

AZ EREDENDŐ BŰN ÉS A SZABAD AKARAT VISZONYA IRENAEUSNÁL



KIRÁLY LEVENTE ZOLTÁN

A II. század második felében tevékenykedő lyoni egyházatya, Irenaeus sok szempontból tükrözi a kereszténység egy igen korai időszakát. Bár a Birodalom nyugati felében lett püspök, ő hagyományában a görög nyelvű kelethez kötődik, Kis-Ázsiához, ahol még személyesen hallgatta azt a Polükarposzt, aki János apostol tanítványa volt.¹ De Irenaeus korai abból a szempontból is, hogy jóval az ökumenikus zsinatok és a nagy teológiai tanrendszerek kiforrása előtt élt, s ezért is tanulságos vizsgálni, hogy a későbbi viták elemei hogyan jelennek meg műveiben, és hogy vajon alkotnak-e ezek nála egy egységes rendszert, vagy egymás mellett élő, különálló gondolatok-e.

Irenaeusnak két műve maradt fenn teljes terjedelemben, de egyik sem eredeti görög nyelven. Euszebeiosztól tudjuk eredeti görög címüket.² Az "Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως címűt (*Adversus haereses, AH*), mivel teljes terjedelmében csak latinul maradt fenn, ezért ezen a nyelven idézzük,³ melléhelyezve a magyar fordítást.⁴ Az "Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος címűt (*EPI*) magyarul idézzük, mivel ez csak örmény fordításban maradt fenn, ugyanakkor létezik az örményből készült (hipotetikus) kritikai görög retroversiónak magyar fordítása.⁵

¹ Enslin, Morton S.: Irenaeus: Mostly Prolegomena. In: *The Harvard Theological Review* 40, 1947, 148.

² *HE* V. 8. és 26.

³ Az alapul vett szövegkiadás: Irenaeus: *Contre les hérésies*. Édition critique par Adelin Rousseau et al., Paris, Cerf. Livre I.: 1979 (Sources Chrétiennes 263–264), Livre II.: 1982 (SC 293–294), Livre III.: 1974 (SC 210–211), Livre IV.: 1965 (SC 100a–b), Livre V.: 1969 (SC 152–153).

⁴ Saját fordításban, kivéve az *AH* IV. 37–39-t; ennek részleteit innen idézzük: Irenaeus, Lyoni: Az emberi autonómiáról a gnosztikusok ellen = *AH* IV. 37–39. Ford.: Bugár M. István. In: *Sors és szabadság: az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. u. II. századig*, bev. és szerk.: Bugár M. István, Budapest, Kairosz, 2006, 255–267.

⁵ Irenaeus: *Az apostoli ígéhirdetés feltárása* (az örmény kézirat több modern nyelvű fordításából ford. Németh László. In: *A II. századi apologéták, Ókeresztény Írók*, 8. kötet, szerk.: Vanyó László, Budapest, Szent István Társulat, 1984, 575–631.

Irenaeus kutatásánál a fő módszertani probléma az, hogy az egyházatya az AH-ben hatalmas korpuszt hagyott ránk, amely azonban meglehetősen rendszeretlen. Nem egy egyenes vonalvezetésű rendszeres teológiát írt, terminológiája is olykor ingadozik. A tankönyvek szükségszerűen torzítanak tanításán, de a monográfiák is nehezen kerülnek el, hogy általánosítsák szemléletének egy-egy olyan elemét, amely talán nem is olyan általános. Erre előadásomban is látunk példát.

Előadásom címe: Az eredendő bűn és a szabad akarat viszonya Irenaeusnál. Kezdjük ezeknek a fogalmak a definiálásával.

Az *eredendő bűn* definíciójában némi anakronizmust sejtet: definíciójához a pelagiánus vitát szeretném nagy vonalakban feleleveníteni, mely mintegy 150 évvel Irenaeus után zajlott. Azért van erre szükség, mert ekkor, Augustinus és Pelagius vitájában forrott ki az eredendő bűn tanítása úgy, hogy azt definíciónak nevezhetjük.

A PELAGIÁNUS VITA

A pelagianista álláspont szerint a Szentírás parancsai minden ember számára betarthatóak („posse peccare & posse non peccare”), hiszen Isten igazságos, és az embert felelősségre vonja – az üdvösség tehát nyilván úgy lehetséges, ha az embernek sikerül megtartania az isteni törvényt. Ennek értelmében minden ember olyan ártatlanul születik, amilyen Ádám volt a bűneset előtt, és nincs szülőktől átöröklődő vagy kezdettől fogva létező bűn.⁶

A vita *locus classicus* a Róm 5, 12kk:

<p>Διὰ τοῦτο ὡςπερ δι’ ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον</p>	<p>Ahogyon tehát egy ember által jött a bűn a világba, és a bűn által a halál, úgy minden emberre áterjedt a halál azáltal, hogy mindenki vétkezett.</p>
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ez a szakasz azonban csak arról beszél, hogy a bűn *egy ember által* jött a világba, és hogy a halál *minden emberre* áterjedt, de arról nem, hogy ez a folyamat pontosan mit is takart, hogyan is történt. A pelagiánus érvelés azt hangsúlyozza ebből a szakaszból, hogy „azáltal, hogy mindenki vétkezett” – vagyis Ádám bűne csupán annyit eredményezett, hogy minden utóda – mintegy *öt imitálva* – vétkezett, mégpedig szabad akaratával, felelőssége teljes tudatában. De – írja Pál néhány mondattal később – „ahogyon az egy ember engedetlensége által sokan lettek

⁶ Ld. pl. Bonner, G.: Pelagius/Pelagianischer Streit, *TRE*, vol. 26., 176–185.

bűnösökké, úgy az egynek engedelmissége által is sokan lettek igazakká.” (Róm 5, 19) Az ember feladata tehát az, hogy Ádám engedetlenségének imitációját, ezt a beidegződött rossz szokást egy másik imitációval – Krisztus engedelmisségének imitációjával – cserélje fel. Eszerint az értelmezés szerint a kegyelem nem más, mint Isten törvénye, amely megtanít minket arra, hogy mi az igaz út, illetve Jézus példája, aki „engedelmes volt mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2, 8), s akit imitálva elérhetjük a tökéletességet már ebben az életben.⁷

Ezzel szemben Augustinus azt próbálta bizonyítani, hogy a Szentírás parancsait az ember nem tudja maradéktalanul megtartani, noha ezért felelősségre vonható. Augustinus nem támadta a szabad akaratot (amelyet mind fiatalkori – *de libero arbitrio* –, mind időskori művében – *de civitate Dei* 5.10 – megvédett), hanem inkább az ember természetére hivatkozott, amely a bűneset óta szerinte annyira megromlott, hogy a jó kikerült az ember cselekvési lehetőségeinek köréből, így szabad akaratával már nem választhatja azt.⁸ A bűn öröklődésének alátámasztására Ágoston idézi az 1Kor 15, 22-t is (*in Adam omnes moriuntur*),⁹ de a Róm 5, 12-ben szereplő (az ἕφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον-nak megfelelő) *in quo omnes peccaverunt* kifejezésben az *in quo*-t is Ádámra érti, s ezzel erősíti meg, hogy a bűn nem pusztán imitáció révén, hanem az utódoknak való továbbadás (*propagatio*) által is terjed.¹⁰

Ez a korlátozott akarat persze mégsem igazán szabad, ha magától csak rossz és rossz között választhat. Kálvin – leegyszerűsítve – így foglalja össze Augustinus nézetét – ebben jól látszik a megfogalmazás kétarcúsága (Inst. II. 2. 4.):¹¹

<p>facultatem esse <i>rationis et voluntatis</i>, qua bonum eligitur gratia assistente: malum, ea desistente.</p>	<p>[a szabad akarat] az értelem és az akarat képessége választani a jót, ha a kegyelem támogatja, és a rosszat, ha a kegyelem magára hagyja.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Az eredendő bűnt viszont már Augustinushoz képest leegyszerűsítve definiálja (miután a Zsolt 51, 7-et idézte, Inst. II. 1. 5.):

⁷ Bruyn, M. de: *Pelagius' Commentary on Romans*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 94–95. (a Róm 5, 16-hoz), idézi: Bray, G. L. ed.: *Romans*, Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament Vol. 6, Downers Grove, InterVarsity Press, 2005, 141, 143.

⁸ *De peccatorum meritis et remissione* 1.9.9–1.12.15, *De Genesi ad litteram* 11.32.42, *De civitate Dei* 14.16–19.

⁹ *Ad Simplicianum* 1.2.16., 20.

¹⁰ *De pecc. mer. et rem.* 1.9.9

¹¹ Kálvin latin szövegét innen idézzük: Calvini *opera selecta*, eds.: Barth, P. – Niesel, W. vol. III, Monachii: In aedibus München, Chr. Kaiser, 1928. Magyar fordítás: Kálvin János: *Tanítás a keresztyén vallásra (1559). Rövidített formában*, ford.: Békési Andor, Budapest, Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1986.

<p>Omnis ergo qui ab impuro semine descendimus, <i>peccati contagione nascimur infecti</i>: immo, antequam lucem hanc vitae aspiciamus, sumus in Dei conspectu <i>foedati et inquinati</i>.</p>	<p>Így tehát mindnyájan, akik tisztátalan magból származunk, <i>a bűn ragályától megfertőzve születünk</i>, sőt mielőtt e földi élet világosságát meglátnánk, már <i>beszennyezettek és fertőzöttek</i> vagyunk Isten tekintete előtt.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

A spektrum két szélét így kijelölve (egyrésztől pelagianizmus, másrésztől Augustinus/Kálvin) tesszük fel a kérdést, amelyre előadásunkban választ keressünk: hol helyezkedik el Irenaeus ezen a tengelyen, illetve elhelyezhető-e egyáltalán?

IRENAEUS A SZABAD AKARATRÓL

A szabad akaratról Irenaeus egyértelműbben ír, mint az eredendő bűnről. Bemutatásában (*a*) egyes gnosztikusok szerint az emberek két csoportba oszthatók: természetük szerint vagy eleve jók, vagy eleve rosszak,¹² (*b*) mások szerint pedig három csoportba: földiek (χοϊκοί/ὕλικοί), lelkiek (ψυχικοί) és szellemiek (πνευματικοί).¹³ A kettős felosztás egyértelmű determinizmust jelent az üdvösség szempontjából, akárcsak a hármásban kettő: a földiek reménytelenek, míg a szellemieknek garantált az üdvösségük. Kérdéses, hogy a gnosztikus tanok képviselőire – elsősorban a valentiniánus irányzatra – ezek a felosztások mennyire vagy milyen értelemben voltak jellemzőek, s hogy ez a jellemzés mennyire volt precíz;¹⁴ de ez a jelen dolgozat szempontjából lényegtelen. Irenaeus ezekkel a nézetekkel helyezkedik szembe, s ezért hangsúlyos számára, hogy a szabad akarat tanát megvédje.

Az egyházatya hosszasan fejtegeti, hogy ha nem lenne szabadság, nem lenne értelme jutalmazásnak és büntetésnek sem (*AH* IV. 37.1–5). Ez az érv legalább Arisztotelészig visszavezethető, a II. sz.-ban pedig már közismert lehetett, mert más apologétáknál is találkozunk vele,¹⁵ pl. Jusztinosznál, aki a görög fátum gondolata ellen hozza fel (*2Apol* 7, 3-5); s amint feljebb említettük, ez az érv képezi később a pelagiánus vita egyik fontos pontját is.

Irenaeus azonban nem csupán a törvény betartásának szentírási elvárása és a felelősségre vonás miatt ragaszkodik a szabad akaráthoz. Ennél sokkal mélyebb

¹² Pl. *AH* II.7.2, II.32.1, IV.37.2, IV.41.

¹³ Pl. *AH* I.6.1, II.29.1–2.

¹⁴ A vita egy összefoglalásához ld. Dihle, A.: *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University Of California Press, 1982, 150–6., ezt árnyalja Löhr, W. A.: Gnostic determinism reconsidered. In: *Vigiliae Christianae* 46, 1992, 381–390., küln. 385–6.

¹⁵ Löhr 1992, 383.

antropológiai érvet hoz fel: számára a szabadság az istenképűség egyik alapvető eleme. Isten szabadságát is hangsúlyozza ugyanis, hogy szembehelyezkedjen azokkal, akik szerint a Teremtő (Démiurgosz) nem a legfelső lény, vagy a teremtés menetét az aiónok rendszere eleve megszabta. Az ember pedig a szabadságban hasonlít Istenhez (IV. 37.4):

<p>liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus cuius ad similitudinem factus est</p>	<p>az ember kezdettől fogva szabad döntéssel van felruházva, és Isten is szabad döntési képességgel rendelkezik, akinek a hasonlóságára az ember teremtett.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Az ember ebben hasonlít a Teremtő Istenre, még ha akaratának ereje végtelenül csekély is ahhoz az akarathoz képest, amely világot teremt a semmiből. A *similitudo* fogalma (illetve a vele rendszerint párban említett *imago*) természetesen az ember teremtésének Gen 1, 26-beli leírásából származik. Irenaeus azonban nem következetesen használja ezeket a kifejezéseket, ezért ezt alaposabban is meg kell vizsgálnunk.

Irenaeus néhol nem különbözteti meg a kettőt, Istenhez való hasonlóságot értve együtt a kettő alatt. Máshol azonban egymástól eltérő értelemben használja őket. Az önmagában említett *imago* általában az ember testét jelenti, melyet a porból formált „a láthatatlan Isten képének” (Kol 1, 15: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), azaz a (majdan) megtestesülő Igének, Jézus Krisztusnak a képére (ΕΠ 11):

<p>Valóban, a testen alakjának mintáját formálta meg, azért, hogy külső kinézetében isteni formája legyen, mert saját képmására alkotta meg Isten, és a földre helyezte.</p>

A *similitudo* ezzel szemben az embernek az a teljessége, melyben – Irenaeus trichotomikus terminológiájával – a test (σάρξ) a lélek (ψύχη) által egységben van az Istentől kapott *Lélekkel* (πνεῦμα). (V. 6. 1.):

<p>Cum autem Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritalis et perfectus homo factus est: et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei. Si autem defuerit animae Spiritus, animalis est vere qui est talis et carnalis derelictus imperfectus erit, imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum.</p>	<p>Miután a lélekkel így elegyült <i>Lélek</i> egyesül a megformázott anyaggal, a <i>Lélek</i> kiáradása révén az ember <i>lelkinek</i> és tökéletesnek teremtetik: ez az, aki Isten képére és hasonlóságára teremtettet. Ha viszont a <i>Lélek</i> eltávozik a lélektől, az ilyen valóban <i>animális</i> (állati), és megmaradva testinek, tökéletlen lesz, megtartva testében a képet, de a <i>Lélek</i> általi hasonlóságot nem véve magára.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Amint korábban láttuk, a IV. 37. 4.-ben úgy ír Irenaeus a szabadságban rejlő hasonlóságról, mint ami „kezdettől fogva” az emberé – itt viszont úgy mutatja be a „Lélek általi” hasonlóságot, mint ami elveszíthető. Ezt a különbséget (mely a görög terminológiában a ὁμοιότης és ὁμοίωσις különbségében is megmutatkozik) vizsgáljuk tovább a kontextus függvényében.

ΠΑΙΔΕΙΑ

A paradicsomi emberpárt Irenaeus több helyen is úgy írja le, mint gyermeket. Ez egy elterjedt nézet lehetett a II. sz.-ban, mert Antiokhiai Theophilosnál is találkozunk vele, illetve később Tertullianus és Alexandriai Kelemen is említik. A gondolat az első ember ártatlanságában gyökerezhetett, hiszen ahogy Irenaeus is kifejti az EΠ 14-ben, Ádám és Éva még meztelenek voltak, mégsem járt ezzel együtt a szennyos fantáziálás, akárcsak a kisgyermekeknél.

Irenaeus azonban az ember gyermekségét egy másik oldalról is láttatja. A gyermeknek még fejlődnie kell ahhoz, hogy elérje azt az állapotot, amire igazából teremtettet. Ezt az EΠ 12-ben így fogalmazza meg:

<p>De, amíg ezek [ti. az angyalok] felnőtt korúak voltak, addig az úr, azaz az ember, egészen kicsi volt, még gyerek, és növekednie kellett, hogy a felnőtt kort elérje.</p>

Az AH IV. 38.-ban azonban ezt mélyebb teológiai gondolatokkal egészíti ki. Isten ugyanis az embert tökéletességre teremtette, de mivel az ember teremtmény, ezért teremtettségében nem viselheti el a tökéletességet, vagyis Isten látványát. A Paradicsom tehát arra szolgált volna, hogy az ember begyakorolja a tökéletességet, és így jusson el az Isten-látásra. Az Ige is azért lett testté, hogy

áthidalja a teremtettség és a tökéletesség közti távolságot, s egyszersmind táplálja a gyermek-embert a felnövekedéshez.

Itt az Istenhez való hasonlóság a végcélt jelzi (IV. 38. 4.):

<p>Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci, et absorbi mortale ab immortalitate et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali.</p>	<p>Szükséges volt ugyanis, hogy először a természet megmutatkozzon, majd azután a halandót legyőzze, mintegy lenyelje a halhatatlanság, a romlandót a romolhatatlanság, hogy az ember Isten képmására és hasonlatosságára formáltassék, miután a jó és a rossz tudását megkapta.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Bár említi az ember gyengeségét („természet”), és hogy ennek negatív következményei voltak (ti. a bűnbeesés), Irenaeus felmenti az embert gyermeksége okán, és Isten jóságára helyezi a hangsúlyt, mely „legyőzi a teremtett természetet”. A növekedés feltétele azonban az engedelmesség, s engedelmesség tekintetében az embernek már kezdettől fogva Krisztushoz hasonlónak kell lennie. Ez szabad akarata révén lehetséges, mely, mint már idéztük, „kezdetlenül fogva” az emberé. Sőt, az AH IV.38.4–39.1 részében Irenaeus Ádám bukását egyenesen hasznosnak értékeli, mivel ettől válik egyenlő mértékben megtapasztalt, valódi alternatívává a jó és rossz, vagyis döntési szabadsága is csak e révén teljesebbé válhat.

RECAPITULATIO

Mindezzel együtt azonban Irenaeus a történelmet egészen másképp is szemlélte. A pelagiánus vitában már említett Róma 5 értelmezésében Irenaeus nem foglalkozik azzal, hogy a bűn milyen módon terjedt tovább Ádám utódaira – mégis az engedetlenség, vagyis a bűn elterjedt az egész emberiségben (leszámítva 1-2 utalást az EΠ-ben, mely szerint a bűneset után is maradt egy kevés igaz ember). Az AH III. 18. 1. szerint:

quando [Filius Dei] incarnatus et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod predideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus.	amikor [Isten Fia] megtestesült és ember lett, az emberek hosszú történetét önmagában összefoglalta, egyszerűsmind üdvöt nyújtva nekünk, hogy amit elveszítettünk Ádámban, vagyis az Isten képét és hasonlatosságát, azt Krisztus Jézusban visszakapjuk.
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ez az összefoglalás-elmélet (recapitulatio), mely Krisztus váltságművének központi szerepe révén sokkal közelebb áll az újszövetségi gondolkodáshoz, az Ádám és Krisztus közti tipológiai párhuzamra épül (Róm 5, 12kk; 1Kor 15, 22). Míg Pálnál ez még csak egy alkalmi szembeállításnak tűnik, addig Irenaeusnál ebből egy egész történelemszemlélet bontakozik ki – annyira, hogy klasszikus dogmatörténészek (Quasten, Sesboüé) szerint a recapitulatio az a fő rendező elv, amely köré Irenaeus teológiája alapvetően szerveződik.

Ezt a Róma 5-höz hasonló tipologikus párhuzamokra építi: szűz föld ~ Szűz Mária, Éva engedetlensége ~ Mária engedelmissége, engedetlenség fája (az Édenben) ~ engedelmisség fája (a keresztt) stb. Az Édenkertben elrontott történelmet Krisztus újraírja, s az Egyház nem más, mint az így újraírt emberiség. A Krisztusban megjelent új kezdet Ádám teremtésével is párhuzamos, ezért nevezi *secunda plasmationak* is (V. 23. 2.).

FESZÜLTSEGEK

A recapitulatio szép, nagy ívű gondolatát azonban gyengíti nem csak a már részletesebben bemutatott nevelés-elmélet. Ádám bukását Irenaeus szereti enyhítő szavakkal kommentálni. Nem Ádám bűnét tartja a legrosszabbnak, hiszen, mint mondja, Ádámot becsapták, és úgy lett engedetlen, míg Kain elutasítja az intést, és felelőssége teljes tudatában embert öl. (III. 23. 4.) Ádám, miután felismerte vétkét, elrejtőzött, vagyis a megbánás valamiféle formájaként zavarba jött (*confusus*), ezzel szemben Kain nem mutatott megbánást tette után. Ez az érvelés is Ádám ártatlanságát igyekszik alátámasztani, még ha viszonylagos ártatlanságról van is szó.

Irenaeus Ádám a bűn eredetének tárgyalásában is a keleti egyházak szemléletét képviseli. Szemben azzal a nyugati gondolattal, hogy a bűn oka egyértelműen Ádámban keresendő (s itt ismét csak a Róma 5-re hivatkozhatunk),

Irenaeus számára a bűnbeesés okozója a Sátán a kígyó formájában,¹⁶ s ami az emberrel történt, inkább katasztrófa vagy tragédia, mint bűn. Ez a motívum annak a szemléletnek a csírája, mely az „irgalmas samaritánus” példázatának keleti keresztény értelmezésében lett népszerűvé: a megvert ember Ádám és az emberiség, a samaritánus pedig Krisztus.

KONKLÚZIÓ

Láthatjuk tehát, hogy Irenaeus teológiája, bár a szabad akarat kérdésében egyértelműen állást foglal, az eredendő bűn tekintetében igen összetett, és nem is kimondottan egységes. S hogy megpróbáljunk választ adni az előadás elején feltett kérdésre – vajon a pelagianizmus ill. Ágoston/Kálvin között hol helyezkedik el Irenaeus –, megállapíthatjuk, hogy a szabad akarat tekintetében Irenaeus a pelagianizmus előfutára volt, bár hozzátehetjük, hogy ezzel csupán korának gyermeke volt. Az eredendő bűnnel kapcsolatban azt láthatjuk, hogy nem azok a kérdések érdeklik, amik a későbbi pelagiánus vita résztvevőit, hiszen a szabad akarat és az eredendő bűn közti kapcsolatot nem vizsgálja. Ezért véleményem szerint anakronizmus lenne a későbbi vita terében elhelyezni őt.

De, mint láthattuk, történelemszemlélete is sokoldalú. Nem szakad el a krisztusi váltság történelemformálásának gondolatától (recapitulatio), de az ember fejlődésének-nevelésének gondolata, illetve az ősbűn relativizálása kijátssza Krisztus fontosságát. Miért van szükség nagyszabású recapitulációra, ha Ádám bűne nem is volt olyan súlyos? És miért szükséges egyáltalán a recapitulatio, ha a bűn szükséges velejárója az ember nevelődésének?

Ugyanúgy a nevelés elméletét elhomályosítja az Ószövetség egyoldalúan krisztologikus szemlélete, mely a recapitulatiót erősíti. Az EΠ szinte teljes egészében nem más, mint az ószövetségi üdvtörténet és az ószövetségi próféciák krisztologikus kifejtése. Ha a bűnbeesésnek valóban volt pedagógiai jelentősége, miért nem hoz rá egyetlen ószövetségi illusztrációt vagy példát sem?

E kérdések mentén lehet továbbhaladni, hogy a korábbi törekvésekkel szemben ne egy egységes, kiforrott teológiát keressünk Irenaeus műveiben, ami talán nincs is. Amint a bevezetésben megjegyeztem, Irenaeus igen korai egyházatya abból a szempontból is, hogy jóval az ökumenikus zsinatok és a nagy teológiai tanrendszerek kiforrása előtt élt, s ezért is tanulságos vizsgálni, hogy a későbbi viták elemei hogyan jelennek meg műveiben, és hogy vajon alkotnak-e ezek nála egy egységes rendszert, vagy egymás mellett élő, különálló gondolatok-e.

¹⁶ Ld. AH III. 23. 3.