

## ЈУРИДИЧКА ПРИРОДА УЧЕЊА ЖАНА КАЛВИНА

У овом раду аутор пише о учењу Жана Калвина, које одликује јуридикки начин мишљења, дакле свођење хришћанства на систем морала и законских прописа. Изграђујући своју верску заједницу у Женеви, Калвин је светотајински живот заменио проповедањем Речи Божје. Његово деловање сведочи о времену реформације и о виђењу Цркве искључиво као структуре власти, чији је однос према свету изражен правним појмовима. Калвин не познаје лични однос Бога и човека, не познаје појам синергије, за њега човек није способан да слободно учествује у тајни спасења. Напротив, Калвин учи о предестинацији, супротстављајући човековој грешности веру у Божју милост. Пошто је, према његовом схватању, људски род искварен, предестинирано спасење само малог броја људи несумњиво је израз Божје милости. Калвинизам такође учи о оправдању вером, одбацујући учење о оправдању добрим делима, јер човек своје спасење може да заснује само на Божјој милости. Идеал калвинизма је друштво које тежи материјалном богатству, у коме живе разборити људи, способни да своју природу обуздају стрпљивим радом. Примењујући свој верски систем, Жан Калвин је изградио нову скалу моралних вредности и нови систем друштвеног управљања.

*Кључне речи:* Јуридикки приступ, sola scriptura, предестинација, оправдање вером, Божја милост

---

\* asoljevic@gmail.com

## УВОД

Песимистички и контрадикторни систем Жана Калвина, изложен у његовом „Науку хришћанске вере“, представља оправдање и догматски темељ на коме је он градио своје строго организовано пуританско друштво, уређено као хијерархија права и дужности. У том ангажованом систему хришћански живот и богословље деформисани су до своје негације, показујући колико су идеолози (мада споља теолози) реформације потценили претходне векове непрекидне Божје икономије спасења људи у богочовечанском телу Христовом – Цркви. Суштину Калвиновог система не чини само проповедање које конституише заједницу, него и настојање да буде обликован морал који ће објединити Цркву и државу. Калвинова верска заједница дала је дисциплини (као „срцу религије“) значај који је Лутер дао вери, желећи да религија прожима све области друштвеног живота. Зато је Калвин своје учење сматрао новом етапом у дугом развоју кроз који је прошла црквена правна наука (Тони, 1979, стр. 115, 123). Он је заступао радикално секуларни концепт света лишен есхатологије: зато је Црква схваћена као власт којој се треба потчинити у свету, што је изражено јуридикким нормама.

Презвитеријанску формулу вођења Цркве Калвин је видео као структуру најсличнију новозаветној структури, а калвинистичку заједницу је доживљавао као правоверну Цркву (Пеликан, 2011, стр. 440). Жан Калвин није припадао монаштву или свештенству као Лутер и Цвингли; он је био лаик, симбол успона нове класе, пре него што ће пасторат, на чије стварање је утицао више од других, постати ново „свештенство“, односно нова „техноструктура“ професионалних говорника и теолошких писаца (Chaunu, 2002, str. 19).

Смисао и циљ постојања Цркве Жан Калвин види у проповедању Божје речи. Истина, он формално признаје одлуке прва четири васељенска сабора, тумачећи да они показују узајамно деловање Божје речи и колегијалног учитељског ауторитета. За Свете Оце Калвин каже да нису непогрешиви, него је непогрешива и апсолутно истинита само Божја реч (Ganoczy, 2004, str. 292). Цитирано Калвиново учење потврђује да ван Цркве Христове није могуће сачувати свештено Предање као пројављење Духа Светог, и да негирање важности Предања значи порицање Цркве као Тела Христовог (Флоровски, 2005, стр. 406). Према калвинистичком учењу, дужност хришћанина је да укроти лични живот и створи „свето друштво“, које као ни Црква, није пуко средство личног спасења. Ово „свето друштво“ носи нову скалу моралних вредности и нови идеал друштвеног управљања (Тони, 1979, стр. 110-111). Права Црква, тврди Калвин, може да постоји и „без видљивог лика“; чиста проповед речи и исправно управљање светим тајнама доказују да је то истинска божанска заједница (Ganoczy, 2004, str. 288, 294).

Жан Калвин увео је у Женеви 1541. године своје строге идеје, изложене у „Црквеним одредбама“, изградивши нови однос између грађанских и црквених власти. У овом граду реформација је каснила, али је захваљујући њему постала центар неке друге реформе, која је увела „духовну полицију“ (Chaunu, 2002, str. 329). Градски савет у Женеви легализовао је Калвиново учење, организујући четири категорије црквених службеника: пасторе и учитеље, који су позвани да проповедају и тумаче Свето писмо, старешине, који представљају Конгрегацију за управљање Црквом и ђаконе, који се брину за сиромашне. Успостављена је Конзисторија пастора и старешина, која је предузела дисциплинске акције широких размера, од ослобађања од „римокатоличког сујеверја“, до приморавања на поштовање свих прописаних моралних норми и редовно присуствовање проповедима. Отпор према строгим прописима калвинизма у Женеви сматран је „презирањем речи Божје“, које мора да буде строго кажњено. У почетку је опстала власт световних тела над црквеним властима, али су носиоци управне власти постепено уступили власт црквеним органима, док се грађанска и црквена власт нису нераскидиво стопиле у једно (Gottschalk, 1974, str. 28-29).

Калвинизам је био изразито градски покрет, упућен на новчану привреду и класу која се бавила трговином и занатством. Зато је жењевски реформатор створио план за градску управу, обухвативши све области градског живота - од тржишта, занатства и грађевинарства, до контроле цена, камата и ренти. Идеал калвинизма је друштво које тежи богатству, у коме живе разборити људи, способни да обуздају своју природу стрпљивим радом. Они према својој професији имају скоро религиозан однос, а испуњавање професионалних обавеза и поштовање прописаног привредног морала доживљени су као служење Богу и доказ достојности примања Божје милости. Сабирање богатства и привредне врлине нису супротне калвинистичком учењу, него само њихова себична злоупотреба, а трговачка предузимљивост схваћена је хришћанска врлина и добробит за предузетништво (Tonі, 1979, str. 115, 117). Бити успешан и богат сведочанство је Божјег благослова и благодати. Калвинов систем, дело световног правника и способног организатора, било је механичко, без маште и љубави, по духу пре римско него хришћанско. Хришћанство је видео као друштвено-етичко учење, потпуно искључивши есхатолошку перспективу. У борби између слободе и ауторитета, Калвин је са одушевљењем жртвовао слободу (Tonі, 1979, str. 130).

У православној свести Црква није схваћена као власт или јурисдикција, него изнад свега као светотајински организам, чији је задатак да открива, пројављује и дарује Царство Божје као Истину, Благодат и Заједницу са Богом, и да тако остварује Цркву као Тело Христово и Храм Светог Духа. Црква је, дакле, институција светотајинске, а не јури-

дичке природе, јер је позвана да обезбеди светотајинско „излажење“ из овога света у свет који ће доћи. Институцију није могуће поистоветити са самом Црквом, јер Црква као испуњење припада будућем веку, иако не можемо унутар Цркве раздвојити историјску институцију од есхатолошког испуњења. Црква као институционална структура није структура власти, него структура присуства; она постоји да би осигурала пуноћу тог присуства и његов континуитет у времену и простору (Шмеман, 1997, стр. 43-44).

## О ПОЗНАВАЊУ БОГА

Калвинов „Наук хришћанске вере“ својеврсни је манифест најрадикалнијих тенденција у оквиру реформације; у њему проглашава тематика речи Божје. Као и сваки схоластички систем, и „Наук“ почиње уводним гносеолошким излагањем о могућностима и начинима познања Бога. Одељеност западног хришћанства, непознавање и незаинтересованост за Предање Истока (посебно мислимо на паламитску теологију о созерцавању Бога и о нествореним божанским енергијама) имали су за последицу једну штуру и затворену гносеологију и претварање Бога у апстрактну идеју, а поменутог, и поред свих својих напора да се врате хришћанској старини, представници реформације нису могли да се ослободе. Калвин пише да најпре треба да се покаже не само да је један Бог, Којег сви треба да обожавају и славе, него и да је Он извор истине, знања, доброте, правде, чистоте и спасења. Људска глупост, беда, таштина и неваљалство доводе до неповерења и мржње човека према себи, а потом у нама буде жељу да Бога тражимо, пошто у Њему лежи све наше добро којег смо лишени. Целокупни свет људске беде налази се у човеку, који не може себе да погледа у очи, а да га не погоди сазнање о сопственој несрећи, па одмах подиже поглед ка Богу, идући бар према неком познавању Њега као Спаситеља, пише Калвин (Kalvin, 1996, стр. 41-42).

Постојање Бога у „Науку хришћанске вере“ директно је изведено из патолошких стања људске природе: типично схоластичким силогизмом који би требало да нас увери да ако је већ наша природа бедна и неморална, онда мора да постоји Неко (или нешто) узвишеније од нас. Овакав моралистички приступ теологији крије у себи небројене недостатке. Само ћемо напоменути да Калвин постојање Бога (и то Бога схваћеног као етичка нужност, дакле потпуно безличног и неприступачног) мери и условљава категоријама људске моралности, што је нонсенс са становишта хришћанске теологије. Калвин примећује да је Бог по природи неразумљив и скривен људском уму и да је у сва Своја дела утиснуо ознаке Свога величанства, којима Га познајемо према својим скромним моћима. Ипак, Калвин закључује да, иако се у нама јавља светлост при посматрању Божјих дела, за представу Бога и Његовог бесмртног Цар-

ства човеков дух сувише је телесан, тако да ипак ништа не видимо у тим јасним сведочанствима (Kalvin, 1996, str. 45 – 46, 49).

Још једном се показује да свака теолошка гносеологија којој је непознато светоотачко Предање завршава у гносеологији природног откривења, дакле агностицизму, будући да су сами мотиви „познања Бога“ утилитаристички. Калвин је тако антиципирао схватања западноевропског рационализма и деизма 18. века о „Апсолутном бићу“. Он не успева да се ослободи дихотомичног супротстављања душевног и телесног, што у његовим списима има изразито песимистички садржај. Јасно је да је Калвиново правно образовање одлучујуће утицало на његове теолошке представе, будући да није био способан да се удаљи од робовања јуридичким категоријама. Зато он закључује да, упркос томе што Бог својом дарезљивошћу благо позива људе да Га упознају, они настављају да следе своје путеве у заблуди достојној проклетства (Kalvin, 1996, str. 50). Познавање Бога дато у Светом писму треба пре свега да нас наведе да имамо страх од Бога, затим да верујемо у Њега и да Га славимо невиношћу живота и истинском послушношћу. Бог је, створивши небо и земљу, просуо своју бесконачну милост и доброту, али су ужасни огањ Његовог гнева и Његова освета грешницима када их ухвати и уништава, тврди Калвин (Kalvin, 1996, str. 57).

Тоталитарном и моралистичком догматизму који Калвин прокламује потребан је чврст темељ, а то је Свето писмо схваћено на протестантски апсолутизовани начин. Закон једне хришћанске државе, тврди Калвин, мора да буде Свето писмо; свештеници су једини тумачи тога Закона, а грађанске власти су том закону потчињене и дужне да га спроводе. Овакав Калвинов догматизам јавио се као претеча марксистичког догматизма, јер се оба учења заснивају на истим принципима: марксизам представља тумачење начела историјске дијалектике и економског детерминизма, увек на основу Марксових текстова (*sola scriptura*)“ (Јанарас, 2000а, стр. 179). Вероватно најприметније заједничко обележје поменутих система представља императив потпуног прекида са дотадашњим, јер да би био створен нови свет треба из темеља срушити стари. Ово начело резултира богословском ограниченошћу Калвиновог учења – стерилно инсистирање на речи у суштини завршава трагично (Пападопулос, 1998, стр. 69).

## О ПОЗНАЊУ ЧОВЕКА И СЛОБОДИ ВОЉЕ

У разматрању човековог грехопада Жан Калвин показује се као неоригиналан мислилац и заробљеник августиновске протологије. Калвиново излагање о овој теми мало нам казује, јер терминологија коју користи није теолошка. Тако он прародитељски грех објашњава као наследну исквареност и изопаченост људске природе, за коју нас окривљује Божји

гнев. Прародитељски грех изазива у нама дела: прељубу, разврат, крађе, мржњу и убиства, па треба признати да смо врло искварени и због те искварености с разлогом смо изложени проклетству пред Богом, Који воли само правду, невиност и чистоту (Kalvin, 1996, str. 61). Цитиране тврдње показују несхватање појмова греха и грешности, као ни учешћа природе у греху. Калвиново учење сведочи о једној детерминисаној религији, која оставља мало простора за човекову слободу. Његово учење о предестинацији, које се такође односи на проблем прародитељског греха, обојено је патолошком апологијом пада као чина хировите, несхватљиве и сурове Божје воље. Вођи франкофоних протестаната потпуно је непознат појам човековог призивања у заједницу са Богом и њиховог личног односа. Он у последицама човековог грехопада види сурову казну Бога – тиранина, а не резултат егзистенцијалног човековог избора да постоји ван заједнице са Богом. Калвин нема искуство личног односа Бога и човека, јер нигде у његовој теологији не постоји светоотачки христоцентризам, не постоји Христос у коме су сједињене две природе, и у коме је остварена савршена заједница Бога и човека. Овим недостатком можемо објаснити и Калвинову склоност да људској природи приписује грешност и зло као њен суштински део. Кључне речи којима Калвин описује човеково бивствовање и његову перипетију егзистенције као одношења према другима јесу: амбис и лавиринт, који заробљавају и ограничавају човека, осуђујући га на немогућу и лажну утемељеност. За православну мисао није прихватљиво Калвиново схватање да је човек после пада потпуно огреховљен и да није способан да чини добро.

Жан Калвин пише о изопачености у људима која никада не мирује, него стално доноси нове плодове, као што усижана ватра стално баца пламен. Наша природа није само лишена сваког добра него је и врло богата сваковрсним злом (Kalvin, 1996, str. 61). Одбацујући Свето предање, Свете Оце и Учитеље Цркве, Калвин каже да су црквени Оци западали један за другим из зла у горе све док нису свет довели до мишљења да човек није искварен, сем у чулном делу, да потпуно влада умом, а у највећој мери и слободом избора. Израз слободан избор уобичајен је у Латина, напомиње Калвин, док Грци имају још надменији став, тврдећи да човек има власт над собом (Kalvin, 1996, str. 61). Јасно је да женевски реформатор не познаје појам синергије Бога и човека; за њега је човек беспомоћно биће, неспособно и непризвано да слободно учествује у тајни спасења.

Приметно је такође и Калвиново непознавање и неразумевање патристичке гномологије, дакле разликовања између природне и гномичке воље. Он тврди да мишљење проистекло из богословских школа говори о три врсте слободе. Прва је ослобађање од потребе, друга од греха, трећа од невоље. Прва је толико укорењена у природи човека да му не може бити одузета, док су преостале, примећује Калвин, изгубљене

због греха. Дакле, човек нема слободу избора да чини добро ако му не помогне милост Божја, а она је дата само изабранима (Kalvin, 1996, str. 71). Човек који је себе добро упознао и схватио сву своју беду, наготу и подлост, поражен је и утучен и не може својој личности да припише ни трунку добра преко мере, а да себе не упропасти таштим самопоуздањем и да не западне у грех светогрђа, јер присваја Божју славу (Kalvin, 1996, str. 72). Калвин даље тврди да је први део добрих дела воља, а други је напор да она буду учињена. Бог је творац и једног и другог, па је јасно да човек, присвајајући себи вољу или остварење нечега, на тај начин краде од Бога. Женевски реформатор закључује да је заблуда схватање да је човеку својствена одлика да сарађује са Божјом милошћу (Kalvin, 1996, str. 88).

Ограниченост Калвиновог учења видљива је и у његовом наглашавању старих платоновских дихотомија на релацији душа – тело. У њима душа не само да се разликује (и може да бивствује одвојено) од тела него га и спутава. Видљиво је да је лична фрустрираност и подељеност Калвинове личности оставила траг и у његовом учењу. Неповељење у човека породило је скептицизам у погледу могућности човековог обожења, чак и спојеврсни мизантропизам. Калвин пише да су тело и дух као два борца који на различите делове цепају душу верника борећи се у њој, а исход је ипак надмоћ духа. Верника дух уздиже, а тело га позива на неправедност, под утицајем духа он жарко жуди за бесмртношћу, а тело га скреће на пут смрти (Kalvin, 1996, str. 92). Њему је остало страно искуство да човек достиже пуноћу само када је у заједници са Богом, створеној Духом Светим у Христу.

## О ЗАКОНУ

У овом поглављу „Науке хришћанске вере“ Калвину својствена јуридичност, како наслеђена од римокатолика тако и стечена на парижким студијама права, дошла је до пуног изражаја, јер он покушава хришћанство да сведе на морал и на етичке прописе. Несхватљиво је да Калвин Богу имплицира постојање у људским правним категоријама. У његовом схватању нема ни трага од хришћанског учења о стварању света и човека слободном љубављу Божјом, што је очекивано, јер се ни у Калвиновој тријадологији љубав не јавља као божански начин постојања Три Ипостаси у Светој Тројици. Иако употребљава термине „воља“ и „љубав“, Калвин им даје значење без садржаја, с обзиром да они за њега не означавају Христа – ипостасну љубав и вољу Очево (видети како о Христу као о вољи Очевој Ефесцима пише Свети Игњатије Антиохијски у Посланици Ефесцима, 3, 2). Пошто није успео да недостатак онтолошке Заједнице са Христом надомести сумњивом тоталитарном квазитеологијом облигације, Калвина спопада егзистенцијални страх, антиципација оне исте дрхтавице која ће после три века прожети Кјеркегора. Калвин нас упу-

Ћује шта од Закона треба да разумемо: да је Бог, као наш Творац, с пуним правом и Господар и Отац и да му стога дугујемо славу, поштовање, љубав и бојазан; затим да нисмо слободни да пођемо за лакомошћу свога духа, него да у свему зависимо од Бога и зато се морамо држати само онога што је Њему драго. Поредиши свој порок са правдом Закона, верници ће пронаћи много тога што не задовољава Божју вољу и схватиће да су недостојни да буду названи децом Божјом. Из чињенице да су људске снаге недовољне за испуњавање Закона, потиче несигурност у сопствену врлину, а потом стрепња и дрхтавица духа, јер савест не може да поднесе грех, а да се одмах не јави помисао на Божји суд, који није могуће замислити без ужаса смрти, пише Калвин (Kalvin, 1996, str. 112).

Како је без Христа могуће правилно схватити Свето писмо, Књигу која говори о Њему и која у себи сажима сву свештену историју – икономију божанског стварања свега у Христу? Како је без Духа Светог, Који је надахнуо и Који оживљава и оприсутњује сву тајну Божјег домостроја спасења, могуће правилно појмити разлику између Божанског Откривења у Светом писму и Његове коначне пуноће у наступајућем Царству Божјем. Ако је све ово изостављено, шта остаје? Само огољена и несхватљива догматизована књига лишена сваке свештености, сводљива на кодекс канонског права. Заиста се на Калвиновом примеру показало да је Свето писмо без његове еклисијалне и литургијске димензије неразумљиво и страно, да се целокупна јеванђељска проповед ван Цркве и светотајинског живота у коме се она огледа (Кавасила, 2002, стр. 149), своди на бесплодни пуританизам. Свето писмо као Божанска реч и књига дата људима у целини зависи од наде у Христа (Рим 8, 24; Кол 1, 5, 27). Самим тим библијски текст нас преноси на један други ниво, у контекст другачији од свих других текстова и књига овога света. Тумачење Светог писма за Свете Оце пре свега је посвећење и увођење у Велику Тајну Христа, чије је оприсутњење Света Литургија. Другим речима, приступ Светом писму и његовом тумачењу у православљу јесте приступ самоме Живом Христу Богочовеку, као Првом и Последњем, личном и свеобухватном Јеванђељу Божјем (Јевтић, 1995, стр. 146-147).

Да је човеков живот уређен у складу са Божјим законом, познавање учења било би довољно за спасење, закључује Калвин. Али пошто је исквареној човековој природи Божји закон одвратан, тај Закон, који би нас могао спасити да је прихваћен, постаје прилика за грехе смрти. Закон нам истовремено открива Божју правду и нашу грешност и потврђује какву накнаду и срамоту правда припрема безверницима. Исквареност нас спречава да доспемо да вечног блаженства, које нам је представљено у Закону. Зато грешни људи треба да се још више окрену Божјој милости која спасава. Благодат треба доживети као доброту Божју, којом без икакве наше заслуге Бог љуби грешнике (Kalvin, 1996, str. 153). Из свега цитираног, чини нам се да су све старе и на православном Истоку давно

заборављене јереси у протестантском покрету васкрсле и добиле нове присталице. Познато је колико је Лутер био одушевљен Пелагијевим учењем, а моралистички ригоризам калвинизма несумњиво подсећа на мон-танизам.

## О ВЕРИ

Чини нам се да већ приметни рационализам Калвинових религијских убеђења кулминира у његовом поимању вере и оправдања њоме. Према Калвиновом схватању, вера није лични однос, однос поверења Бога и човека, није синергија Бога који се открива и зове нас у заједницу Бога и човека, а човек одговара на позив предајући се потпуно томе новом односу и начину постојања који је божански, али Христовим оваплоћењем и човечански, а то је – љубав. Христо Јанарас примећује да су предмет вере конкретне личности у које треба да имамо поверење у оквирима непосредног искуственог односа. Ако верујемо у Бога, не чинимо то због тога што нам то одређују теоријска начела или зато што нека институција гарантује Његово постојање. Верујемо у Бога, јер нам Његово лично постојање и Његова дела уливају поверење. Божји захвати унутар историје чине да желимо лични однос са Њим (Јанарас, 2000b, стр. 24). У истинском односу вере и поверења нема, дакле, места за било какву апсолутизацију ауторитета – вера сама изискује слободно, а не било ким или чим условљено одношење, али ово искуство остаје непознато Калвину. Све оне грешке и заблуде о којима смо већ писали, али и оне које ћемо тек поменути, нису могле да не резултирају карикатуром библијског и светоотачког поимања живе вере, дакле оним фундаменталним пијетизмом из кога ће сви потоњи пијетистички покрети црпети идеале и начела.

У своме „Науку хришћанске вере“ Жан Калвин открива се као настављач традиције западне патристике, чије догмате карактеришу: јуридичност, психологичност и силогистичко-дијалектички приступ. Сам по себи јуридички, психолошки или било који функционализам западне патристике, не би био проблематичан да на крају не ствара отуђење од егзистенцијалног садржаја догме, а целокупна историја западне хришћанске метафизике документује трагове овог отуђења. Зато је историја христологије на Западу потпуно другачија од историје христологије на Истоку. Колико су се на Истоку сукобљавале различите визије обожења, боговиђења и спасења, толико су се на Западу сукобљавала виђења оправдања и искупљења (Ђого, 2010, стр. 7-8). Док је на Западу већ у раном средњем веку Црква схваћена као власт и институција јуридичке природе, на Истоку је доживљена пре свега као светотајински организам. Црква је стуб и тврђава истине (1. Тим 3, 15) и није структура власти, него структура присуства, Она не поседује творевину као своје власништво, јер има мисију да открива и оприсутњује у овоме свету Царство

Божје као Истину, Благодат и Заједницу са Богом, и да тако остварује Цркву као Тело Христово и Храм Светог Духа. То значи да Црква не тражи никакву власт у овом свету, она не поседује свет као своје власништво; зато у православној теолошкој мисли однос Цркве према свету није јуридикчки, и не може да буде изражен правним појмовима (Шмеман, 1997, стр. 44-45).

Калвин закључује да је прави верник само онај који у себи носи дубоко уверење да је за њега Бог благонаклони и добронамерни Отац, очекујући све од Његове благодати. Ипак, то није спокојни мир савести које се никаква сумња не дотиче, него се верници стално боре против сопственог неповерења, пише Калвин (Kalvin, 1996, str. 164). Пошто је Јеванђеље посланица нашег помирења с Богом, нема ни једног другог ваљаног сведочанства Божје благонаклоности према човеку. Када кажемо да се вера мора ослањати на ничим заслужена обећања, не поричемо да верници примају и поштују Божју реч на сваком месту, али вери приписујемо обећање милосрђа као њен сопствени циљ (Kalvin, 1996, str. 168 – 169).

Оно што би требало да буде Калвинов богословски трактат, својеврсни катихизис реформисаног хришћанства, више подсећа на позно-средњовековни уџбеник схоластичке логике: антропологија и еклисиологија заснивају се на „логичним“ изводима из „апсолутно тачних“ и „сумњи неподложних“ постулата. Калвин не уме да мисли ван оквира свога правничког образовања: без икаквог критицизма он ће прихватити теорију сатисфакције, а то је очекивано, јер је његов јуридикчки ум навикао да размишља у категоријама „правичности“, „праведности“ и „задовољења“. И можда би таква теорија могла да буде тумачена као специфична интерпретација основних истина хришћанства да у себи не садржи опасност од апсолутизације свемоћне правичности која доминира и над самом Божјом вољом, опасност од ограничавања Бога на безличну неслободну апстракцију. Темељ Калвиновог схватања у римокатоличком је учењу, израженом у Првом правилу петог заседања Тридентског сабора из 1546. године: „Ако неко не исповеда да је Први човек Адам (...) својим преступом навукао гнев и јарост Божју, а тиме и смрт, којом му је Бог и раније запретио (...) нека је проклет“ (Романидис, 2001, стр. 47). Тумачећи Никео-цариградски Символ вере, Калвин закључује да је друга страна нашег искупљења у томе да човек који је изгубљен и упропашћен непослушношћу, избрише своју заблуду послушношћу, задовољавајући Божји суд и претрпевши патњу коју је дуговао због греха. Христос је узео Адамово обличје да би за њега био Богу послушан, да би поднео казну за грех у истом телу какво је и згрешило, пише Калвин (Kalvin, 1996, str. 199).

Како примећује Адолф фон Харнак, већ у Тертулијановим радовима сви облици хришћанства добијају правни карактер и приметна је

замена онтолошког приступа јуридичким. Тертулијан није пренео само техничке термине права у црквени живот Запада, него је с легалистичког становишта сагледавао све односе појединца и Цркве ка Божанству и обрнуто, као и све дужности и права (Ђого, 2010, стр. 12). Блажени Августин такође је, као и Тертулијан, пројављивао специфично западни сензибилитет за посредничку улогу Христа, Који је као „лекар“ потребан док постоји „рана“ (грех), па са есхатолошким „излечењем“ престаје потреба за терапијом и Богочовеком. Јасно је да је целокупна историја западне христологије и есхатологије фундаментално одређена Августиновим учењем (Ђого, 2010, стр. 25). На Калвиново учење несумњиво је утицао и Анселм Кентерберијски, заступајући теорију сатисфакције, која Христово спаситељско дело тумачи као задовољење божанске правде, јер је грех схваћен као увреда за Бога. Богочовек је „диктиран“ околностима спасења, Он је једна функционална целина састављена од елемената неопходних да би у јуридичком кључу било надокнађено оно што је грехом одузето од Бога. Поменута теорија сатисфакције без имало критике пренесена је у протестантизам (Ђого, 2010, стр. 32 – 33). Тако је, према закључку Јиргена Молтмана, Калвин заступао функционалистички замишљену христологију: Христос је заступник и представник Бога у вршењу целокупне Божје власти у безбожном свету. Владавина Богочовека временски је и стварно ограничена, па ће у коначној есхатолошкој слави престати потреба и могућност Христовог посредништва (Ђого, 2010, стр. 40 – 41).

Еклисиологија Жана Калвина (или макар покушај еклисиологије) подједнако је удаљена од Предања Цркве као и остали аспекти његовог учења. Јер, ако је хришћанска еклисиологија одувек евхаристијска (а да она таква јесте сведоче Свети Оци од Светог Игњатија Антиохијског и Светог Иринеја Лионског до Светог Григорија Паламе и Светог Николе Кавасиле), онда је очекивано да за њу нема места у религијском систему у коме је проповед заменила евхаристијско искуство. Тако се исправна доктрина показује као основни еклисиолошки критеријум који, према Калвину, конституише Цркву, дајући јој правоверност. Калвин закључује да је Црква присутна свуда где се Божја реч чисто проповеда и где се свете тајне обављају како их је Христос установио, у складу са Његовим обећањем: „Јер гдје су два или три сабрана у име моје, ондје сам и ја међу њима“ (Мт 18, 20). Калвин истиче да је Свети Дух везан за реч, и да не би било ништа мање неразумно хвалити се Духом Светим мимо речи него што је неразумно износити саму реч без Духа. Црква је током историје свеопшта, али се може препознати само у речи Божјој. Где се проповедање Јеванђеља слуша са поштовањем, свете тајне нису занемарене, ту је присутан облик Цркве у који није могуће сумњати (Kalvin, 1996, str. 217).

## О ПОКАЈАЊУ

Жан Калвин не може да размишља ван категорија практичног и утилитарног; његов „практични ум“ жели и да од реликта светотајинског живота Цркве створи ново средство којим би поспешео свој ангажман на принудном морализовању друштва. Избегавши римокатолички формализам, Калвин се није много удаљио од римокатоличког песимизма у приступу човеку. Он се није показао хуманијим тиме што је порекао један апсолутан ауторитет – једноставно га је заменио другим. У овом поглављу „Науке хришћанске вере“ највише долази до изражаја трагичност протестантизма, заснованог на недоследној, богословски неутемељеној, а политички пожељној негацији римокатолицизма. Засновавши свој идентитет управо на опозицији Риму, дотадашњем верско-политичком центру Запада, протестантизам није пројавио другачији менталитет од онога против којег је устао, с том разликом што су се сада ауторитети расцепкали и разделили по свим деловима Западне Европе. У протестантизму је периферија Запада нашла савршено оружје за обрачун са остацима једног вештачки централизованог система, који своје корене има у Каролиншкој држави. Опроштај грехова и продаја индулгенција у суштини је био теолошки проблем; апсурдност таквог комерцијалног приступа није потребно наглашавати. Међутим, Калвинови напади на поменуту праксу не показују ништа већу теолошку заснованост: он остаје у категоријама „разрешења греха“, „моћи кључева“ и слично. Калвин, као и остали протестанти, сматра да грех продире у саму Цркву, и да је она окаљана гресима својих чланова. Православно учење, које Цркву види као мистично Тело Христово и обитава-лиште Светог Духа, истиче да Она никада није упрљана гресима својих верника. Тим гресима верници се искључују из Цркве, а кроз исповест и разрешење грехова покајници се поново сједињују са Црквом и спасавају.

Покајање није узрок Божјег опроштаја и ослобођења душевних мука, пише Калвин. Грешник не треба да се обазире на своју скрушеност и сузе, него да поглед упуту ка Божјем милосрђу. Грешника не треба учити да ће опроштај грехова заслужити пуним покајањем. Напротив, треба му указати на његова дела, стрепњу и ропство и на његову беду, учећи га да буде гладан и жедан Божјег милосрђа, како би потражио утеху, спокој и ослобођење. Ако скрушеног срца падне ничице и искрено пред Божјим лицем себе оптужи и осуди, вероватно ће и на језику бити брз када треба људима да објави Божје милосрђе (Kalvin, 1996, str. 245-246, 249). Калвин тврди да у Светом писму нема другог облика исповести осим управо описаног и осуђује праксу Римокатоличке цркве да сви верници макар једном годишње треба да исповеде своје грехе свештеницима, који имају „моћ кључева“ да вежу или ослободе грешника. Христове

речи: „што свежеш на земљи, биће свезано на небесима, и што раздријеш на земљи, биће раздријешено на небесима“ (Мт 16, 19) није празна реч, али римокатолици се међусобно свађају око те моћи. Свештеници имају власт да пресуде који су греси свезани или разрешени и да кажу да ли праштају или не праштају грехе, претварајући се да је епископ Рима главни чувар ризнице заслуга Исуса Христа, Апостола и Светаца, и да он дели таква добра: одатле су потекле индулгенције (Kalvin, 1996, str. 250-251).

Калвин пориче да „моћ кључева“ имају они којима није дат Свети Дух, и не признаје да неко може користити кључеве ако његово вођење и понашање не потиче од Светог Духа, Који га учи шта ће чинити. Зато Калвин закључује да ниједан свештеник нема „моћ кључева“, и да они свезују оне које је Господ хтео да разреши, а разрешују оне које је Он хтео да свеже (Kalvin, 1996, str. 257). Калвин римокатоличке клирике такође оптужује да прибегавају лакомисленом разликовању смртних од опростивих грехова и тако се ругају Богу; за прву категорију захтевају велике жртве, а остале је могуће очистити лаким средствима као што су недељна молитва, узимање свете воде и разрешење од греха (Kalvin, 1996, str. 263).

## О ОПРАВДАЊУ ВЕРОМ И О ЗАСЛУГАМА ДЕЛА

Зачуђујућа је Калвинова намера да антрополошки песимизам и ригористички морализам примени на све аспекте свог квазитеолошког система. Уместо онога што у православној теологији називамо агиологијом, код њега се развија читава методологија оправдања, која ће у средште расправе поставити апсурдна и беспредметна питања учешћа вере и добрих дела у спасењу. Калвину је као западном моралисти непознато искуство аскетских отаца, који ова питања нису ни постављали, јер је сам њихов живот био непрестано сведочење новог живота у Христу. У овом бесадржајном дискурсу нема ни трага од суштинског везивања антропологије, агиологије и сотириологије за христологију. Калвин учи да Бог прима грешника Својом чистом и безразложном добротом и милосрђем, видевши човекову беду, па грешник своје спасење може да заснива само на милосрђу које му Бог пружа. То је осећање вере којим човек задобија спасење, препознавши да се учењем Јеванђеља помирио с Богом путем Христове правде. Ма колико био препорођен Божјим Духом, верник се не ослања на добра дела која чини, него је уверен да његова вечита правда лежи у правди Христовој. Оправдање вером је помирење с Богом, које се састоји у праштању дугова, а верници увек треба да се сећају да је гнев Божји спреман за оне који упорно остају у своме греху. Калвин осуђује Римокатоличку цркву зато што своје вернике учи да се могу спасити

формалним чињењем добрих дела, заснованим на „трговини са Богом“ (Kalvin, 1996, str. 275).

Човек не може себи да припише ниједну кап праведности, јер би тиме упао у светогрђе и умањио славу Божје правде. И најплеменитије дело којим се човек може подичити увек ће бити упрљано и искварено. Чак и кад би било могуће да учинимо чиста и савршена дела, један једини грех је довољан да избрише и угаси и само сећање на нашу претходну праведност (Kalvin, 1996, str. 295 – 296). Пошто је неминовно да ће пред лицем Бога праведност бити посрамљена ако је заснована на делима, онда она лежи искључиво у Божјем милосрђу, дакле само у вери, закључује Калвин (Kalvin, 1996, str. 299). Задатак сваког човека је да укроти свој лични живот и да изграђује „свето друштво“, тврди Калвин. Господ је установио изопштења за оне који исповедањем лажне вере и нечасним животом срамоте Божје име, они ће бити истребљени и истерани из Божјег народа. На тај начин Црква из своје заједнице одбацује прељубнике, блуднике, лопове, насилнике, убице, побуњенике и друге, који својом исквареношћу срамоте хришћанство. Због недостојних чланова Цркве, део срамоте пада и на Њену главу и срамоти Божје име, закључује Калвин (Kalvin, 1996, str. 220).

#### О ПРЕОДРЕЂЕЊУ И БОЖЈЕМ ПРОВИЂЕЊУ (ПРОМИСЛИ)

Библијска неутемељеност калвинизма није могла да не породи идеје стране Светом писму и целокупном учењу Отаца Цркве. Тако је учење о предестинацији у калвинизму добило оштрију формулацију него у лутеранству и цвинглијевству; напомињемо да је већ Блажени Августин учио о предестинацији и да само Божја благодат спасава човека. Лутер је покушао да превазиђе крутост овог учења тиме што је своје уверењу о потпуној човековој безвредности супротставио веру у Божју милост и тако одржао неку равнотежу, а Цвингли је дозволио могућност да би се међу изабранима могли наћи они који су искрено прихватили његово учење. Код Калвина главна претпоставка јесте свемоћ и свеприсутност Божја, Чије су знање и воља изнад људског поимања. Уверен као и Лутер у човекову потпуну грешност, Калвин је спасење сматрао недокучивом тајном. Нико не може да буде потпуно сигуран да је заслужио да буде међу изабранима, па зато наду може наћи само у безусловном и слепом веровању да је Бог добар (Gottschalk, 1974, str. 27). Дакле, људски род је тако покварен да је предестинирано спасење малог броја људи несумњиви израз Божје добротe. Бог одређује вечну судбину људима, да би појачао наше дивљење према Његовој слави. Бог унапред зна човекову судбину пре него што га је створио, а увереност у одабраност за вечни живот најчвршћа је основа хришћанинове вере и смирења.

Православни теолог Јован Романидис закључује да је специфично западњачки богословски проблем спасења оствареног кроз веру или кроз добра дела био непознат Светим Оцима Истока, јер су они јасно разумели учење Новог Завета о несебичној и апсолутно слободној љубави Божјој. Зато они Бога и човека нису заплели у мрежу евдомонистичке психологије философије. Бог не спасава да би тиме нешто за себе задобио, а односи између Бога и човека немају смисао трговине између њих. Напротив, ови односи апсолутно су лични и одређени су љубављу и у сразмери су са човековом слабошћу (Романидис, 2001, стр. 180).

Калвин пише да премудрошћу називамо вечиту Божју мудрост, којом је Он одредио шта хоће да учини од сваког човека, јер нас не ствара све у истим условима, него једне одређује за вечни живот, а друге за вечно проклетство. Људе које позове на спас Бог прима својим безузрочним милосрђем, без икаквог обзира на њихову личну достојност. Улаз у живот затворен је свима онима које Бог препушта проклетству и то се дешава по Његовом скривеном и неразумљивом суду (Kalvin, 1996, str. 356). На питање зашто је Бог неке предодредио за проклетство, иако га нису заслужили, јер још нису ни постојали, Калвин одговара противпитањем шта то Бог дугује човеку ако га цени по његовој природи, знајући да су сви људи искварени и заражени пороцима, па не могу да не буду Богу мрски. Располагање свим стварима у Божјој је руци и Он може послати живот или смрт по својој вољи, наређујући Својом премудрошћу да неки још у мајчиној утроби буду намењени вечној смрти, како би се Његово име прославило у њиховој пропасти. Сви људи су праведно осуђени због својих грехова, јер Бог увек поступа праведно. Изван наше моћи је да схватимо како се та правда остварује, тврди Калвин (Kalvin, 1996, стр. 362). Он наставља како Свето писмо показује да не треба ништа више тражити осим безразложног Божјег милосрђа. Господ је од самог почетка одлучио кога ће помиловати, а кога ће одбацивати, али ипак обећава спасење свима, Он таквим обећањем показује да је његово милосрђе отворено за оне који га траже. Ипак, напомиње Калвин, траже га само они које је Он просветлио и предодредио за спасење. Наша дужност је да чувамо живот који нам је Господ поверио, да искористимо све могућности које нам Он даје, да не упадамо неразумно у опасности на које нам Господ указује (Kalvin, 1996, str. 367, 378 – 379). Калвиновом схватању остаје непознато учење Цркве да је човек створен по икони и подобију Божјем и да је наш коначни циљ заједница са Богом.

## О СВЕТИМ ТАЈНАМА

Схватање светих тајни изложено у „Науку хришћанске вере“ нема ништа заједничко са православним литургијским искуством. Целокупна ригидност каролиншке литургије рефлектовала се на калвинистичко

учење, а губљење есхатолошког приступа богослужењу Цркве имало је у поменутој литургији трагичне последице: литургија је у најбољем случају сведена на сећање на прошлост и на историјског Христа. Нећемо овде да улазимо у појединости такве литургије, али очигледно је да занемаривање пнеуматолошког аспекта литургијског живота има за последицу извитоперење доживљаја светих тајни: свршавати свету тајну за средњовековног римокатолика, а нарочито за протестанта, значи вршити комеморацију на Христово дело искупљења. Света тајна је сећање на давно прошла времена „када је Бог ходао земљом“, без повезаности са садашњим тренутком и без актуелности у њему. У таквим схватањима није присутна свест да Црква и њене свете тајне имају смисао само у Светом Духу – зато је света тајна *mysterium tremendum et fascinans*, а да би се тајна над тајнама логички објаснила, потребно је створити рационалистичко објашњење: подвојити Светињу на супстанцију и акциденцију и њиховим нејасним односима замаскирати сопствено незнање и немоћ. Друга могућност је потпуно негирање натприродности светотајинског искуства, јер за позносредњовековног или нововековног емпиричара не постоји ништа друго осим онога што налази у чулима. Из таквих теза произашло је и Калвиново писање о постојању светих тајни у Старом завету: обрезану, прању и приношењу жртава, као и о њиховој једнакости са новозаветним. Калвин пише да постоји само једна разлика између „стари“ и „нови“ светих тајни: прве су најављивале обећаног Христа док је још очекиван, а друге сведоче и уче да је Он већ дат и показан (Kalvin, 1996, str. 432).

У Калвиновом учењу свете тајне схваћене су као додатак Јеванђељу, а благодат која се даје кроз свете тајне иста је благодат која се даје кроз реч, иако он напомиње да у Вечери Господњој имамо много већу извесност и изобилнији извор (Пеликан, 2011, стр. 309). Свете тајне сведочанство су Божје милости изражено спољним знаком, јер је људска вера слаба, лако се узнемири и поколеба. Зато Господ свима нуди милосрђе и милост како својом Светом Речју тако и својим Тајнама, али их примају само они који прихватају речи тајне у непоколебљивој вери (Kalvin, 1996, str. 423). Калвин учи да је Господ установио само две свете тајне: крштење и причешће, па људи немају власт да уводе нове тајне, јер је свете тајне Бог установио да би нас оне поучиле о Његовом обећању и посведочиле Његову добру вољу према људима. Божја реч мора претходити да би света тајна заиста била света тајна (Kalvin, 1996, str. 497 – 498). Калвин закључује да је погрешно учење како нас крштење ослобађа и разрешава прародитељског греха искварености која се са Адама пренела на целокупно његово потомство. По његовом мишљењу, учени оци Цркве никада нису схватили шта је прародитељски грех, шта првобитна правда, а где је милост крштења. Прародитељски грех огледа се у изопачености и искварености људске природе и због те искварености

криви смо пред Богом и изазивамо Његов гнев. Деца у мајчиној утроби већ носе собом своје проклетство и сва њихова природа семе је греха, закључује Калвин (Kalvin, 1996, str. 439).

Дужни смо да нагласимо парадоксалност чињенице да је један покрет који је као своје начело истакао повратак чистоти древне Цркве завршио тако што је негирао и саме њене основе. Света тајна крштења за којом су древни хришћани тако жудели, желећи да уласком у Цркву започну нови живот преображавајући се у новог човека заједнице са Христом и са браћом, код Калвина се претворила у још једно средство проповеди. Тако је крштење изгубило еклисијални и еклисиолошки смисао, али је зато добило нови, ангажовани – киригматски смисао, непознат вековном искуству Цркве. Схватање свете тајне евхаристије у калвинизму приближава се Цвинглијевом учењу, учећи о духовној присутности коју причасник може да присвоји ако има веру (Gottschalk, 1974, str. 27). Калвин не прихвата римокатоличко учење о стварном присуству у евхаристији, као што негира целокупну западну теологију средњег века, видевши у њој примену незнабожачке логике на божанско Откривење (Jedin, 1978, str. 89). Он такође критикује клерикализам Римокатоличке цркве, закључивши да се у тој заједници света евхаристија не преноси на Цркву верника у складу са заповешћу Господњом. Зато је отворен пут појединачним и приватним службама, које више личе на изопштење него на заједницу какву је установио Господ (Kalvin, 1996, str. 489).

Калвинизам је верску општину видео као основу друштва и место које пружа спасење. Лишен искуства Живе Цркве, Жан Калвин је одбацио предањско учење о светим тајнама. Тако он пише: „Већ смо раније рекли да телесне ствари понуђене светим тајнама треба да нас неком сразмером и сличношћу доведу духовним стварима. Кад видимо како нам се хлеб представља као знак и тајна тела Исуса Христа, треба одмах да повежемо сличност: као што хлеб храни, одржава и штити чула и живот тела, тако је тело Исуса Христа месо, храна и заштита нашег духовног живота. А кад видимо да нам се вино нуди као знак његове крви, треба одмах да помислимо какву све корист има људско тело од вина да бисмо проценили колико нам крв Исуса Христа исто толико духовно користи“ (Kalvin, 1996, str. 466).

Из свега изложеног закључујемо да нова учења Жана Калвина изложена у његовом „Науку хришћанске вере“ потврђују светоотачку мисао да теологија не може да постоји одвојено од вере и предања Цркве Христове. Отац Георгије Флоровски примећује да верско учење у заједницама отпалим од Цркве трпи дубинска кварења и извитоперења, и да на крају може потпуно да ишчезне (Флоровски, 2005, стр. 409).

## Извори

Kalvin, A. (1996). *Nauk hrišćanske vere*. Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

## Литература

Ђого, Д. (2010). *Христолошка есхатологија Рудолфа Булмана и Јурјена Молмана* (докторска дисертација у рукопису). Православни богословски факултет „Светог Василија Острошког“. Универзитет у Источном Сарајеву

Јанарас, Х. (2000а). *Философија из новој ула*. Врњачка Бања: Братство Светог Симеона Мироточивог.

Јанарас, Х. (2000б). *Азбучник вере*. Нови Сад: Беседа.

Јевтић, А. (1995). Како су Свети Оци видели Свето Писмо. У Р. Биговић (Прир.), *Православна теологија* (136-151). Београд: Богословски факултет.

Кавасила, Никола Свети (2002). *Тумачење Свете Литургије*. Нови Сад: Беседа.

Пападопулос, С. (1998). *Теологија и језик*. Србиње-Ваљево-Београд-Минхен: Хришћанска мисао.

Пеликан, Ј. (2011). *Хришћанско предање: Историја развоја догмата шом 4: Реформација Цркве и догме*. Београд: Службени гласник.

Романидис, Ј. (2001). *Прародитељски трех*. Нови Сад: Беседа.

Флоровски, Г. (2005). Црква – Дом Очев. У Ј. Србуљ, (Прир.), *Црква је живиш: Изабране беседе, есеји и студије* (390-415). Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.

Шмеман, А. (1997). *Православље на Зајпагу*. Цетиње: Светигора.

\* \* \*

Chaunu, P. (2002). *Vrijeme reformi: religijska historija i civilizacijski sistem*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

Ganoczy, A. (2000). Jean Calvin. У Н. Fries i G. Kretchmar (Prir.), *Klasici teologije: Od Ireneja do Martina Luthera*, knjiga prva (286-299). Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.

Gottschalk, L. (1974). Zwingli i Calvin. У R. Mousnier (Prir.), *Istorija civilizacije: Temelji novog svijeta 1300-1775*, sveska 4, dio 2 (286-300). Zagreb: Naprijed.

Jedin, H. (1978). *Velika povijest Crkve, tom 5*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Tony, R. H. (1979). *Religija i uspon kapitalizma*. Beograd: Prosveta.

Saša Šoljević

## JURIDICAL NATURE OF JEAN CALVIN TEACHING

### Summary

In this paper the author writes about Jean Calvin's teaching, which is characterized by juridical way of thinking, in other words, reducing Christianity to a system of morals and legal regulations. Building his religious community in Geneva, Calvin replaced the sacramental life by preaching the Word of God, to which he devoted the utmost importance. His actions testify about the time of Reformation and the view of the church solely as the structure of government whose relation to the world is expressed in legal terms. Calvin does not recognize the personal relationship between God and an individual; he does not know the concept of synergy, for him a person is incapable of participating freely in the mystery of salvation, therefore he does not believe in human deification. On the contrary, Calvin teaches about predestination, opposing sinfulness of a person with believing in God's grace. Since according to him the humanity is corrupted, predestined salvation of only few people is undoubtedly an expression of God's grace. Calvinism also teaches of the justification by faith, rejecting the teaching of justification by good deeds, because one can be saved only by God's grace. Ideal of Calvinism is a society aspiring to material wealth where sensible people capable of restraining their nature with hard work and patience live.. From all of the above, it is clear that in the struggle between freedom and authority Calvin sacrificed freedom. His dogmatism needed a solid foundation, and this was done through the Scriptures understood in a protestant, therefore absolutistic way. For Calvin, the Bible is a dogmatized book devoid of all sacred content, reducible to the code of canon law. Applying his religious system, Jean Calvin built a new scale of moral values and a new system of social governance. He created a new type of relationship between world and church authorities in Geneva, which became the centre of a different interpretation of Christian teaching.

Deprived of the experience of the Church and of the Holy sacraments, Calvin teaches that there are only two Holy Sacraments God had established and that the word of God must precede the Holy sacrament to make it truly a Holy Sacrament. In Calvin's teaching, baptism turned into sermons and testimonies of the Calvinist faith. Thus, baptism lost its ecclesiastical meaning, but therefore acquired a new, engaging – kerygmatic sense, unknown to the centuries' old experience of the Church. Calvin's

interpretation of Communion is a mixture of Luther and Zwingli's teaching. Calvin maintained Luther's understanding of Christ's real presence in Communion, but he deprived it from everything materialistic and stated, following Zwingli, it was a spiritual presence that a communion participant could appropriate if he or she had faith, but only spiritually. Thus, in Calvin's teaching there is no awareness that Holy Sacraments make sense only in the Holy Spirit. Calvin's law education had a decisive influence on his theological views, and that he was incapable of freeing himself of enslavement to juridical categories. Without any criticism he accepts the theory of satisfaction, which is logical, as his juridical mind had been accustomed to thinking in categories of „fairness“, „righteousness“ and „satisfaction“.

*Key words:* juridical approach, sola scriptura, predestination, justification by faith, God's grace