meg kegyelmed Ferencz uram, hogy négységet tanítunk. Mert mű mind az Állatot, mind a Szömélt el hattuk. Még Fejérvárat, hogy valánk, ellene mondottuk mű ezeknek. És azt tanyittjuk, hogy e háromnak, tudni illik az Atyának, Fiúnak és a szent Léleknek egy Istenségek vagyon. [E mellett széljegyzetben:] *Nota: Ezt ennekutánna Péter pap megtagadja. Mert mind ő, mind az ő társai élnek ez igékkel, és meg akarják azokat oltalmazni.*“ V. ö. alább u. o.:

„*Dávid Ferenc*: Bizonyítsátok meg tü, hogy az egy állatban avagy Istenségben három külelmező tulajdonság legyen. Mond meg, ezé a tü vallástok, avagy nem?

Melius Péter: Megmondám az elétt is, jól is tudod, hogy mű még a fejérvári disputációban megvetettük ez igéket, állat, szömély.

Dávid Ferenc: Úgy vagyon, egyszer elállottatok vala mellöllek, azért annak utánna elő vettétek és esmét éltetek vele. Egy pedig az értelem, akar azt mondjad, egy Állatban vagyon a három szömély, akar, egy Istenségben vagyon a három külelmező tulajdonság; akar, annak a háromnak egy Istenségek vagyon. Mindenik vallás a szent írás ellen vagyon.“

Blandrata szintén megemlékezik erről a lengyelekhez 1569 okt. 31-ikén Kolozsvárról írt levelében: „Disputantibus quoque nobis perducti hostes, ut se velle essentiam et personarum nomina sepelire palam faterentur, quas tamen postea acceperunt.“ L. Wotschke Th.: *Zur Geschichte des Antitrinitarismus in Polen*. Id. helyen 94. skk. l. — Pázmány (*Összes Munkái*, III. köt. Bp. 1897. 636. l. *Kalauz*, V. kv. II. rész. 3.) szintén idézi Méliusznak az „állat“ és a „szömély“ elhagyásáról s a nekik való ellenmondásról szóló nyilatkozatát, természetesen csak azért, hogy utána tehesse: „ha ezeknek ellenmondottak a Calvinisták, szabadon kezét foghatnak a törökökkel.“

nak, másodrendben Szegedinek a tanítványa. Amannak — a későbbi *Loci*-n kívül — főképp (a tulajdonképpen Crucigertől eredő, de Melanchthontól bővített) *Enarratio Symboli Nicaeni* és (az 1557-ben, tehát éppen a Méliusz wittenbergi hallgatása évében tartott egyetemi előadásait tartalmazó) *Explicatio Symboli Nicaeni* című művei (C. R. XXIII. kötet), amint általános gondolatvezetésükkel, úgy syllogisztikus bizonyítási technikájukkal is legfőbb vezérfonalául szolgálhattak Méliusznak a szentháromságtan kifejtésében s védelmében. Emennek nagy *Loci Communes*-e, valamint *Assertio vera de Trinitate...* című műve (Genf 1573. R. M. K. III. 631) egyként arról győz meg, hogy a Szegedi által szinte kimeríthetetlen gazdagságban összegyűjtött, syllogisztikusan feldolgozott és csak külsőséges szempontok szerint rendszerezett trinitárius érvekészlet — mely egészben véve szintén nem egyéb, mint a Melanchthon megvonta legfőbb körvonalak hangyasorgalmú kitöltése — Méliusznak, a Szegedivel való alighanem igen sűrű érintkezés révén, kéziratban bőségesen rendelkezésére állhatott. A Kálvin szigorúan és mélyen bibliai s minden formalizmustól ment tárgyi érvelése Melanchthon és Szegedi e tárgyú írásainak is rendkívül felette áll, annál inkább fölözi a Méliuszéit.

De Méliusz nemcsak a dialektikus formalizmus nagy kedvelője — mint egyébként ellenfele, a szintén Melanchthon-tanítvány, Dávid is, — hanem tartalmilag is szükségesnek véli, e részben szintén a Melanchthon és Szegedi példáját követve, sőt túlozva — a bibliai és patrisztikai érvek mellett bölcséletiekhez is folyamodni a szentháromságtan védelmére. A bölcséleti érvelés — természetesen metafizikai-logikai jelleggel — jóformán minden nagyobb idevágó írásán végighúzódik, de tetőpontjára jut abban az iratában, amelyet *Principia quaedam in Theologia et Philosophia immota* címmel a csengeri hitvalláshoz csatolt.^{41/a)} Ezek a „mozdíthatatlan“ bölcséleti elvek pl. ilyenek: „Impossibile est species disparatas et alienas specie et proprietate singulari differentes, unum esse id est unius et ejusdem naturae esse, ut Leo et homo“. „Impossibile est unam et eandem naturam, realiter et substantialiter sine transformatione et mutatione disparatas, diversas et alienas pluresque esse naturas, ut Angelus Gabriel non est homo, Leo et planeta.“ „Impossibile est universalis subsistere gignere sine singulari.“ „Omne unum et solum, quod aliud et alius esse non potest, sed est immutabile, infinitum, incommunicabile: duo et tria esse impossibile est.“ „Omne derivatum sapit primitivi naturam. Hoc est, impossibile est genitum et ortum ex primitivi gignentis hypostasi, natura, arte disparatae, diversae esse naturae speciei a suo primitivo et gignente.“ „Impossibile est eorum operationem, consensum, voluntatem infinitam, eademque esse, quorum natura non est eadem: ut Bos

^{41/a)} V. ö. Kanyaró F. megállapításával: Magyar Könyvszemle, 1906. 304. lap. E *Principia* a Cs. H. későbbi kiadásában (Syntagma Confessionum, Niemeyer) nincsenek meg, úgyszintén a Kiss A.-féle gyűjteményben sincsenek lefordítva.

et Basilius⁴² homo non sunt idem, non ergo cooperantur.“ „Quicumque sunt Unum, in Unitate duo esse possunt: Et quicumque sunt duo, sibi aequales; et respective dicuntur: Unum esse in aequalitate, et relationis duobus extremis, in fundamento et termino, non possunt...“ Ezek a részben alig kihüvelyezhető értelmű tételezések valamennyien a szentháromságtan, illetőleg az ephesus-chalcedoni krisztológia igazságát vannak hivatva bizonyítani; de céljukat nem érik el, nemcsak a végletekig szubtilis, kihegyezett s már ezért is hasznavehetetlen, mert egykönnyen meg nem fogható voltuk miatt, hanem főként azért nem, mert gyakorlatilag a metafizikát és a logikát az Ige fölé helyezik — a bibliai kijelentés egyetlen és páratlan tényeit csak mint generális észelvek speciális megvalósulásait, illetőleg alkalmazásait kívánják bemutatni — s ezért maguk nyújtják az ellenfélnek a veszedelmes lehetőséget arra, hogy ő más irányú és fogalmazású metafizikai és logikai tételeivel ugyanoly „kényszerítőleg“ bebizonyítsa az — ellenkezőt. Kálvinnál az ilyen böleseleti, metafiziko-logikai érvelésnek nyoma sincsen: nemcsak az *Institutio* megfelelő helyein (I. kv. XIII., II. kv. XII.) nincsen, de a Servet, Blandrata és Gentile elleni polémiákban sincsen (C. R. XXXVI—XXXVII. Opp. Calv. VIII. és IX.), holott itt ellenfeleinek egész szellemisége folytonos csábítás volt ránézve a szigorú biblicitás elhagyására és arra, hogy — metafizikailag és logikailag is nagyszerűen iskolázott hatalmas szellemi erejére támaszkodva — ellenfeleit a saját fegyverükkel verje meg. Éppen Blandratával szemben fejezte ki nagyon tisztán és szilárdan azt az alapelvét, amelyhez egész szentháromságtani érvelése mindvégig hű maradt: „Si quis sincere et absque fuco vel fallacia credat in Deum patrem, in Dominum Jesum Christum, et in unum spiritum, id sufficere... Qui vero fidem orthodoxam odiose calumniantur hoc praetextu, quod speculatio de unica essentia et tribus personis inutilis sit, improbam malitiam produunt; quia non speculamur ultra quam scriptura nos attollit: sed genuinum et simplicem eius sensum reddimus.“ (Opp. Calv. IX. 331. l.)

Méliusznak természetesen szintén teljesen szilárd és jóhiszemű meggyőződése volt az, hogy ő nem spekulál az Irás határain túl s csak annak eredeti és egyszerű értelmét adja vissza, de valójában bizony ezt a nem genfi,⁴³ hanem wittenbergi szellemű formai dialektikázással

⁴² Durva gúny az antitrinitárius Basilius István kolozsvári prédikátor ellen. Ilyesmí éppen ezekben a legélvontabb fejtegetéseiben is elég gyakran előfordul.

⁴³ Beza ugyan már (*Epp. Theol. Lib. Un^o. 336—37. l.*) nyomatékosan védelmébe vette a dialektikát, „divinissima ars“-nak nevezte és azokat, akik szerint a dialektika a teológiával ellentétben áll, inkább csak szájalomra méltóknak tartotta, mintsen cáfolatra érdemeseknek. Azonban igen világosan kijelölte éppen azokat a határokat, amelyeket Méliusz többször s különösen a *Principia*-ban nagyon is átlépett. „Quum humana ratione Theologia minime nitatur, excludi quoque Dialecticem arbitrantur: quod figmentum rursus nullam refutationem meretur. Quis enim non videt, aliud esse rationem, aliud ratiocinationem? Illam ceu materiam sua cuique ars subministrat: hanc natura docet, ars expolit, quae Dialectice vocata est, quoniam homines de quovis aliunde subministrato, apte et ad veritatem apposite loqui docet.“

és tartalmi filozófálással nem egyszer elkövette. Pedig ez, alapján véve az ő masszív, pozitív-biblikus szelleme számára erősen idegen világ volt, amelyben sokkal nehezkesebben mozgott, mint az erre természetétől hajlamos Blandrata és Dávid. És ez az oka annak, hogy a végnélkül dialektikázó vitákban nem egyszer kelthette azt a benyomást, hogy leveretett, mert — anélkül, hogy a kijelentett Igazsághoz való ragaszkodásában egy pillanatra is megingott volna — dialektikus képessége felmondta a szolgálatot, metafiziko-logikai érveiből (amelyekre pedig maga is akkora súlyt helyezett) kifogyott. Az a kínos jelenet, amelyet a nagyváradi hitvita leírásában olvasunk⁴⁴ s amelyet Blandratának a lengyelekhez néhány nappal a vita után írott levele is megerősít,⁴⁵ nagyon valószínűleg nem folyt le olyan, Méliuszra nézve egészen megalázó formák között, ahogyan ezt a két ellenséges forrás élénk állítja: de megtörténtét nem lehet kétségbevonni. A vita utolsó napján ugyanis maga János Zsigmond jelentette ki, hogy aznap reggel neki Méliusz ilyenféle nyilatkozatot tett: „Él az Isten, és úgy vigyen ki békével az Felsőged ajtaján, hogy annak előtte soha nem tudtam, mi legyen a Krisztusnak istensége; azt sem tudtam, mi csoda Krisztus istenségét prédikáltam és mit mondtam, hanem a tegnapi napon, hogy az jámbor Ferenc uram veté a kérdést előmbé, úgy bújék ez éjjel fejembe.“ És erre Méliusz is megerősítette a fejedelem állítását: „pirullyon meg az én ortzám, csak mennyen elő az igazság. Vallom én, hogy ez előtt soha oly nyilván meg nem esmertem a Krisztus istenségéről való igasságát, amint tegnap a disputációban, és az után ez éjjel gondolkodván felőle, eszembe vöttem, hogy az Istenség nem az legyen, a melly az Atyaság, hanem külemb legyen az Istenség az Atyaságtól, a Fiú is a Fiúságtól...“ Ennek közvetlen előzménye pedig az volt, hogy az előző napi vitatkozás végén Dávidék írásban feltett kérdésére: vajjon a Jézus Krisztus istensége az örök Fiú, a Logos istensége-é, vagy pedig az Atyának teljes Istensége — Méliuszék szintén írásban azt felelték, hogy az örökkévaló Fiú, a Logos lakik a Jézus Krisztusban, tehát nem az Atyának teljes istensége. Ezt azonban (legalább az unitárius forrás szerint) zavarosan tették papírra s még zavarosabban próbálta volna Méliusz védelmezni, kivált miután Dávid villámgyors dialektikájával azonnal rácsapott: Eleddig mindig azt bizonyítottad, hogy a Krisztus egy az Atyával — most már kétségbevonod, hogy az Atya teljessége lakozik benne?! E miatt el is kellett a vitát másnapra halasztani s Méliusz csak éjtszakai hosszú töprengése után jutott ismét abba a helyzetbe, hogy érvelni tudott az orthodox krisztológia mellett — amellyel szemben Dávidék, mint első látásra nyilvánvaló, a Servet-féle (de leegyszerűsített) krisztológiát védelmezik. Kizártnak tekinthető, hogy Méliusz, ha a Kálvin Servet-ellenes polémiáit alaposan ismeri vala, ilyen zavarba jut — mert akkor meglelt volna a kellő iskolázottsága és fegyelmezettsége ahhoz, hogy a bibliai

⁴⁴ I. m. 166—167. l.

⁴⁵ Wotschke Th. az idézett helyen.

érvelés talajáról ne engedje magát leszoríttatni az „Istenség“, „Atyaság“, „Fiúság“ elvont, vértelen és sokféleképpen csavarható fogalmi köze.⁴⁶

4. De a bibliai érvelésben és bizonyításban is oly feltűnő eltérés, nem egy ponton ellenkezés van Méliusz és Kálvin között, amely szintén lehetetlenné teszi, hogy a debreceni Tanító a genfinek erősebb hatása alatt állott volna, még ha művei egyikét-másikat valamennyire ismerte is.

A Krisztusnak az Atya személyétől különböző, örök személyiségére vonatkozó bibliai főérvet, (Héb. 1:3: character hypostaseos Patris) természetesen amint Kálvin, úgy Méliusz is állandóan használja (I. Inst. I. kv. XIII. f. 2. §. Az érv különben már Aquinói Tamásnál megtalálható, I. a *J. Calvini Opera Selecta* III. köt. 110. lapján található jegyzetet). Méliusz azonban nem elégszik meg ennyivel annak bizonyítékául, hogy a hypostasis-persona igenis bibliai kifejezés, hanem ugyanezt a prosopon-personával kapcsolatban is ki akarja mutatni, több ízben is (D. M. H. Kiss Á. 535. I. *Az Egész Szent Írásból való Igaz Tudomány*. Debr. 1570. R. M. K. I. 77., az E levélen stb.) idézve a 2. Kor. 2:10-et, amelyet ő így fordít: „a Krisztus személyébe én is megbocsátom a bűnt“,⁴⁷ és nyugodtan kihozza belőle, hogy íme, a Szentírás itt is személynek mondja tehát Krisztust! Ennek a végtelenül gyenge bizonyítéknak Kálvinnál nyoma sincsen.⁴⁸

Vizsont Méliusz csak mellékesen, a tőle özönével idézett egyéb locusok közt, említi a Jeremiás 23:6-ot, amely Kálvinnak ószövetségi főérve a Krisztus istenségének, az Atyával egy voltának bizonyítására.⁴⁹ Ellenben annál korlátlanabban kihasználja szentháromságtani bizonyítékul magukat az ószövetségi istenneveket, a Jahveht, illetőleg a

⁴⁶ Ezt próbálta aztán kifejteni a „Propositiones verae et consentientes scripturis sacris“ c. tételében is (Szilágyi B. I. Synodalia. Kézirat a debreceni kollégium anyakönyvtárában R. 575. 161. skk. II. Egy része nyomtatva is; v. ö. Prot. Szemle 1916. 45–46. I. és előzőleg Kanyaró F. M. Könyvszemle 1906. 303–304. I.), de ott sem sokkal sikeresebben: „Paternitas et Deitas unum sunt in Patre, sed Deitatem suam dedit filio suo, paternitatem non dedit. Ecce nugatores, duo ad unum et idem sunt convertibiles. Cui alterum unius nomen tribuitur, eidem et alterum . . . quae duo cum sint appellationes tamen idem. Ut homo et animal rationale convertuntur et idem sunt, cui tribuitur vox homo, eidem et animal rationale . . .“ (13. tétel).

⁴⁷ Az eredetiben: καὶ γὰρ ἐγὼ ὁ κερχριστιανὸς . . . διὸ ὁμοῦς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ“ tehát vagy „Krisztus színe előtt“, vagy „Krisztus képében“! A prosopon-nak itt a prosopon-persona teológiai fogalmával semmi köze sincsen.

⁴⁸ Zanchinál sincsen, aki pedig több bibliai bizonyíték használatában — mint alább látni fogjuk — kevésbé kritikus, mint Kálvin s inkább a Méliusz álláspontjához húz. L. *Opp. omn. I. De Tribus Elohim.* 8–9 I.

⁴⁹ A „Jahveh eidkénű“: „Az Úr a mi igazságunk“ ily értelmű felhasználása Kálvinnál is exegetikai tévedés. Ezen a (különben sem eredeti jeremiási) helyen a Messiásnak való új név adásáról van szó, nem pedig arról, hogy a Messiás egy a Jahveh-val, amit különben Kálvin is (Inst. I. kv. XIII. fej. 9. §.) csak körmönfont bizonyítással tud kihozni. Az „új név“ adása tipikus fogság-utáni vonás, a „Cedek“ pedig régi sémi istennév, amellyel a rabbi-hagyomány szerint, a synkretizmusban Jupitert is illetik (D. Dr. Kállay Kálmán szíves közlése).

Jah-ot,⁵⁰ és az Elohimot, amely neveknek nemcsak a jelentéséből, de már magából az *alkatából* ki akarja hozni a szentháromságtannak nemcsak lényeges igazságát, hanem fogalmi szerkezetét, sőt dogmatikai műszavainak igazolását is.

A már Kiss Áron gyűjteményében (485. l.) és Soós Bélánál (13. l.) olvasható példák mellé közöljük még a következőket: Az Írás szerint — úgymond — az Istenben egy Jah Jehova istenség és három bizonyítékvő Jehova Elohimság van. Ez az utóbbi „ez egy Jah, eloszolhatatlan, véghetetlen lelki Jehova istenségnek három különböző tulajdonsága, aki Atya, Fiú, Szentlélek.“ „Valamennyiszer nevezi Jehova Elohimnak, annyiszor mongya szentháromságnak. Mert mint az igébe három betű, három syllaba vagy valósággal, Jod, he, va, ismeg E, lo, ha, — így Szent János és Krisztus magyarázása szerint három mennyei bizonságok vannak az égbe...“ (*Az egész Szent Írásból... A*). „Spiritus Sanctus per Prophetas et Apostolos deum Jehovam in unitate indivisa, et trinitate distincta, et non confusa proponit, quod in Hebraea lingua in Mysterio harum vocum, Jah, Jehova, El, eloha, Scaddai declaratur: voce enim Jah, et El, unitatem simplicem exprimit. Nam ut una est in vocibus Syllaba et dictio, ita una est spiritualis et infinita natura, deitas et omnipotentia, operatio et cultus horum in coelo testificantium.“ „Ut in voce Jah unitas, ita mystice his vocibus Jehovah, Eloha, et Scaddai inconfusae triadis sacramentum explicatur. Nam licet una dictio sit quolibet harum trium vocum, tamen syllabas et literas essentielles sono forma, et proprietatem significationum distinctas continens (excepta voce Jehovah, ubi He propter duplicem in Christo naturam duplicatur), sic ergo Trinitatem ex hoc principio Mysticae et sacrae Triadis cum scriptura explicamus.“ (*Refutatio propositionum Petri Melii... 1568. Albae Juliae, R. M. K. II. 125. sz.* — Az ott közölt Méliusz-féle „Propositiones de Jah et Jehova“-ból, A₃ és B levelek.) E mellett természetesen a Jahveh-Jah, ill. Él, Elohá, Elohim neveknek nemcsak nyelv- és szótani alkatához, hanem a *jelentéséhez is* a legmerészebb spekulációkat fűzi, — mondhatni kivétel nélkül minden szentháromságtani írásában. Kálvinnál mindezekkel egyáltalában nem lehet találkozni. Az ő alázatos, de végtelenül józan meghajlása a bibliai szöveg és az abban foglaltott kijelentés előtt, már 1539-ben megtétette vele — az Augustinustól és másoktól kritikátlanul használt néhány ószövetségi szentháromságtani, illetőleg krisztológiai „bizonyíték“ kapcsán — a következő (sajnos, 1559-ben törölt) nyilatkozatot: „*Quid aliud quam haereticorum cavillisancta et orthodoxa religionis dogmata exponuntur, dum ita contorquimus testimonia, quae germano sensu accepta, causae nostrae vel nihil, vel certe parum serviunt.*“ (Opp. Sel. III. 152. l.) Ha Méliusz Kálvin-

⁵⁰ A Jahu-ból való rövidítés, egyesek szerint a személyneves összetételekből (Jirme-jáhu, Jesa-jáhu stb., stb.) való mesterséges elvonás. Előfordul Zsolt. 68:5, és 19; 118:14, Exod. 15:2, 17:16, Jes. 12:2, 38:11 (?) és a Hallelujahban. (D. Dr. Kállay Kálmán szíves közlése). A Jahveh név eredetéhez l. legújabbán Zsiros József: *Jahveh, az atyák Istene*. Sárospatak, 1935.

nak ezen és nagyszámú hasonló nyilatkozatait ismerte és megfontolta volna, aligha tévedt vala a Jahveh-Elohim nevek szentháromságtani kiaknázása folyamán nemcsak igazolhatatlan jelentéstani önkényességekbe, de egyenesen a kabbalisztika örvényeibe.⁵¹ Dávid természetesen nem késett Méliusznak ezt a módszerét „frivol“, „platonikus“ és „cabalistikus“ eljárásnak bélyegezni (Ref. prop. A₃ és I₃ levelek), ami az ő részéről azért nem volt egészen igazságos, mert ő viszont a kabbalisztika szomszédjában lévő apokalyptikus időszámítás iránt mutatott már első antitrinitárius korszakától fogva feltűnő hajlandóságot⁵² (l. a *Rövid Magyarázat* facs. kiad. Kvár 1910. 41. skk. I. = G₂ lev. V. ö. *Első Része az . . . Predicációcnak*. R. M. K. I. 74, Fol. 20, az 1260-ik apokalyptikus esztendő beteléréséről), de ami tárgyilag, legalábbis a kabbalisztikus minősítéssel, tényleg fején találta a szöveget.

Az ilyen „bizonyítási“ eljárást nemcsak az exegetikailag egyébként is legönállóbb és legmerészebb úton járó Kálvin ítélte el, hanem általában az egykorú református teológusok igen nagy többsége. Zanchi Jeromos, aki pedig, mint látni fogjuk, egyéb, kevésbé bizarr exegetikai szentháromság-bizonyítékokkal szemben sokkal kevésbé kritikus, az exegetikai hagyományokhoz sokkal jobban ragaszkodó, mint Kálvin, a Jehova-Jahveh névvel való ilyen „bizonyítási“ módokat „revera nimis coacta, inepta et puerilia“-nak bélyegzi, noha tudja, hogy azokkal nemcsak a Rabbi Hekkádósrá támaszkodó Galatinus (akit ez ítéletével elsősorban sujt),⁵³ de még a nagytekintélyű Reuchlin⁵⁴ is játszott. Fagiusnak⁵⁵ szintén a rabbinisztikából merített idevágó gondolatait

⁵¹ Hogy erre való hajlamának nemcsak itt engedett, arra bizonyság pl. a Jel. Ccs levelén olvasható spekuláció Jel. 7:3-hoz, a választottak homlokára tett pecsétről, melyet ő az Ezék. 9:4 bekapcsolásával „Taff“ betűnek magyaráz: „Az Taff, az Jézus Krisztus, két ága az az halála és feltámadása érdeme . . . Mert az Taff, két águ zsidó betű, kimek felül az két ága eszve kötötett, ide alá pedig kétfelé áll, mert Istenben egy az igasság és irgalmasság, de mi rajtunk . . . két felé ágazék, igassága meg öle, irgalmassága meg élészte.“ V. ö. a híres 666-os titkos számmal. (Jel. 13:18) való, szertelen-nél is szertelenebb spekulációt u. o. Kk₂, Xx₂₋₃, Bbb₂ leveleken!

⁵² Amiben viszont Méliusz mutatkozik sokkal óvatosabbnak: a világ végének kiszámítása szerinte „bizonytalan, Isten azt eltitkolta, bolondság erről tudakozni akkít Isten eltitkolt“ Jel. Tta. Ugyanúgy a chiliasmussal szemben is u. o. Rrr. „Elég ha így magyarázza Szent János, ezer esztendeig kötve, azaz egy kevés, bizonyos, számos napig.“ „Ne sophistálkoggyál te az ezer esztendőn hát . . .“

⁵³ Galatinus Péter franciskánus következő, dialógus-formában írt művéről van szó: *De arcanis catholicae veritatis contra obstinatissimam Judaeorum nostrae tempestatis perfidiam*. 1518. Több kiadást ért, még a XVII. sz. ban is. Realenzykl.³, 9: 688—689. l.

⁵⁴ Reuchlin kabbalisztikájáról l. legújabban Andreas W.: *Deutschland vor der Reformation*, Stuttgart—Berlin, 1932. 584—585. l. — A kabbalisztika természetesen úgy a rabbiknál, mint Reuchlinnél gnostikus-theosophikus spekulációval függ össze; Méliusznál viszont ennek nyoma sincs.

⁵⁵ Fagius Pál strassburgi lekipásztor és tanár következő 2 művéről lehet szó: *Liber fidei seu Veritatis* és *Parvus Tractatus*, 1542. (Két zsidó szerző munkájából igyekszik bennük kimutatni a keresztény igazságot). Realenzykl.³, 5: 734. l.

már „szilárdabbaknak“ tartja. „Primum, mysterium vocat, quod nomen hoc ducatur a verbo יהוה, ad significandum, Deum esse essentiam a se et per se ab aeterno subsistentem. Deinde, quod eadem literae, flatus literae ab Hebraeis vocentur: ad indicandum Deum solum esse, qui spiritum et flatum omnia vivificantem suppeditat; praeterquam quod ipse etiam Spiritus est. Item, quod literae istae quietis appellentur, ad innuendam: quod in ipso Deo solo, vera et solida quietis, id est felicitas constat.“ Maga Zanchi azonban föltétlenül hangsúlyozandónak csupán annyit tart, hogy a Jahveh névből nyilván következtetni lehet az Isten örökkévalóságát, hiszen e névben a יהוה ige mult, jelen és jövő alakja egyformán benne van (!). Aki erről többet akar tudni — úgymond, — olvassa Reuchlinnak *De verbo mirifico* című művét (libr. 2. cap. 19., 20. 21.), „ubi mirabilia philosophatur, ex Graecis et ex Rabinis, de hoc nomine quatuor literarum, deque singulis iis quatuor literis“. Sőt még azt sem tartja megvetendőnek, úgymond, amit Rabbi Moses Aegyptius ír erről a kérdésről (de nomine Jehovahe libr. 1. cap. 60.), mert ez legfőképpen azt fejtegeti, hogy a Jahveh névben az isteni lényeg jelentése van benne.⁵⁶ Látjuk tehát, hogy Zanchi, noha szintén hajlik valamelyes mértékben az ilyfajta bizonyítás felé, avval szemben mégis sokkal óvatosabb, mint Méliusz és a tulajdonképpeni kabbalisztikus — a betűkkel játszó — módszer területére nem siklik át. Hogy a magyar reformátor átsiklott, az nála valószínűleg legközelebről ismét csak a Szegedi hatása volt, akinél — amint már Soós B. is rámutatott, — a Méliusz Elohim- és Jehova-spekulációit lényegükben mind, ha nem is hajszálíg azonosan, meg lehet találni, úgy, mint egyéb szentháromságtani bizonyítékait is.⁵⁷

5. De a Méliusz és a Kálvin közti eltérés a szentháromságtani érvelés és bizonyítás terén legszembeszökőbben — s már a kortársaktól is észrevetten — egyes bibliai helyeknek fel-, illetőleg fel nem használásában nyilatkozik meg.

⁵⁶ *De Natura Dei, seu de Divinis Attributis*, 1577. (Opp. Tom. II. Genf. 1619.) 38. hasáb.

⁵⁷ Soós i. m. 13. skk. passim. A *Loci*-nak itt különösen a következő helyei veendőek figyelembe (a *Confessio Verae Fidei de Uno Deo Patre, Filio et Spiritu Sancto* . . . e. külön műben, de a *Loci* egységes lapszámozásával. Theol. Sinc. Loci Comm.⁵. Basel 1608.): 508—510, 516, 518, 520, 599, 601, 631—632, 658, 660. A mellett l. *Assertio vera de Trinitate*¹ című művét is kül. 2. 10. 13—16. l. „Tres igitur huius nominis literae, tres divinas designant hypostasias. Nam prima, sc. Jod, quae principium interpretatur, eo quod omnium aliarum principium sit et ab ea unaquaeque litera originem scripturae habeat, ipsaque a nullo originem sumet, rectissime Patrem in divinis insinuat . . . Secunda litera He, quae esse vel vivere significat, Filium in divinis apertissime innuit . . . Tertia Vau, quae copulativa est, Spiritum sanctum optime exprimit, qui cum sit amor Patris et Filii, quo se vicissim amant recte copula [idest] nexus utriusque nuncupatur. Est hic alterum etiam arcanum, quod nomen quatuor literarum ex eisdem literis constat, ex quibus tria tempora eiusdem verbi componuntur, Praeteritum, Praesens et Futurum . . .“ 14—15 l. Tehát nyilvánvalóan Szegedi is túlmegy a Zanchinál kifejezésre jutó mérsékelt állásponton, éppúgy, mint Méliusz.

Kálvin sem tudta ugyan magát, mint már egy példából láttuk is, minden exegetikai erőszakosságtól és minden hagyománybeli felfogástól függetleníteni, amikor a szentháromságtan és a vele legszorosabban egybefüggő krisztológia orthodox tételeinek bibliai bizonyításáról volt szó. Mint kora és a megelőző századok minden trinitárius írásmagyarázója, ő is osztozott pl. abban az alapvető tévedésben, hogy a Genesis 1:26-ban az Istennek *önmagáról* többesszámban beszélése már magában erős bizonyítékul hozható fel a Szentháromság valósága s öröktől fogva való léte mellett.⁵⁸

Mindemellett korának minden orthodox-trinitárius írásmagyarázóját felülmultha Kálvin abban a Szentlélek-adta tisztánlátásban és bátorságban, amellyel számos más trinitárius bizonyítéknak vélt ó- és újszövetségi textust a kellő értékére tudott és mert alászállítani, amivel, különösen lutheránus részről, egyenest gyanúnak és mérges támadásnak tette ki magát.⁵⁹ Így vetette el már magát az „Elohim“ szóra, mint többesre, felépített bizonyítást, egyenesen arra figyelmeztetve az olvasókat, hogy az ilyen „erőszakos magyarázatoktól“ óvakodjanak. A Krisztus istenségének bizonyítására használt Gen. 19:24-re („bocsáta alá az Úr Sodómára és Gomorára kénköves és tüzes esőt az Úrtól az égből“) nyilván megmondotta: „ce n'est point chose assez seure“. Az Ézsaiás 6:3-ra („...szent, szent, szent a seregeknek Ura, ...“) alapított régi szentháromságbizonyítást, ha nem vetette is el egyenesen az atyák iránti tiszteletből, de, — úgymond, — mikor az eretnekek ellen kell küzdenie, szívesen használ szilárdabb bizonyítékokat. Még nagyobb bátorság kellett hozzá, hogy egyes (ily célra még ma is kiváló szeretettel fölhasznál) *újszövetségi* textusoknak szentháromságtani bizonyító erejét is kétségbevonja a maga kiváltképpen józan, elsősorban mindig a nyelvtani értelmet s a contextust vizsgáló — pedig máskülönben teljesen teológikus — exegetikai módszerével. A János 10:30-ra („Én és az Atya egy vagyunk“) megállapította, hogy „a régi egyházi tanítók nagy mértékben visszaéltek ezzel a hellyel, amikor vele akarták bizonyítani, hogy Jézus Krisztus egylényegű az Atyával, holott a mi Urunk itt nem a lényeg egységéről beszél, hanem arról az összhangról vagy egyetértésről, mely közte és az Atya közt fennáll“. Ugyanígy hangoztatta az ó-egyházi írásmagyarázók tekintélye nem szilárd voltát a Kol. 1:15-re nézve is („aki képe a láthatatlan Istennek...“): „A végből, hogy semmit ne fogadjunk el, ami nem szilárd, jegyezzük meg, hogy ez a „kép“ szó nem a lényegről mondatik, hanem miránk vonatkozik“ (vagyis egyszerűen annyit jelent, hogy az Atya a Fiúban ismereti meg velünk magát!), bár itt annyit elismer, hogy *következtetésképpen* le lehet vonni belőle a Fiúnak az Atyával való lényegegységét is. De legmeglepőbb és legradikálisabban szabad az ú. n. comma Johan-

⁵⁸ L. Inst. I. kv. XIII. f. 24. §. v. ö. C. R. XXXVI. Opp. Calv. VIII. 589. hasáb (Defensio Orthodoxae Fidei de Sancta Trinitate: Servet ellen; a magyar kiadásban: *Kálvin János művei*. X—XIII. kötet. III. sorozat, Pápa, 1912. 153. lap).

⁵⁹ Pázmány ezt bőven kiaknázza később! L. pl. *Összes munkái*, Magyar Sorozat II. Budapest, 1895. 723—725. l.

neummal, az I. János 5:7-tel szemben elfoglalt álláspontja. Magát a helyet elfogadja hitelesnek (noha némi kételyei vannak hitelessége iránt), de ami az *értelmezését* illeti, az „ez a három: egy“ szerinte nem a lényegegységre, hanem az egymással való megegyezésre vonatkozik, azaz arra, hogy az Atya, az Ige és a Szentlélek, egyező összhangban tanuskodnak a Krisztusról és tesznek róla bizonyosságot.⁶⁰

Már most a Méliusz szentháromságtani írásaiba való legfelülete-sebb belelapozás meggyőz arról, hogy ő ezeket a Kálvintól erős kifogás tárgyává tett exegetikai bizonyítékokat egytől-egyig használta, mégpedig a lehető legnyomatékosabban és legállhatatosabban.⁶¹ Hogyne használta volna, amikor használta Szegedi is és használta a református és lutheránus teológusok igen nagy többsége; használta pl. Zanchi, aki nagy művében, ha nem nevezi is meg Kálvint, szemelláthatólag övele-kél vitára s a leghatározottabban védelmezi pl. az „Elohim“ név szent-háromságtan-bizonyító értékét, a Ján. 10:30, Kol. 1:15, I. Ján. 5:7-nek essentialis, illetőleg substantialis és nemcsak etikai egységre értelmez-hető és értelmezendő voltát.^{61/a)} Méliusz *tudatosan* vállalta ezt az exegetikai konzervativizmust Kálvinnal szemben, akinek eltérő állás-pontjáról *lehetetlen* volt tudomással nem bírnia: hisz művei közül, úgy-látszik, éppen a kommentárokat ismerhette annyira-mennyire behatób-ban, — de még ha ezeket nem ismerte volna is, kénytelen lett volna tudomást venni róluk s a genfi Mesternek bennük kifejezésre jutó s a hagyományos trinitásbizonyításnak nem mindig kedvező exegetikai álláspontjáról egyszerűen abból, hogy Dávidék viszont nagyon jól ismerték Kálvinnak ezeket a nyilatkozatait és minden lehetséges alkál-lommal újra felhasználták a debreceniek ellen ezt a kitűnő ütőkártyát.

⁶⁰ A kommentárokból pontosan összeállította, bő idézetekkel Doumergue: *Jean Calvin* etc. IV. Lausanne, 1910. 98—100. l.

⁶¹ Nyilván ezekre s egyszerismind a kabbalisztikus módszerre vonatkoznak a Beza ismert kifogásai a Méliuszhoz írt két levelében 1570-ből (D. Ember-Lampe i. m. 268—270. lapok): „Videris tamen mihi interdum eousque secutus veterum vestigia, ut nonnullos locos non prorsus commode in adversarios torseris, sed haec non multa sunt, et ut tollantur, supersunt alia, satis superque expressa et valida, quae penitus confutandis illis sufficiant . . .“ . . . „interdum aliquid in responsionibus, et quorundam locorum expositionibus desidero. Scis enim veteres, partim graecae eruditionis erroribus, et Hebraeae linguae ignorantia deceptos, partim in tuendam veritatem unico intentos, quaedam interdum Scripturae testimonia detorsisse, a quo nobis etiam atque etiam cavendum puto. Utar igitur eo iure quod tu mihi tribuis, et quandoquidem ita vis, quaedam meo iudicio conabor, ex bonis meliora si possim efficere.“ Ha Méliusz e Genfben kinyomatni tervezett műveinek kéziratái még valaha előkerülnének s esetleg a Beza javításait is tartalmazzák, az első pillanatra mindenkit meggyőző bizonyosságai lennének mindannak, amit a Kálvin és a Méliusz közti viszonyról a köztudattal ellentétben eddig megállapítottunk.

^{61/a)} De Tribus Elohim i. m. 26., 122., 227., 240. l. Pl. a János 10:30-ról: „omnino significari, Filium et Patrem eiusdem esse non solum voluntatis et consensionis, sed etiam manus et potentiae . . . non solum ambo unius sicut consensionis ac voluntatis; neque solum unius potentiae, sapientiae, naturae, essentiae: sed etiam eadem est utriusque voluntas, manus, potentia, sapientia natura, essentia, est enim haec perfectissima unitas.“ 122. l.

„Az önnön mesterek a Calvinus — úgymond Dávid — ahon az Elohimnak igéjét magyarázza Moses első könyvének első részében, megfeddi azokat, kik az Elohimnak igéjéből az három személyeket magyarázzák, nyilván meg mutattya erőszak szerént való magyarázatnak lenni és mindeneket int, hogy ez féle magyarázattól megoltalmazák magokat, mert ez a magyarázat az Sabelliusnak eretnekségét támaszsa [?]“.⁶² Ugyanígy mutat rá Kálvinnak (és más egykorú s megelőző írásmagyarázóknak) a comma Johanneummal szemben táplált kétségeire⁶³ s helyesli annak értelmezését a bizonyágtétel s nem a lényeg egységéről, valamint a János 10:30-ról is: „videant Calvinum lectores, et ipsum contextum pii penitus examinant, ut intelligant, adversarios nostros, et absque ratione insanire, et sibi ipsis maxima adversari, cum illos non Essentia sed consensu, et potestate patrem et filium unum esse convincant Evangelii verba“.⁶⁴ Ugyaníly rendkívül ügyesen használja fel Dávid, Kálvinnak más szentírási helyekre vonatkozó fejtegetéseit is Méliuszék ellen, hogy „a pápázóknak“ e „fő doctorokat“⁶⁵ „et suos complices“⁶⁶ is maga mellett vonultassa fel, önkéntelen és akaratlan tanukként. Dávid egész kedvtelve, sűrűn forgatja ezt a fegyvert,⁶⁷ természetesen olykor nem állhatván ellent a kísértésnek, hogy el ne rajzolja a való tényállást (pl. Kálvin a Mikeás 5:2-re: „... akinek származása eleitől fogva, öröktől fogva van“ — határozottan megmondja: „igen szívesen elismerem, ami engem illet, hogy itt számunkra a Jézus Krisztus istensége bizonyítva van“, csak éppen a nem keresztyén állásponton levőkre nézve nem tartja ezt föltétlenül bizonyító erejűnek s azért tartja helyesebbnek, nem ragaszkodni makacsul ahhoz, hogy itt a Krisztus örök lényegéről van szó, hanem „prendre simplement ce que les mots du prophète sonnent, ascavoir que le Christ ne sortira pas ainsi subitement de Jerusalem...“⁶⁸ — amíg Dávid két helyt⁶⁹ is igen határozottan állítja, hogy Kálvin „ekképen magyarázza ezt ez Mikeásnak biztonságát, mint mű“, t. i., hogy ez csak allegorikus kifejezés, sőt hogy Kálvin szerint „méltán csúfolhatók azok, valakik innét az Krisztusnak az atya Istennek állattýából öröktől fogva való születését magyarázzák“).

Méliusz és társai amint már említettük, szemmel látható zavarban voltak a Dávid és Kálvin hivatkozásaival szemben. Itt ugyanis részük-ről a határozott és félreérthetetlen magatartás csak kétféle lehetett volna gondolatunk szerint. Vagy nyíltan és egyenesen megmondják, hogy itt szerintük Kálvin is súlyosan téved, sőt „hazudik“, — amely

⁶² *Roovid Utmutatás* ... Gyulafehérvár, 1567. R. M. K. I. 62. P₂ levél.

⁶³ *Első része az ... prédikációknak*, Fol. 55.

⁶⁴ *Refutatio propositionum P. Melii*, 33 levél.

⁶⁵ *Az Egy öe magától való Felséges Istenroel* Kolosvar, 1571. R. M. K. 85. O₁ levél.

⁶⁶ *Ref. prop. C₃*.

⁶⁷ *Ref. prop. C₂ Az egy ő magától* O₁ R₄ S₄ X₂ Gg₁ Hh₂ *Első része az . . . prédikációknak* . . . Fol. 142.

⁶⁸ Doumergue i. m. i. h. 98. l.

⁶⁹ *Az egy ő magától* . . . X₂ és *Első része az . . . prédikációknak*, Fol. 95.

megállapítás Méliusznál igen könnyen állott és egy más vonatkozásban, igaz, hogy csak föltételesen, Kálvinnal kapcsolatban is használta (l. a 26. jegyzetet), — de ezt átallották megtenni, egyrészt a Kálvin európai tekintélye miatt, másrészt és főképp meg bizonyára azért, mert egy ilyen, Kálvinnal szemben nyíltan kifejezett *désaveu*-ből rögtön további, rájuk és ügyükre nézve kínos következtetéseket vont volna ki az ügyes ellenfél. Vagy pedig rámutatnak arra, hogy ők Kálvintól egyes exegetikai részletkérdésekben eltérnek ugyan, (ahogyan a külföld református teológusai közül többen is — így, amint láttuk, Zanchi — eltértek!), de a kérdés lényegében annál inkább megegyeznek vele s fejtegetéseit ismerik, az eltérő részletek leszámításával helyeslik, használják, magukévá tették, — ámde ehhez viszont arra lett volna szükség, hogy Kálvinnak éppen a szentháromságtani írásaiban csakugyan otthon is legyenek; ez az eset azonban nem forgott fenn, mégpedig nemcsak a szentháromságtan vonatkozásában, hanem egyéb tekintetben sem. Tehát a kétféle lehetséges formája közül a határozott és félreérthetetlen magatartásnak egyik sem telt ki tőlük a Kálvinhoz való viszonyuk kérdésében. Keserűen panaszkodtak ugyan úgy általánosságban, hogy az eretnekek

„A szent háromságot, akit Elohimnak mond az írás, elhagyták,

Gyanót mondnak ahoz, ahol az egy Istent három tanúnak mondják”.⁷⁰

De ezt már nem akarták nyíltan megmondani, hogy az Elohimkritikáért, meg a comma Johanneumhoz való „gyanót mondásért“ a nagy Kálvint is elítélik. Így állt elő rájuk nézve egy meglehetősen félszeg helyzet, egy határozott „*vice de position*“, amit persze az ellenfél sietett a lehető legbővebben kiaknázni és gúny tárgyává tenni,⁷¹ — s talán nem tévedünk, ha ebben is keressük a Dávidék időleges nagy sikereinek egyik okát s annak az egyik magyarázatát, miért keltették Méliuszék olykor még higgadtabb megfigyelők előtt is azt a benyomást, hogy „leverettek“.

Ez a „leveretés“ természetesen a valóságban nem történt meg. Dávidék éppoly kevésbé „verték le“ Méliuszékát, mint Méliuszék Dávidékát. Elv állott az elvvel szemben s a vita tulajdonképpeni eredménye az volt, hogy az egymással szembenálló elvek véglegesen kitisztálódtak. Most már az antitrinitarizmusnak is csak a saját zászlaja alatt lehetett harcolnia: református hitvallási formulák közé nem lehetett többé becsúsztatni szentháromságtagadó szellemét. Méliusz szívós és ádáz küzdelmének ez a legfőbb vívmánya és érdeme. Más harcmodorral s részben más fegyverekkel is küzdött, mint Genf prédikátora, nem vívott sem olyan mesterien, sem akkora szellemi fölénnyel, mint az: de a kérdés lényegét éppoly tisztán látta, mint Kálvin, a kijelentett

⁷⁰ Méliusz P.: *Igaz Szent Írásból kiszedettetett ének*. 1570. R. M. K. I.

⁷¹ Régi Magyar Költők Tára VII. 129. skk. 1.

⁷¹ Még a Válaszúti Komédiában is. L. *Magyar drámai emlékek a középkortól Bessenyeiig*. Budapest, 1914. 117., 118., 124. lapok.

Ige sziklatalajáról éppoly kevésbé engedte magát leszakíttatni s dialektika és skolasztika, patrisztikai bizonyítékok és „dicta probantia“ ezer szövevényén keresztül is, bár sokszor megtépve és megvérezve, újra meg újra ki tudta magát verekedni az elvi álláspontnak ugyanabba a tiszta magasságába, amelyen Kálvin állt. Ott pedig, ahol — Dávidéknak (a két Socianustól tanult) azzal az erőszakos, képtelen exegesisével szemben, hogy a János I-ben az Ige világteremtő munkája csak az „új teremtésre“ t. i. a keresztyén újjászületésre vonatkozik s a Krisztus prae-existentiáját az Újszövetség nem ismeri — az exegetikailag egyedül elfogadható alapon érvelhettek (azon t. i. hogy az Újszövetségben semmi olyan világosan megmondva nincs, mint az Ige praexistentiája): ott Méliusz és társai éppoly verhetetlenek voltak, mint amenyire telve voltak sebhető pontokkal ó-szövetségi „bizonyítékaik“.⁷²

Méliusz Péter, amikor a szentháromságtani és a krisztológiai ó-dogmát védelmezte, éppúgy tudta, mit csinál, amint tudta Kálvin János: *tudta, hogy magát a bibliai kereszténységet, az evangéliumi reformációt védelmezi.* Mély és teljes igazsággal mondja Barth: „*A kijelentés maga Isten! A keresztyén egyháznak kétszer kellett e felismerés győzelméért nagyméretű küzdelmet folytatnia. Először a negyedik században a szentháromságtani harcban, azaz a Jézus Krisztus és a Szentlélek lényegi istenségének elismeréséért. Amikor a dogma ezi elismerte, azt mondta ki: az egyház, éppen amikor a kijelentésben hiszen, Istenben hiszen s ennél fogva Istenben éppen azáltal hiszen, hogy a kijelentésben hiszen. Ez az, amit a mindenkori subordinatianus és modalista antitrinitáriusok sohasem értettek meg és sohasem fognak megérteni. Jó és szükséges volt, hogy az egyház nem engedte magát megtévesztetni az ő érveikkel. A második harcot ugyane felismerésért a XVI. században a szabad kegyelemről szóló reformátori tan folytatta. Arról volt szó, hogy a bűnös ember megigazulását olyan aktusként kell megérteni, amely aktusban az, amivel az ember megajándékoztatik, azonos magával az ajándékozóval... Istennek azzal a tettel, amelyben ő nekünk magát ajándékozza: Immánuel. Jézus Krisztus egyedül a mi megigazulásunk és az is marad örökké: ezért a megigazulás csak a benne való hit által lehet a miénk. Ez az, amit a középkori katolicizmus még nem értett meg s a protestáns modernizmus minden faja nagyon hamar elfelejtett. A reformátori megigazulásdogma akár lutheri, akár kálvini alakjában éppoly egyszerűen megmondja, mint a niceai dogma: *Isten maga a kijelentés tartalma*“.⁷³ És ezt a legmélyebb összefüggést az ó-dogma és a reformátori tan tartalma között a Barthéhoz hasonló világossággal ismerte fel már a töle egyébként annyira elütő szellemű s az antitrinitárius dogmakritikával, mint a „legóriásibb haladás lehetőségével“ határozottan rokonszenvező Harnack is: „Ha meggondoljuk, hogy éppen a legkitünőbb antitrinitá-*

⁷² Erre már Pokoly József is rámutatott. *Protestáns Szemle* 1898. 237–238. l. V. ö. u. o. 231. l.

⁷³ *Offenbarung, Kirche, Theologie.* München, 1934. 20–21. l.

riusoknak sejtelmük sem volt a Luther és a Zwingli hitfogalmáról⁷⁴ s hogy részben beérték a pusztá morálizmussal s észbeii felvilágosodással, akkor mégis azt kell megállapítanunk, hogy, ha irántuk a XVI. században türelemmel lettek volna, akkor ez valószínűleg az evangéliumi hit felbomlását vonta volna maga után, legközelebről éppen a kálvini befolyás területein. Kálvin az antitrinitarizmus ellen hozott drákói rendszabályaival nemcsak a maga egyházát oltalmazta meg, hanem a Luther hitét is.⁷⁵

Ugyanezt az érdemét Méliusznak is meg kell állapítanunk. Annak, hogy a magyarországi reformátori kereszténység nem került a hetvenes évek elejétől kezdve egy olyan végzetes és feltartóztathatatlan bomlási folyamatba, mint a lengyel, kétségtelenül külső és esetleges okai is voltak, mint pl. az erdélyi trónváltozás, meg a nyugatmagyarországi Habsburg-uralom. De a belső ellenállását a magyarországi reformátori kereszténységnek e bomlási folyamat első és nagyon hevesen fellépett tüneteivel szemben jórészt a Méliusz üdvös engesztelhetetlenségének és őt korán sírbavivő fáradhatatlan önemészti munkásságának lehet maig köszönni.

III.

Néhány másodrendü érintkezés, illetőleg eltérés Méliusz és Kálvin tana között.

(1. Creatianismus és traducianismus. — 2. „Descensus ad inferos“. — 3. A kisdetek hite. — 4. A poenitentia viszonya a hithez. — 5. Az örök élet kérdése. — 6. Függetlenség, befejezés.)

Ebben a záró fejezetben nem célunk a Méliusz tanításának minden további pontját rendszeresen megvizsgálni a Kálvinhoz való hasonlóság, illetőleg a tőle eltérés szempontjából, csak néhány kiemelkedőbb pontra akarunk még külön rámutatni, amelyek kivétel nélkül az eddig nyert eredményt erősítik meg: erős szellemrokonság mellett teljesen más teológiai szerkesztésmód, közvetlen hatás csak a legesekélyebb s teljes bizonyossággal akkor sem megállapítható mértékben.

⁷⁴ E tekintetben tipikus a Dávid Ferenc nyilatkozata is: „Luther az evangéliomnak csak valami részét nagy zűrzavarral tanította“ (Rövid Magyarázat 43. l.), amivel szemben nincs döntő jelentősége annak a ténynek, hogy ő maga még unitárius korában is hirdette egy darabig a reformátori megigazulástant (Pl. *Első része az prédikációknak*, Fol. 42.). Hirdette, de nem ez volt számára az „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“; nem az egész Evangélium volt, csak annak „valami része“. Következésképpen el is szakadt tőle később. L. Pokoly J. *Protestáns Szemle*, 1898.: 295—6. és 389. l. valamint Borbély István: *A mai unitárius hitelvek kialakulásának története*. Kolozsvár, 1925. 95., 102—103. l.

⁷⁵ *Lehrbuch der Dogmengeschichte*^A. III. 781. lap.

1. Creatianismus és traducianismus

A lélek eredetével kapcsolatban Méliusz fölveti az egyes lélek eredetének kérdését, amely a creatianus-traducianus ellentét folytán az ó- és a középkori teológiának elég sokat vitatott, pedig nyilván nem nagyon termékeny kérdése volt.

Szerinte az egyes újszülöttek lelkei sem a semmiből nem teremtetnek, sem traduxból (azaz, szőszerint, homlítható szőlőhajtásból, vagyis a szülők lelkének folytatásaként, kiágazásaként), nem alkotja őket Isten, hanem „totum hominem ex toto homine“: a gyermek testét a szülők testéből, a gyermek lelkét a szülők lelkéből, okos részéből (DH. b₄ v. ö. *Az Aran Tamas hamis es eretnece tevelgesinec... meg hamisítási...* Debr. 1562. R. M. K. I. 48, I₂). Tehát „ne mondd azt, hogy az emberi magból leszen a lélek, se azt ne mondd, hogy semmiből teremtetik, hanem hogy Isten csinállya és formállya az atyák és anyák által, bizony emberből, bizony embert adván és formálván... Állj meg ott, ne menj tovább...“ (U. o. 12 v. ö. DH. b₄: „hic altius non progredimur“). — Ugyanígy: *Az Sz. Jób könyvenek... fordítása*, Várad 1565. R. M. K. I. 58. G. és 13 levelek.)

E szerint Méliusz sem a creatianus, sem a traducianus megoldást nem vállalja. Érdekes, hogy mestere, Szegedi, a református teológusok többségével⁷⁶ — még csak nem is ingadozva, mint azok jórésze, hanem egészen határozottan — az előbbi mellé áll.⁷⁷ Szegedi ismeri azt a felfogást is, amelyet Méliusz vall a magáénak s amely szerinte Tertullianusnak, Apollinarisnak és a legtöbb nyugati teológusnak a nézete.⁷⁸ Szegedi is, éppúgy, mint Méliusz, ezt a — mintegy közvetítő — felfogást megkülönbözteti a traducianismustól, ez a megkülönböztetés azonban egyiküknél sem világos. Méliusz azzal, hogy ezt az álláspontot foglalta el, tulajdonképpen nem „megoldást“ akart adni — aminthogy bajosan is lehetne — ebben a kérdésben, hanem be akarta az útját vágni a további hiábavaló fürkészésnek. E tekintetben az Augustinus és a Melanchthon^{78/a} egészséges tartózkodásához hasonlít a magatartása, amíg pl. Luther és a későbbi lutheránus teológusok nagy több-

⁷⁶ Heppé H.: *Dogmatik des deutschen Protestantismus im XVI. Jhr.* Gotha, 1857. I. 411. l.

⁷⁷ L. C. 240. l.: „recepta sententia est animam ex nihilo creari...“

⁷⁸ Ezek „ut corpus ex corpore sit, animam ex anima parentum nasci putant.“ U. o. — Szegedi egyébként nem szabatosan teszi meg e nézet első fölvetőjéül Tertullianust, aki a határozott, stoikus eredetű traducianismust tanítja. Viszont Nyugaton a reformáció előtt nem a traducianismus, hanem a creatianismus volt az uralkodó felfogás, már Hieronymus óta. A Méliusztól annyiszor idézett Lombardus is elveti a tradicianismust. Augustinus azonban tartózkodott ítéletet mondani e kérdéstről („nec adhuc scio“). Aqu. Tamás óta az intellectiva anima-ra nézve a creatianismus, a sensitiva anima-ra nézve a traducianismus lesz általánossá. (Aner K.: *Mensch, dogmengeschichtlich. Die Religion in Geschichte und Gegenwart*²).

^{78/a} *Corpus Reformatorum*, XIII: 16–18. (Liber de Anima): „iuniores moneo, ut discernant ea, quae utcumque mentis humanae acie penetrari possunt, ab aliis, quae pervestigari non possunt.“

sége határozottan a traducianizmust képviselte,^{78/b)} amely fölé egyébként a Méliusz felfogása is szemlátomást hajlik.

Ugyanezen a tartózkodó állásponton van e kérdésben Kálvin is. Ezt az egész régi vitát „anxia disputatio“-nak nevezi és véleménye szerint „eo nos esse contentos oportet, Dominum, quas voluit humanae naturae collatas dotes, apud Adamum deposuisse. Ideo illum, quum acceptas perdidit, non tantum sibi perdidisse, sed nobis omnibus...“ (Inst. II. kv. I. fej. 7. §.). Nem is fejtegeti részletesebben ezt a kérdést sehol. Az Inst. I. könyve 15. fejezetének 5. §-ában azok ellen hadakozik, akik „putarunt animam traducem esse substantiae Dei, quasi aliqua immensae divinitatis portio in hominem fluxisset“. Ezzel a nézettel szemben hangoztatja: „Animas... quamvis illis insculpta est imago Dei, creatas esse non minus quam Angelos, certo statuendum est. Creatio autem non transfusio est, sed essentiae ex nihilo exordium“. Ennyiben Kálvin is inkább creatianusnak tekinthető, ámbár magában a creat.-traduc. vitában ő olyan határozottan állást, mint pl. a kimondottan creatianus, és a traducianizmust kemény szavakkal kárhóztató Beza,⁷⁹ sehol sem foglal.

Méliusznak tehát ennél a vitakérdésnél némileg a Kálvinéhoz hasonló, tartózkodó az álláspontja, ellenben egész nyilvánvalóan nem Kálvin a tanítója. Felfogása leginkább néhány XVI. századi német református teológuséval (Pezel és különösen Sohnius nézetével) van érdekes párhuzamban.⁸⁰

2. „Descensus ad inferos“

Az „infernai“ („inferna“, „inferi“) a Szentírásban Méliusz szerint a következő jelentésekkel bír: „fovea, sepulcrum, hiatus, perditio, tormentum; locus cruciatus, locus damnatorum — alias carcer“. (DH. i₂). „Descendere ad inferna“ ennél fogva jelenthet minden *ilyen* helyre és irányban való „alászállást“. Méliusz tudja, hogy Krisztusnak ad inferos descensus-át az atyák közül többen, így a Cyprianus-féle *Expositio Symboli* (mely azonban, mint azóta tudjuk, apokrif) egyszerűen eltemettetésre magyarázzák, azaz az „eltemetteté“ bővebb körülírásának tekintik. Magyarázzák aztán „pro doloribus mortis, aut cruciatibus aut poenis infinitis“. Bővebb kifejtése ennek „minden atyák“ szerinti ez: Krisztus, mint testileg halott, a sírban fekszik. Emberi lelke (anima) pedig, istensége lelkével (spiritus) egyesülve, elmegy a paradicsomba, a szentek lelkeihez, hogy azoknak prédikáljon, azután elmegy a pokolba is (carcer, locus tormentorum), s ott a gonoszoknak is prédikál. Ezt tanítják különben az Evangélisták is (!?). Erre — a megszokottnál is sokkal zavarosabb módon — szentírásbeli bizonyságokat is igyekszik

^{78/b)} Cremer—Kähler: *Seele, biblisch*. Realenzykl.³ 123—130. l. — V. ö. a Schneckenburgertől túlfinom fejtegetéseivel: *Vergleichende Darstellung* ... 1855. II. 185—187. lapok.

⁷⁹ *Epist. Theol. Lib. Unus*² 197. skk. l.

⁸⁰ L. Heppé i. m. I. 412. l. Sohnius szerint: „ex toto homine totus homo convenienter procreatur, nempe corpus ex corpore excitato, anima ex anima veluti accensa...“

felhozni. Majd megjegyzi, hogy mindezeket a limbusra értelmezni, pápista szemtelenség. Ezekhez hozzáteszi a következő érdekes, de némileg talányos megjegyzését: „Ita Patres haec exponunt, etiamsi superbi haec rideant. Paulus et David Ephes: 4. Psal: 22:69. Infinitas poenas, dolores mortis, iram Dei infinitam, significare descensum ad inferos, docent.“ (Az egészet l. DH. i₂—i₃). Valamivel világosabb — de csak annyiban, amennyiben egyeztetés nélkül illeszti egymás mellé az előbbieken zavarosan kifejezésre jutó kétféle felfogást — a Catechismus (Debr. 1562. R. M. K. I. 49.) következő helye: „*Szállo poklokra mint érted ezt?* Így: örökkévaló halált szenved, Isten kemény igazságának tüze alá veté magát, és az véghetetlen bűn solgyát megfizette. — *Más értelemmel nem mondhattuk-e?* Így mondhattuk, hogy Christus teste koporsóban betétezt, de lelke legelőször paradicsomba ment, az hívek lelkeihez. Ezeknek predikáltot az ő dolgairól, javairól. Az után pokolban, az az az kénnek helyére az tömlőzbe is ahol valának az hitetlenek lelke oda is elment, azoknak is prédikáltot az Christus lelke, és az Istenség. Szent Péter így szól. L. Pet. 3. Matt. 27., predikáltot pedig az két természet áldozattya erejével.“ (D₄—E₁).

Méliusznak ez a tanítása szintén helvét irányú. Zwingli és Judae Leó óta (lásd *Dévay Bíró Máttyás tanításai* című könyvem 166. s köv. lapjait) a helvét tanítók közt általánossá lett a descensusnak ilyenféle felfogása, amely mind a hagyományos közép- és ókoritól (az ördög hatalmának megtörése, a Krisztus eljövetele előtti szentek lelkeinek a „limbus patrum“-ból való kiemelése!), mind a luther-melanchthonitól (az ördög felett aratott végleges diadal!) eltér. Nevezetes, hogy a Méliusz e tárgyról való, távolról sem áttekinthető és nem világos tanításában, az egyszerű eltemetés s a szenteknek és a kárhozottaknak való „prédikálás“ elemeivel kapcsolódnak a Krisztusnak Isten végtelen haragja alatt való pokoli kínszenvedéseire vonatkozó (nem több, mint) célzások is, amelyekben, különösen ha világosabbak és részletesebbek, esetleg kálvini hatást lehetne felismernünk; tudjuk azonban, hogy ez a gondolat elvértve a lutheránizmusban (Aepinus), sőt a régiségben is — mint maga Méliusz szintén hangoztatja — előfordult.⁸¹ A Méliusz hivatkozta igék közül: Efész. 4:9—10 (?), Zsolt. 22:2 (?), Zsolt. 69:1—17 (?). csak a középsővel találkozunk Kálvinnak a descensus Christi-ről írt nevezetes fejtegetésében (Inst. II. kv. 16. f. 8—12. §§.), ahol viszont Kálvin a Zak. 9:11-nek az alvilágra való magyarázását határozottan elveti, amíg Méliusz éppen ezen az elvetett módon magyarázza e helyt ezt az igét („Cum autem dicitur. Eduxisti vincetos de lacu: Significat aeternam captivitatem, mortem et condemnationem omnium, ut Zach: 9.“ DH. i₂). Nemcsak Kálvintól, de Bullingertől is eltér Méliusz azzal a tanításával, hogy Krisztus „Spiritu et anima... coniuncta et unita“ ment el prédikálni a szentek és a kárhozottak lelkeihez. „Nam concludere — úgymond Kálvin — in carcere mortuorum animas puerile est: Christi autem animam illuc descendere ut eas manumitteret, quid opus

⁸¹ Az idevonatkozó nézetek nagy tarkaságára s egyáltalán nem hitvalóságilag való megoszlására l. Heppé i. m. II. 115. skk. és 177. l.

fuit? Libenter equidem fateor, Christum ipsis illuxisse virtute sui Spiritus“ I. h. 9. §.). És Bullinger szerint: „Equidem nobis quoque indies nunciatur Christus, imo ad nos descendit Christus, interim nemo putat vel corpus, vel animam illius descendere, spiritu enim descendit, spiritu et virtute nobis adest: ita et ad inferos, id est mortuos quondam descendit“ — de ehhez érdekesen hozzászói, mintha csak a Méliusz-féle felfogásnak akarna engedményt adni: „Caeterum si quis omnino contendat etiam animam Christi ad patres descendisse sanctos, non magnopere... reclamabimus“. (In Epist. Apost. Can. VII. Commentar. Tig. 1544. b₄₃ V. ö. Compendium Relig. Christ. 75.lap). Szegedi viszont a Descensus fejtegetését egészen feltűnően kihagyja nagy művéből a megfelelő helyen, (106—107. l.) s egyebütt sem foglalkozik a L. C-ben vele. Nem lehetetlen, hogy a Szegedi mindig világos fejtegetéseinek e helyt elmaradása okozta, hogy Méliusznak idevonatkozó tanítása a szokottnál is homályosabbá és szétesőbbé vált. Sajátos teológiai gyámoltalanságának — amely nem elvtelenségben, hanem akkor nyilatkozik meg, amikor egy elvet egy részletkérdésben alkalmazni kellene — ez az egyik legszembeszökőbb konkrét esete s egyúttal a legszemléletesebb példák egyike arra is, hogy Kálvint alaposan egyáltalán nem ismerte.

3. A kisdedek hite

Rendes körülmények között Isten a hitet a prédikálás útján formálja Méliusz bibliai tanítása szerint. Van azonban erre Istennek rendkívüli útja is: amikor a Szentlélek kizárólag csak „ex interno auditu, in arcana schola“ ébreszti a választottakban a hitet, mint pl. a csecsemőkben vagy másokban, akik nem hallhatták a „külső ígét“. „Noha külső hallásból nem hiszen a kis gyermek, de az választott új frigybe kötött kicsinek, kik az Úrnak kedvesek, hisznek, Krisztus mongya....“ (Cat. F₂). Így értsük azoknak hitét is, akik a Krisztusban már az ő eljövetele és rendes prédikáltatása előtt hittek: ezeknek a szenteknek, választottaknak a cselekedeteit is csak azért dicséri az Írás, mert azok ebből a rejtett hitből fakadtak. Itt hivatkozik Méliusz egy csomó patrisztikai tekintély mellett a Lombardus 4. könyvének 4. disztinkciójára, ahol azonban (lyoni 1618-i kiadás IV. kv. 17. s köv. l.) az itt tárgyalt dolgokról éppenséggel nincs szó, illetőleg amennyiben van, éppen ellenkezőleg van, mint Méliusznál, minthogy Lombardus a kisdedek hitét egyáltalában nem hajlandó elismerni. („Nec tantum valet fides aliena parvulo, quantum propria adulto“ „... parvuli, qui sine baptismo moriuntur, infidelibus ascribuntur numero. .“ I. h. 24. l.).⁸²

⁸² Bullinger: *Comp. Rel. Christ. Lib. VI. 82. l. (L₂)* szintén elismeri, hogy Isten „posset absque omnibus mediis nos salvos facere, et fidem interna atque admiranda ratione hominibus inserere, absque praedicatione et auditu verbi sui...“ de hozzászói: „non tamen ita agere convenit.“ Ez is mutatja a Beza és Méliusz predestinacionizmusának erős fokozati különbségét. Érdekes, hogy mindketten hivatkoznak a Csel. 9-re (Pál megterése), de Méliusz éppen az „arcana schola“-t, Isten rendkívüli útjait, akarja a Pál történetével is szemléltetni, míg ellenben Beza azt emeli ki, hogy Isten Pálhoz is elküldötte Anániást, éppúgy, mint Cornéliushoz Pétert!

Méliusz itt, a kisdedeknek adott „semen fidei“ kérdésében nyilvánvalólag Szegedihez csatlakozik (L. C. 271. l.)^{83/a)} s nem vesz tudomást a Kálvin ebbeli óvatos álláspontjáról, aki az anabaptistákkal szemben (Inst. IV. 16. f. 19. §.) fölveti ugyan azt az alázatosságra intő kérdést, hogy vajjon miért nem adhatna Isten már a csecsemőknek is egy parányi szikrát ugyanabból a világosságból, amelynek teljességével majd egykor el fogja őket árasztani (kivált ha előbb veszi ki őket a testnek börtönéből, mint a tudatlanságnak sötétjéből!), — ámde bölcsen hozzáteszi: „*Non quod eadem esse fide praeditos temere affirmare velim, quam in nobis experimur, aut omnino habere notitiam fidei similem (quod in suspenso relinquere malo)...*“ Igaz, hogy az első *Institutió*ban még tanítja a kisdedek hitét Kálvin^{83/b)}, de már ott is bizonyos fenntartással: „*Nam si ex his, quos in eiusmodi aetate ab hac mortali vita revocat Dominus, regni coelestis aliquos haereditas facit, aeterna autem beatitudo in Dei cognitione sita est, cur non illis hic gustum aliquem et primitias dare possit eius boni, quo abunde olim pleneque fruentur? Cur non per speculum et in aenigmate ab iis videri possit, a quibus facie ad faciem spectabitur? Id si assequi non possumus, cogitemus quam magnifica sint opera eius omnia et quam eius consilia sint abstrusa sensibus nostris.*“ (Opera selecta I. 135. l.). Kálvinnak ezek a fejtegetései tehát megint csak körülbelül ismeretlenek voltak ma gyar szellemrokona előtt, akinek a kisdedek hite dolgában semmi legkisebb aggálya sincs.

4. A poenitentia viszonya a hithez

Ha Istenhez igazán megtérünk kárhozatra méltó bűneinkből, — tanítja Méliusz, — bekövetkezik az igazi bűnbánat és megtérés, a poenitentia. Ezt Isten kegyelme a Szentlélek által a hitnek útján támasztja a választottak szívében. A poenitentia létrehozója tehát, mint eszköz, a hit, természetesen az Igével. Célja pedig a választottak „nova oboedientia“-ja: vagyis az újjászületett ember szabadon engedelmes élete, amely egyfelől létrejő a magunk megöklése, a világ megtagadása által, másfelől az új szív nyérése, akarunk meggyógyulása által („mortificatione... vivificatione.“ DH. K₄ ugyanígy *Az két Sámuel... könyveinek... fordítása*. D. 1565. R. M. K. I. 55. C₂). Vagyis a poenitentia nem más, mint „igaz Istenhez való megtérés ki leszen az ige és hit által szent lélektől Krisztusért atyai kegyelemből a mi bűneinknek ő természetünknek, érdemünknek, igasságunknak kű szívünknek elrontásával: Krisztus javainak mi bennünk való megelesztésével, új szívnek, léleknek teremtésével, hogy új életbe élhessünk.“ (Cat. F₂ skk.).

A poenitentiában az első a hit. Ezt követi, mint effectus, a contritio, confessio, nova oboedientia. Ugyanis ami nem a hitből jó, az bűn. Tévednek tehát mindazok, akik a contritiot elébe teszik a hitnek, „effectum suae causae“. (DH. K₄). „Non contritio facit fidem, sed

^{83/a)} Akinél ez viszont körülbelül luther—melanchthoni hatás. V. ö. pl. Elert: *Morphologie des Luthertums*, I. 261. l.

^{83/b)} V. ö. Scheibe M.: *Calvins Prädestinationslehre*, Halle, 1897. 10. és 20. l., és Beckmann J.: *Vom Sakrament bei Calvin*, Tübingen, 1926. 97. l.

ipsa fides pater et mater, gignit poenitentiam, novam voluntatem, assensum.“ (*Refutatio confessionis...* Debr. 1564. R. M. K. II. 90. H₄—H₅). Az olyan bűnbánat, amely nem igaz hitből fakad, hamis, színes: ilyen a pápistáké „et aliorum mercenariorum“. „Fides ergo poenitentiae causa, principium est, non pars aut effectus sequens“. (DH. L.) „Nem a penitentiából, nem a terelemesség után lehet az hit, hanem még a penitentiát is, contritiót a Szent Lélek az hitből formállya... kárhozat, bűn, ammely contritio poenitentia, hitből nincs.“ (Cat. u. o.).

Méliusznak a poenitentiáról szóló ez a tanítása *határozott szembehelyezkedés a lutheri irány idevonatkozó felfogásával*, amely — elsősorban a Melanchthon fogalmazásában — a poenitentiát két, később három részre osztotta: contritio, fides (+nova oboedientia). Ez a felfogás viszont abban az elgondolásban gyökerezik, amely szerint a poenitentia a törvénytől elretentett, bűnei tudatára és leendő büntetése rettenetes voltára ráébresztett emberi lélek összetöröttségével kezdődik: azután jön hozzá, az ágostai hitvallás szerint „fides quae concipitur ex evangelio seu absoluteione et credit propter Christum remitti peccata“, — ebből a hitből pedig származnak a jócselekedetek, az új élet (v. ö. Aug. Conf. artic. XII. és Apol. artic. XII. [V.]; Corp. Ref. XXI: 877. skk. és 886. s.köv. l.). Ezzel az elgondolással szemben Kálvin mutatott rá nagyon határozottan arra, hogy az igazi poenitentia csak a hitből származhatik és „quibus videtur fidem potius praecedere poenitentia quam ab ipsa manare vel proferri, tanquam fructus ab arbore, nunquam vis eius fuit cognita et nimium levi argumento ad id sentiendum moventur“ (Inst. III. kv. 3. fej. 1. §.). Kálvin tehát a törvénytől megretent lélek összetörését önmagában sem poenitentiának, sem az igaz poenitentia kezdő alkotórészének nem hajlandó elismerni; szerinte a poenitentia nem lehet kevesebb, mint „vera ad Deum vitae nostrae conversio, a sincero serioque Dei timore [amihez tehát élő hit kell!] profecta, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione, et spiritus vivificatione constet“. (U. o. 5. §.) Méliusz itt nyilvánvalólag a Kálvin felfogásához csatlakozik, a Kálvin fentebb idézett *Institutio*-beli meghatározása és a Méliusz kátéjában a poenitentiáról adott meghatározás egyenesen feltűnő egyezést mutat (a Kálvin 1545-i genfi kátéjában olvasható meghatározás formailag kissé eltérő, a conversio szó nem fordul elő benne, l. E. F. K. Müller: *Bekennnisschriften*, 128. l.).⁸⁴ Méliusz ebben a tekintetben első mesterénél, Szegedinél közelébb kerül Kálvinhoz. Szegedi ugyan a poenitentia lényegével és elemzésével foglalkozó I—III. „Tabula“-ja közül a 2. elsöben egészben véve a Kálvin szellemében határozza meg a poenitentiát („mutatio vitae, quae suscipitur a voluntate cum summo dolore de admissis peccatis, ex fide, ad honorem Dei

⁸⁴ Nem szabad ugyan elfelejtenünk, hogy a conversio szót egyénileg Melanchthon is jobban szerette a poenitentiánál s a „contritio+fides“-képlet csak 1531 után foglalja el nála szilárd helyét; azelőtt inkább a „mortificatio (contritio)+vivificatio“-képletet használta (L. Engelland: *Melanchthon*, 288—298. l.), de itt aligha tehető fel, hogy Méliusz az ifjú Melanchthont akarta volna kijátszani az idősebbel szemben, sokkal valószínűbb a kálvini hatás, közvetlen vagy (talán inkább) közvetett forrásból.

et propriam salutem consequendam“ és „resipiscentia qua peccator relicta delinquendi stultitia, ad se redit, ac pristinam animi sententiam ad melius mutat“ L. C. 277—278. l.) és azt is külön kiemelve hangoztatja, hogy „fides non pars est poenitentiae, sed principium et inchoatio quaedam illius: poenitentia vero consequens, ut effectum adiunctum“ (U. o. 278. l.). De már a III. Tabulában Szegedi alig érthető laza eklekticizmussal, egészen nyugodtan adja a lutheránizmusban már akkor hagyományossá lett melanchthoni meghatározást („est enim perterrefieri agnito peccato, et rursus erigi per fidem“) és ennek következtében, az egy lappal előbb mondottakat forma szerint lerontva, két részét különbözteti meg a poenitentiának: — a contritiót és a fidedest! (279. l.). Méliusz ezzel szemben — e kérdésnél egyébként sem véve át Szegedi formalizmusát, amit pedig, mint láttuk, igen sokszor megtesz — teljes határozottsággal és minden ingadozás nélkül hirdeti a poenitentiáról lényegében a kálvini tant, mégpedig, amint a *Refutatio* bizonyítja, éppen a lutheránizmusnak egy olyan kimondott képviselőjével szemben is, aminő Hebler Mátyás volt.⁸⁵ Szerencsésnek mondható, hogy a Kálvinhoz közvetlenül — mint láttuk — nem igen kapcsolódó magyar reformátor éppen ezen a ponton nyert tőle erővel teljes hatást, ahol nyilvánvalóan az evangéliumi predestináciánizmus egyik legfontosabb következményét kellett levonni: azt nevezetesen, hogy a bűnös ember Istenhez térése a legelső pillanattól fogva Isten kegyelmének ajándéka és Szent Lelkének műve, mint ilyen pedig csak hitből fakadhat; a hit nélküli, pusztán megrettenésen alapuló contritio-poenitentiának nincs értéke Isten előtt, amit egyébként Luther is elismert, mondván, hogy Evangélium és hit nélkül minden poenitentia csak „Kainsbusse“; azonban különösen későbbi időszakában, pedagógiai szempontból szükségesnek tartotta hangsúlyozni — Melanchthon persze még inkább — egy, az igazi evangéliumi metanoiát megelőző, a törvény által létrehozott elrettentő, mortificatio-poenitentia szükségét. Ehhez járult aztán náluk a középkori tanhagyomány erősebb hatása is, mint amilyen Kálvinnál észlelhető.

5. Az örökélet kérdése

Méliusz eschatológiájának egyebekben semmiféle különösen figyelemreméltó vonása nincs, — az általános biblikus-reformátori gondolatkörben mozog, — egy kérdésnek azonban feltűnően nagy figyelmet szentelt, holott az, mint az eschatológiával kapcsolatos kérdések általában, nem tartozott a kor elsörendű teológiai vitakérdései közé. Ez a kérdés azt fejtegeti, vajjon a választottak és idvezültek lelkei a testi halál után rögtön az örök üdvösség teljességébe jutnak-e, vagy pedig csak annak bizonyos, — hogy így mondjuk, — másvilági pítvarába.

⁸⁵ A poenitentia kérdésére nézve l. Koestlin J. cikkét (Busse) Realenzkyl.³ 3. köt. 588. skk., Elert: *Morphologie*, I. 46—47. l. és 130. l. Heppé i. m. II. 368—374. lapokon részletesen kimutatja, hogy ez a kálvini tan lett általában a református tanná a bűnbánat s a hit viszonyát illetőleg. — Göhler: *Calvins Lehre von der Heiligung*, München, 1934. 29—30. l. fontos szövegek alapján arra figyelmeztet, hogy a hit és a bűnbánat viszonya Kálvinnal nem idői egymásutánnak értendő! „Die Vorordnung des Glaubens dient nur der Aufrihtung des sachlichen Prius der Gnade.“

Amint a kegyesek és az istentelenek már az Isten örök végzése szerint el vannak egymástól választva, azonképpen, — úgymond Méliusz, — a halál után is „in duplici receptaculo“ vannak. A kegyesek lelkei vannak az Ábrahám kebelében, a paradicsomban, a Krisztus oltára alatt, az enyhület, az üdülés helyén („in refrigerio“), azaz: „in parte aeternae vitae“. Tehát még nincsenek a teljes örök életben, mert még hittel reménylik és várják a boldog feltámadást, az örök élet tökéletességét, ahol azután a hit és a reménység meg fog szűnni, hogy csak a szeretet maradjon meg. A feltámadásig ugyanis Krisztus még mindig viseli közbenjáró, főpapi tisztét; csak a feltámadás után adja át az uralmat az Atyának, hogy akkor aztán közbenjárói tiszte megszűnjék és Isten legyen minden mindenkben. Tehát — következteti Méliusz erősen elvont, de egészen logikus teológizálással —: „Ut Christus sua organa quibus iustificat, verbum et sacramentum non deponet [a visszajövetelig t. i.], ita nec electorum organa, fides, spes, appraehendentis Dei organa, verbum et promissiones cessabunt“. (DH. k₄ v. ö. q₂ is.). Viszont az istentelenek lelkei „in carcere, et in parte inferni, et tormenti aeterni“ vannak. (U. o. l. v. ö. M₃—M₄ is.)

Különbőség van ennél fogva a teljes mennyország és a paradicsom között, amely utóbbi „a szentek ágyas háza, thalamussa“ (Sám. Foi. 168 = Ee₆). „A mennyországban láttyuk az Isten javait, színről-színre kezünkben leszen [?], hát ott nem kell az hit. Itt a paradicsomba is a lelkek, az ítélet napig hittel élék a jókat, nem színről-színre.“ (M. P. Pp₂—Pp₃). „Akkor telünk bé, akkor eszünk eleget, mikor feltámadunk, addig mind eszük az élő kenyért, isszuk az élő vizet... Nevekedünk a Krisztus jószágiban mind az ítéletig, a lelkek is nőnek paradicsomba... Akkor elégedünk, akkor állapotunk meg, mikor testestül lelkestül az örök életbe bemegyünk... Hát ne siess mindjárt a tökéletes megállapodott üdöre és dicsőségre bévinni a lelkeket, ha még akkor elégszel meg, mikor Krisztus el jű az ítéletre...“ (V. P. 242 = k₃).

Egy bizonyos másvilági középállapot van tehát a boldogok lelkei számára a testből való kiköltözésük és az örök élet teljessége között, de ez semmiesetre sem lehet a pápisták purgatóriuma. „Caret enim scripturae veritate, et contrarium gratiae Dei, Christi merito est.“ (DH. M₃).

Maga az örök élet „aeterna fruitio, beatitudo et cognitio vera Dei“ (DH. I₃): Isten ingyen ajándéka választottai számára. Helyét a Szentírás nem köti „in unum certum angulum terrae aut coeli, ut nugantur Sophistae de Empyreo, aqueo, tertio coelo“. (U. o. r₂). Igazában nem is valami „locus abditus“, „substantia“, hanem „qualitas, cognitio Dei et Christi, hoc est, conformitas cum Deo...“, amikor Isten lesz minden mindenkben és mi őt színről-színre látjuk. Tehát az örök élet közvetlen mennyei részesedés az Isten „virtus“-aiban, Isten képének teljes felöltözése, dicsőségére való átférfalódás. Igaz, hogy nyomban azután mégis csak azt mondja: „Locus vitae aeternae erit habitatio Dei cum electis in sancta civitate, de caelo descendente...“ (Ref. C₈).

Méliusz tehát az örök élet első, előkészítő fokához nyilván helyi képzeteket fűz, amíg a valódi örökéletet épp ezektől a helyi képzetek-

től óhajtja megtisztítani, hogyha ez nem sikerül is neki tökéletesen, amint látjuk. Ezt a halál utáni üdvélet két fokára vonatkozó álláspontját Méliusz az ellenkező felfogás vitatóival, köztük Sztárai Mihállyal szemben, akiket „psychomakaristáknak“ nevezett (D. L. H. Kiss Á. 506.) s akiket értett talán „a lélek helye tántorgató felfútt hólyagok“-on is (M. P. Dddd) hevesen védelmezte: „hamissan gonoszul mongyák valakik a feltámadás előtt a lelkünket az örök élet fiúság birásába akarják vinni. Im itt szent Pál azt mongya, hogy reménységgel idvözülünk, mikor a feltámadás leszen, akkor láttyuk színről-színre... Valahol az hit, a reménység megmarad, nincs még ott jelen látható képpen a jószág, a szentek lelke, várják reménységgel az oltár alatt a szabadulást, kiáltanak az ő tárházokból... Az atyák el nem vették ezt a fiúság örökét valósággal, hanem csak hittel. Az hit a reménység csak első sengéjét veszi a jóknak. Hát még nincsenek az örök élet valójába. Látod te Sztárai és többen, hogy jobb értelme vagyon a teremtött állatnak erről. Mert a teremtött állat várja, reményli, hogy Isten a fiak lelkét megszabadítva valóba, be vigye az örök életbe. De valamíg a világ él, áll, el nem romol, mind addig sem lesznek a lelkek az örök élet bírásába, míg az hit a reménység áll. Az hit természeti ellen szólának az agyafurt fráterek. Nem értik micsoda a hit...“ (M. P. Pp₂—Pp₃; ugyanez részletesebben bibliai indokolással D. L. H. Kiss Á. 506. skk. és D. M. H. Kiss Á. 543. skk.). „Hazudnak a Cornetus Doctorok, [„Cornutus“ volna olvasandó?], a kik az lölköket az itélet előtt mindgyárást be viszik az életre, mert nem értik, mi legyen az örök élet, Paradicsomnak, nyugodalomnak híja az írás, ezt az oltár allyát. Mert Christus markába kezébe tartatunk mind itt, mint Paradicsomba, ő fei támaszt a Credo szerint, az után be viszen az életre...“ (Jel. Aa, ad 6:9.).

Sztárai ellen e tárgyról vitairatot is bocsátott ki Méliusz.⁸⁰ A csak

⁸⁰ Erről a magyar nemzeti múzeumi Apponyi-könyvtárban őrzött töredékről I. Trócsányi Zoltán: *Egy XVI. századbeli nyomtatványtöredék*. Akadémiai Értesítő, 1914. 153—157. l és Zoványi Jenő *Protestáns Szemle*, 1917. 622. skk. l, valamint *A reformáció Magyarországon*, 1922. 433. lap. — Zoványinak föltétlenül igazat kell adnunk abban, hogy ez a töredék semmiképpen nem lehet Méliusznak eddig ismeretlen irata, *A halál könyve*. Arra nézve ellenben szerintem semmi okunk nincs a kételkedésre, hogy vajjon a töredék szerzője egyáltalában Méliusz-é. Az egyébiránt nemesak evvel a vitakérdéssel, hanem „a váltáság árrával“ (antilytron) is foglalkozó töredék gondolatmenetében, fejtegető, vitatkozó, idéző és hivatkozó módszerében, stílusában és nyelvében egyaránt jellegzetesen méliuszi irat. A legnagyobb valószínűséggel ez lehetett az *A lélek könyve*, amelyre Méliusz a Jel. két helyén is így hivatkozik: „Szóltam erről... a Lélekről való könyvbe“ (K₁ ad 2:7) és „Szóltam erről... a lélekrül való könyvbe“ (Aaaa). Ugyane műve két helyén „A halál könyvét“ is említi (K₁ és Bbbb), amattól világosan megkülönböztetve, más tárgyak kapcsán. Mint erre (egy máskülönben sok kérdőjellel ellátható cikkben Irodalomtörténeti Közlemények, 1926. 114. l.) Tóth János is rámutatott, bár a Jel. két fentebb idézett helye közül csak az utóbbit hozva fel, „A lélek könyve“ minden bizonnyal „A halál könyvétől“ különböző, önálló mű lehetett s azt a feltevést, míg kétségbevonhatatlan ellenkező tények meg nem döntik, alig lehet elutasítani, hogy a nemzeti múzeumi töredékben „A lélek könyvével“ van dolgunk.

töredékben ismert mű a fentebb már ismertetett gondolatokat szent-írásbizonyítékokkal gondosan megtámogatja, sok elméjével s néhol igen talpraesetten védelmezi, az ellenkező álláspontot is bőven és elég tárgyilagosan vázolván. Elfogult egyoldalúságtól természetesen nem mentes a sokszor igen heveshangú fejtegetés, amely egy helyt annyira megy a saját álláspontja erőltetésében, hogy még Bullingert is maga mellett idézi tanunak, illetőleg kétségbevonja az ellenfélnek azt a jogát, hogy ő hivatkozhassek Bullingerre. „IX. ellenvetés: Nám Bullingerus mongya, hogy nem alusznak a lelkek, purgatóriumba sem vitetnek, sem nem búdosnak itt az elő égbe, hanem mennyországban vitetnek. Decad. 4. Ser. 10. fol. 260. 262. — Felelet: Igaz nem búdosnak, sem alusznak, sem purgatóriumban ki nincs, csak a pápák hazutták, nem alusznak, hanem hisznek, vigyáznak, Istent dicsérik, nem alhatnak is, mert nincs arra természetek, s az égbe mennek, ott vannak, de csak hittel, rész szerint. Soha nem mongya azt sem Bullinger sem senki, hogy színről-színre, tökéletességgel az örök életben volnának. Hanem azt mongya, hogy várják a feltámadást, a boldogságot, a test feltámadását, Krisztus oltalmába nyugosznak, kiáltanak és kérnek bosszú-állást. Hamissan érti azért Sztárai Mihály itt egyebütt is efféle írást. Ha Ebr. 11. megolvassnája Bullingert, ott meg tanulhatnája. Avagy Phil. 1. Co. 13.“ — Meg kell állapítanunk, hogy Méliusz itt Bullingert erőszakosan foglalja le a maga tanujául, (a predestináció kérdésében Bezával tesz így). Bullinger ugyanis éppen a *Sermonum Decades* idézett lapjain is (ugyan nem a 4., hanem az 5. Decas-ban, Zürich, 1552. 262. levél), de egyéb műveiben is nagyon világosan és részletesen kifejti azt az álláspontját (mely a II. Helvét Hitvallás XXVI. fejezetéből is közismert), hogy a lelkek „*a morte corporea protinus et in puncto vel in coelos deportari, vel demergi in tartara*“, és „*ratione verae fidei sequitur, animas quam primum corpore liberatae fuerint, aeternam felicitatem adipisci...*“ (Comp. Rel. Christ. 81. és 137. skk. 1.). Ezt bizony semmiféle bizonyító mesterséggel nem lehet a Méliusz álláspontja mellett felhozni: a Bullingerre való hivatkozásban szemlátomást Sztáraiéknak volt igazuk. (Bullinger minden idevonatkozó fejtegetéséből nyilván látszik, hogy a rögtöni, teljes Krisztushoz jutás hangsúlyozását egyfelől a purgatórium, másfelől az anabaptista lélekaluvás, illetőleg lélekhalál tanával szemben való polémikus állásfoglalás indokolja nála, s mihelyt ez az állásfoglalás szilárdul biztosítva van, az örök élet fokozatainak feszegetését nem tartja szükségesnek).

Méliusz számára ennek a felfogásnak közvetlen forrása valószínűleg a Szegedi tanítása volt, akinél tömören kifejtve az egész tan megtalálható (L. C. 239. és 243. l.) s aki viszont ó-egyházi atyákon kívül Musculus és Vermigli Martyr Péter kommentárjainak egyes helyeire hivatkozik e tan erősségéül. Ugyanez a felfogása azonban erről a kérdésről Kálvinnak is (Inst. III. kv. XXV. f. 6. §. v. ö. már Psychopannychiájában passim, Zimmerli-féle kiadás *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus*. 13. Leipzig. 1932.), akinek tehát, mint az idézett helyeken bőven elolvasható, az volt Augustinusszal a véleménye: „*quendam esse animae profectum; qui non ad ultimam metam*

perveniat, usque ad diem iudicii“.⁸⁷ Kálvin azonban ebből nemesak vitakérdést nem csinál, hanem még bölcsen figyelmeztet is: „de intermedio earum [sc. animarum] statu curiosius inquirere neque fas est, neque expedit. Valde se torquent multi disputando quem locum occupant, et an caelesti gloria iam fruuntur necne. [Célzás a skolasztikára, többek közt Aquinói Tamásra is, S. th. III. suppl. qu. 69. art. 2.]. Atqui stultum et temerarium est de rebus incognitis altius inquirere quam Deus nobis scire permittat... De loco non minus inepta et inutilis est quaestio: quando scimus non eam esse animae dimensionem quam corporis...“ (I. h.). Ugyanúgy a Lukács 24:25-höz: „De loco paradisi curiose et argute disputandum non est, nobis sufficiat, quicumque fide insiti sunt in Christi corpus, esse eius vitae participes, atque ita post mortem beata et recta quiete frui, donec in solidum patefiat Christi adventu, perfecta coelestis vitae gloria“ (Idézi Beza, Ep. theol. lib. un. 348. l.). Nem valószínű tehát, hogy Méliusz egyenesen a Kálvin idevágó fejtegetéseinek hatása alatt lett volna a lelkek sajtóságos középállapota gondolatának elszánt védelmezőjévé; annál kevésbbé, mert viszont arról a tanról pedig, amely ellen Kálvin a Psychopannychiában hadakozik, t. i. az anabaptisták lélekalvási tanáról, önekik egy szava sincsen. A Psychopannychiát ugyan az előbb idézett töredék egy helyén említi (nem idézi!) — ez a kommentárokon és az említett egyetlen (de nem is föltétlenül tőle magától eredő) Institutio-hivatkozáson kívül az egyetlen műve Kálvinnak, amelyre Méliusz tudtommal *cím szerint* hivatkozik! — azonban Kálvin ez ifjúkori művének irodalmi és teológiai hatását a részletekben egyáltalán sehol nem lehet megállapítani nála. Egyebekben is, az azonos gondolati tartalom mellett, a Kálvin tanítása a lelkek középhelyéről (paradicsom, Ábrahám kebele), egészen másként van beállítva az ő tanegészsében s másként kifejtve és indokolva a részletekben, mint a Méliuszé: teljes tételszerűséggel és terjedelmesebben, polémikus élel sehol nem is fejtegeti ezt Kálvin, csak alkalmilag terjeszkedik rá ki. Az, hogy e tanban megegyeznek, még nem teszi Méliuszt kifejezetten Kálvin-követővé; a közvetlen hatás Szegeditől és Szegedi útján egyéb svájci teológusoktól eredhetett.

Már Károlyi Péter, aki 1575-ben megemlékezik a Méliusz és Sztárai közt e kérdéstről „nagy gyűlölettel és az szenteknek botránkozásokkal“ lefolyt „visszavonás“-ról, jól látta, hogy ez a vita meg lehetőszen meddő. „En nem ítélem, úgymond, hogy ez értelemben való külömbség olly nagy dolog legyen, hogy az atyafiúi szeretetet fel boncsa és ezért botránkozásal az Ecclesiában nagy háborúság indítassék“.⁸⁸

⁸⁷ Göhler A.: I. m. 60. l.

⁸⁸ Károlyi Péter: *Az halaltól, fel tamadasról*. (R. M. K. I. 116) Za. Nagyon bölcsen mondja: „Csodálatos az embernek elméje ez megromlott természetben, hogy azoknak vizsgálására, és azoknak tudakozásában felette nagy kívánsága vagy, mellyeket Isten el rejtett és mi nekünk ki nem jelentett; az kijelentett szükséges dolgokat pedig csak ingyen, illetni sem akarja“ (Zs).

Valóban így is van. Arról a Szentírás nyilván bizonyosságot tesz, hogy az üdvösség és az örök élet tökéletességébe csak a test föltámadása után jutunk; hogy viszont a boldog lelkek addig hol és milyen állapotban vannak, s az, ahol vannak, nevezhető-e már coelumnak, mennyországnak vagy nem, erről a kérdéstről nincs világos bibliai kijelentésünk, itt tehát a kegyesek nézetei szükségképpen mindig eltérők lesznek — közös keresztényi és bibliai alapon is — egymástól s az emberi „curiositas“ a kelletténél merészebben is érvényesülhet. Azokat, akik a várakozó és reménykedő középállapot létezését hangsúlyozták és igyekeztek többé-kevésbé helytálló bibliai érvekkel igazolni, valószínűleg az is vezette az állásfoglalásukban, hogy viszont Róma a középkor óta („Benedictus Deus“ bulla XII. Benedektől, 1336) dogmatikus kötelezéssel állapította meg a tisztítóútból kiszabadult lelkeknek már az utolsó ítélet előtt az Isten lényegének színről-színre való látásába és ez által élvezésébe s ennél fogva az örök életbe való eljutását („ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam... ante iudicium generale“. L. a Zimmerli-féle *Psychopannychia*-kiadást 88. l. jz. és 17. l. jz. — Kálvin ezzel ellentétben csak „fruitio promissae gloriae“-ről beszél „cum foelici laetitia“ és aeterna quies helyett „beata quies“-ről, s nyilván megmondja, hogy „omnia teneri suspensa, donec Christus apparere redemptor“. Inst. i. h. v. ö. *Psychopannychia* 60. l.: „Cuius [Dei] sensu [spiritus] interim fruitur, dum in spe beatae resurrectionis requiescit. Hanc requiem illi esse paradisum“. „Constat pacem eorum esse imperfectam.“ U. o. 45—46. l. stb. stb.). A római dogmatizált felfogást nem találta elég bibliai alappal bírónak a reformátor-teológusok egy része, bár határozottan nem hitvallási megoszlás szerint, mert a lutheránus Sztárai, mint láttuk, egyetértett e kérdésben a lényegileg a római állásponttal egyező, de maga mellett bibliailag is érvelni tudó Bullingerrel. Viszont Kálvin és Méliusz lényegileg ugyanazt vallották e kérdéstről, amit Luther,⁸⁹ aki a maga idevonatkozó megnyilatkozásaiban — bár a kérdés tételszerű kifejtésébe, mozgó érdek és elegendő bibliai bizonyosság híján sohasem bocsátkozik bele — szintén megkülönbözteti az Úrban meghalt boldogok boldogságában az utolsó ítélet előtti

A saját véleménye: a megholt szentek lelkei *azonnal* a Krisztushoz mennek, de boldogságuk még nem teljes, mert várják a testbeöltözést. Tehát van „közép állapot“ (Z₁). K. szerint is, de „az szenteknek lelkek nem búdosnak sem földi paradusba, sem fel az égbe, sem valami szurdékba, hanem, ugyanaz menyországba vadnak, holott az Jézus Krisztus vagyon“, ott azonban még „várják az több szenteknek öszve gyűjtéseket, és az ő testekkel egyetemben az megmondhatatlan dicsőségnek complementomát és beteljesítését tökéletesen“. Tehát „boldogságokat tökéletesnek nem mondhattuk“ (Z₁—A₂). Lényegileg a Bezáéval (l. alább) egyező, de a Kálvinéval sem mereven szembehelyezkedő felfogás, akikre mindakettőre, valamint egyéb „mostani időben való tudós emberekre“, úgyszintén Augustinusra hivatkozik is K. P.

⁸⁹ Hármójuk, valamint a ref. Musculus és a luth. Brenz e kérdésben való megegyezésére maga Méliusz is hivatkozik a töredékben!

előkészítő, várakozó és az utolsó ítélet utáni tökéletes fokot. (L. Köstlin: *Luthers Theologie*, II. köt. Stuttgart, 1901. 340. skk. 1.)⁹⁰

Méliuszról itt is, mint több más helyütt is, azt kell megállapítanunk, hogy bár a rábizott evangéliumi üzenet lényegét nem téveszti el szem elől, bizonyos másodrendű kérdésekre a kelleténél nagyobb súlyt vet, vitatkozó ösztönének és parancsoló hajlamának engedve. Am őt úgy kell vennünk, amint van, és úgy látnunk meg benne a XVI. századbeli magyar léleknek talán leghatalmasabb, de mindenesetre legszerezesebb kezű formálóját.⁹¹

⁹⁰ Melancthon, akire pedig Méliusz a töredékben szintén maga mellett hivatkozik, e kérdésre nem tér ki sem a *Loci Resurrectio*-fejezetében (CR. XXI. 524. skk. 925. skk.), sem a *Liber de Anima*-ban (CR. XIII. 172. skk.: De immortalitate animae humanae). — Karlstadt szintén vallott egy ilyen előkészítő túlvilági fokot, jellemzőleg egészen a tisztítóúthoz közelálló meghatározással. Barge: *A. B. v. Karlstadt* II. Leipzig, 1905. 8—9. lapok. V. ö. az Erbkam H. W.: *Geschichte der prot. Sekten im Z. A. der Reformation*, Hamburg—Gotha, 1848. című műve 241. skk. lapjain található bő idézetekkel.

⁹¹ Meg kell jegyeznünk, hogy e hangsúlyeltolásban Méliusz nem állott egyedül. Emlékeztetünk arra, hogy a XVI. század vallási és teológiai harcainak egy jókora része éppen ilyen másod- vagy még alsóbbrendű kérdések körül forog. A lélekaluvás tana különösen az anabaptista és egyéb szekták körében nagy elterjedettségnek örvendett (egyébként a keresztyénségben magában is ősrégi tan!) s az ellene való hadakozás szükségképpen idézett föl a lelkek másvilági állapotára vonatkozó egyéb kérdéseket is. Nem a Méliusz és a Sztárai bizarr egyéni hüperteológizmusa idézte tehát elő csupán ezt a vitát. A Beza egyik teológiai leveléből (*Rhutenorum et Lemovicum Ecclesiarum*, kelt Genf, 1566. dec. 8. — Ep. Theol. Lib. Un.² Ep: LXXXII) hitelesen tudjuk, hogy pontosan ugyanazon időben, amikor Méliuszék idehaza leghevesebben vitatták ezt a kérdést, a Rouergue- és Limousin-vidéki francia reformátusok között is felbukkant egy, Bezától meg nem nevezett, „turbator“ (kilétének eddig többirányú kutatással sem tudtam nyomára jönni), aki a szentek segítségül hívása, a purgatórium és a lélekaluvás tanai ellen küzdve, nyilván küzdelmének hatályosabbá tételére hirdette — pontosan ugyanazt, amit Méliusz, és tanításának igazoló tekintélyeül Kálvinra hivatkozott. Beza ezen fölháborodva, erőnek erejével bizonyítani igyekszik említett levelében, hogy Kálvin tanításai e „turbator“ állításai mellett nem aknázhatók ki. (Lehet, Bezát az a körülmény is gyanúval töltötte el az ismeretlen tanító iránt, hogy az anabaptista lélekaluvástan a harmincas évektől kezdve, mint tudjuk, elsősorban Franciaországban merült fel s az ismeretlennél is ennek hatásait sajdíthatta! V. ö. Müller K.: *Kirchengeschichte*, II. 2. Tüb. 1923. 119. l.). Ez a bizonyítás azonban Bezának nem sikerül: a Kálvin álláspontja határozottan más, mint az övé, mert Beza nyilvánvalóan a Bullinger—Sztárai-féle állásponton van, amikor azt tanítja, hogy „eorum, qui in fide Christi moriuntur animos statim cum Jesu Christo capite suo colligi in paradiso, id est in coelis, quo nomine locum illum in quem prior Christus ascendit et hoc universo mundo superiorem intelligimus, nihil amplius de illo scrutati, ibique iam nunc reipsa frui aeterna illa ineffabili beatitade, sed pro suo modulo, tantisper dum rursus corporibus suis adiuncti, perfectissime glorificentur.“ Itt legföljebb a végső szavakban („sed pro suo modulo...“ stb.) van engedmény téve a Kálvin—Méliusz-féle fokozati felfogásnak s Beza, amikor Kálvint az ismeretlen „turbator“-ral szemben ennek ellenére a maga pártjára vonta, nem kevesebb erőszakossággal járt el, mint Méliusz, amikor a Bullinger nézetéből akarta kiolvasni a magáét. — Pázmány is foglalkozik Kálvinnak idevonatkozó tanításaival s belső ellenkezést vél felfedezni köztük, t. i. az örökkévalóság dicsőségébe való fokozatos és rögtöni eljutást tanító nyilatkozatai egyképen vannak szerinte Kálvinnak. *Összes Munkái*, Magyar Sorozat II. Budapest, 1895. 761—762. l.

6. Függelék; befejezés

Méliusz teológiai politikájának és közgazdaságtanának a Kálvinétől eltérő, annál sokkalta konzervatívabb voltára *Szemponatok a magyar „kálvinizmus“ eredetének vizsgálatához* című dolgozatomban (Századok, 1934.) mutattam rá.

Itt kell még megjegyeznünk, hogy Méliusznak a bibliai kánonnal szemben elfoglalt álláspontja is fölöttébb különbözik a Kálvinétól. A Zsidókhoz írt levelet határozottan a Pálénak tartja, ellentétben a reformátori teológusok, elsősorban Luther, Melancthon és Kálvin uralkodó felfogásával (lehet, hogy a Szegedi és Bullinger hatása alatt, l. pl. a II. H. H. XI. XVI. fejezeteit, de főképpen az öt sok egyéb tekintetben is jellemző hagyománytiszteletből). A kánon tartalmára nézve bizonytalanságban van: amíg Kálvin már az 1559-i Confessio Gallicában (III. cikk) a ma is érvényes szabatos jegyzékét állítja föl,⁹² az apokryphusok teljes kizárásával, az ó- és újszövetség kánonikus iratainak, addig Méliusz nemcsak feltűnő pongyolással adja a DH-ban a maga kánonjegyzékét (pl. Judást kihagyja belőle, lehet, lutheránus hatásra, akinél ez az irat, a Héb., Jak., 2. Pét., 2. Ján. és Apokalypsisszal együtt a XVI. században sokáig állt apokrifusgyanú alatt s legfeljebb, mint „deutero-canonicus“ szerepelt⁹³), hanem a mellett következetlenül is; mert amíg a DH-ban (C₄) az apokrifusokat általában s egyes név szerint elsoroltakat különösképen is elvetendőeknek ítéli, — így a Tóbit könyvét is! — *másfelől maga is nem egyszer érvel és „bizonyít“ apokrifusokból vett idézetekkel vagy rájuk való, a helyet megjelölő utalásokkal.*⁹⁴ Így éppen Tóbitra hivatkozik magában a DH-ban is (C₂ C₃ H₃), azután nagyon sokszor, különösen a szentháromságtani vitában, Bárúkra⁹⁵ és másokra (a Jelenések-kommentárban Énókra is E). E miatt a II. gyulafehérvári hitvitán Dávid és Blandrata részéről nagyon kemény támadásban is részesül (*Brevis Enarratio Disp.* Alb. Gyulafehérvár, 1568. R. M. K. II. 111. L₄ T₂ Z, v. ö. Az egy ő magától... T₄); — bár Dávidéknak sem tiszta ebben a kérdésben az álláspontjuk, mert ők a *Brevis Enarratio*-ban még azt is kétségbevonják, hogy a Példabeszédek könyve kánonikus (D₄ N), viszont a Salamon Bölcseségéből maga Dávid is érvel (D₄ F₃), amit azonban Méliusztól, amikor ő is megtette, Blandrata rossz néven vett (X₂—X₃). Méliusz a Salamon Bölcsesége kánoni voltát Hieronymusra hivatkozva próbálta megvédeni, de ezért meg Dávid támadt rá, kimutatva, — helyesen — hogy Hieronymus Bárúkot teljesen elveti, a Sapiientiát pedig több más

⁹² Ritschl O.: *Dogmengesch. des Protestantismus.* I. Leipzig, 1908. 71. l.

⁹³ Heppe i. m. I. 229. 244. skk. 254. l. Ritschl i. m. I. 131. l.

⁹⁴ Néha Szegedi is, pl. 4. Esdrásból L. C. 571. lapon!

⁹⁵ Bárúkból különben ifjabb korában néhányszor Kálvin is idézett, bár kánonikus-voltát eleitől fogva kétségesnek látta, utóbb teljesen el is vetette. L. Warfield B.: *The literary history of Calvin's „Institutes“.* Presbyterian and Reformed Review, 1899 : 206. l. — Pl. Inst. 1536. Óp. Sel. I. 96. l. — Ugyanekkor még a Zsidókhoz írt levél szerzőségével szemben elfoglalt álláspontja is bizonytalan.

könyvvel együtt csak „ad plebis aedificationem, non ad auctoritatem dogmatum Ecclesiasticorum confirmandam“ valónak tartja (Z. — Dávid csak annyiban nem pontos, hogy a „Prologus Galeatus“-t emlegeti, mely azonban nem a Jeremiás- és a Salamon-fordítás, hanem a 4 libri Regnorum előszava).⁹⁶

*

Valamennyi fejtegetésünk summájaként majdnem szóról-szóra alkalmazhatjuk Méliuszra azt az ítéletet, amellyel Ritschl O. a magyar kapcsolatokkal is bírt és Szegedit, tehát közvetve alighanem Méliuszt is, nyilvánvalóan teológiai befolyásolt nagytevékenységű *Musculus Farkas* (1497—1563) teológiatörténeti értékét és helyét megállapítja: „Tanítása egy, a maga nemében elismerésreméltó, református jellegű átlagdogmatika, amely, éppúgy, mint már a Bucer teológiája is, közép-arányosa a wittenbergi reformátorok és a Zwingli nézeteinek, s Kálvintól, úgy látszik, még egyáltalában semmi jellegzetes hatást nem kapott“.⁹⁷ Méliusz Péter a szó történeti és teológiai értelmében még nem „kálvinista“ teológus, — egyes, közvetlenül vagy inkább közvetve hozzászivárgott kálvini hatások ellenére sem, — de erős-keményen református teológus, akiben a nagy Kálvin-utód Beza, minden jóindulatú kritikája mellett is, szívesen és méltán látta a maga szellem-rokonát és fegyvertársát. Bizonyára ugyanezzel az érzéssel nézett volna Méliuszra — ha egyáltalán a szemhatárába kerül vala, aminek eddig nyoma nincs — maga Kálvin is.



⁹⁶ Realenzkyl.³ I. 627. és 642. l. III. 39. l. (Schürer és Nestle cikkei).

⁹⁷ I. m. III. 250. l. — V. ö. u. o. 250—254. l. Aretius, Laski, Hyperius Kálvintól távolmaradását! Pedig ezek is mind erős református teológusok.

Tartalom:

Bevezetésül — — — — —	3
I. A Stancaro elleni harc — — — — —	6
(1. Stancaro tana. — 2. Kálvin Stancaro ellen. — 3. Méliusz Stancaro ellen. — 4. Stancaro és Dávidék.)	
II. A szentháromságtani küzdelem — — — — —	14
(1. Méliuszék és Kálvin tekintélye. — 2. Méliuszék engedékenysége a dogma terminusaiban. — 3. Méliusz spekulatív törekvései. — 4. A bibliai bizonyítás módszere. — 5. Bizonyítékok Kálvinnál és Méliusznál.)	
III. Néhány másodrendű érintkezés, illetőleg eltérés Méliusz és Kálvin tana között — — — — —	33
1. Creatianismus és traducianismus — — — — —	34
2. „Descensus ad inferos“ — — — — —	35
3. A kisdetek hite — — — — —	37
4. A poenitentia viszonya a hithez — — — — —	38
5. Az örökélet kérdése — — — — —	40
6. Függelék; befejezés — — — — —	47
