

Kálvin időszerűsége

Tanulmányok

*Kálvin János teológiájának maradandó értékéről
és magyarországi hatásáról*

Szerkesztette

Fazakas Sándor

Kiadja

a Magyarországi Református Egyház

Kálvin János Kiadója

Budapest, 2009

kaerkölcsről, megtakarítási modellekről, áldozathozatali modelltől, szolidaritási modellekről. Ha a társadalom rendelkezik ilyen modellek hatékony rendszerével, akkor nagyon könnyen és viszonylag kevés véráldozattal birkózhat meg az új modernizációs szakasz kihívásaival.⁷⁷ Ha valamely egyháznak volt hatása egy ilyen munkaethosz kialakítására, Max Weber után bizton tudhatjuk, hogy ez a kálvini reformált egyház volt. Tegyük azért, hogy legyen is. Amikor pedig hozzálátunk e sokrétű feladat megvalósításához, ne azt vegyük számba, hogy mit, miért nem lehet megtenni, hanem mérjük fel lehetőségeinket, s látszattervékenységek helyett lassú, megfontolt, de határozott lépésekkel induljunk el a kitűzött irányba. Biztosak lehetünk benne, hogy e célok érdekében Isten velünk lesz, s ha Kálvin eltökélttségét, hivatástudatát és kitartását is magunkénak érezzük, azaz mindazt, ami Kálvinnál kor és társadalmi különbségekre tekintet nélkül érték, magunkénak valljuk, őt e tekintetben kortársunkként tekintjük, a siker sem maradhat el.

⁷⁷ Tamás Pál: *Az egyház mozgástereiről a társadalmi nyilvánosságban*. Forrás: www.magypax-romana.hu/kiadvanyok/egyhazi-kommunikacio/tamas_pal.htm

Tartalom

<i>Bölcskei Gusztáv</i> : Ajánlás	5
<i>Fazakas Sándor</i> : Előszó	7
I. Kálvin és Magyarország	
<i>Hörcksik Richárd</i> : Kálvin 16. századi magyarországi recepciója	13
<i>Márkus Mihály</i> : A presbiteri rendszer alakulása a 17. század közepéig	38
II. Egyház és teológia	
<i>Peres Imre</i> : Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai	49
<i>Szűcs Ferenc</i> : Exegézis és dogmatika kapcsolata Kálvinnál a predestinációban és az ekkleziológia tükrében	79
<i>Fazakas Sándor</i> : Kálvin szociáletikája	104
<i>Fekete Károly</i> : Kálvin és az istentisztelet	140
III. Kálvin-hatások a Kárpát-medencében és a magyar kultúrában	
<i>Fekete Csaba</i> : A genfi zsoltárok elterjedése hazánkban	185
<i>Szabó András</i> : Szenci Molnár Albert Kálvin-fordítása	243
<i>Ósz Sándor Előd</i> : Kálvinizmus a periférián	265
<i>Buzogány Dezső</i> : A kálvini etikára épített egyházközségi vagyongazdálkodás	291
<i>Bogárdi Szabó István</i> : Kálvin és kálvinizmus-irányzatok Magyarországon, különös tekintettel a két világháború közötti egyház- és teológiatörténetben	338
<i>Győri L. János</i> : Kálvin János alakja a magyar irodalomban	350
<i>Tőkéczi László</i> : Kálvin hatása a magyarságra és a magyar politikára	367
<i>Szathmáry Béla</i> : Kálvin a kortársunk?	377
A kötet szerzői	413

A kötet szerzői

- Bogárdi Szabó István, Prof. Dr. egyetemi tanár, Pápai Református Teológiai Akadémia, a Dunamelléki Református Egyházkerület püspöke
- Buzogány Dezső, Prof. Dr. egyetemi tanár, Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kar, a Protestáns Teológiai Intézet tanára, Kolozsvár
- Fazakas Sándor, Prof. Dr. egyetemi tanár, rektor, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- Fekete Károly, Dr. egyetemi docens, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- Fekete Csaba, Dr. tudományos munkatárs, Debreceni Református Kollégium Nagykönyvtára
- Győri János, Dr. gimnáziumi tanár, a Debreceni Református Kollégium Művelődés- és Iskolatörténeti Kutatóintézetének igazgatója
- Hörcsik Richárd, Prof. Dr. egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem
- Márkus Mihály, Prof. Dr. egyetemi tanár, ny. püspök, Pápai Református Teológiai Akadémia
- Ósz Sándor Előd, Drs. levéltáros, Erdélyi Református Egyházkerület Levéltára, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem RTK doktorandusza, Kolozsvár
- Peres Imre, Prof. Dr. egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem

Szabó András, Prof. Dr.

egyetemi tanár, Károli Gáspár Református
Egyetem BTK, Budapest

Szathmáry Béla, Dr.

egyetemi docens, Károli Gáspár Református
Egyetem ÁJK, Budapest

Szűcs Ferenc, Prof. Dr.

egyetemi tanár, Károli Gáspár Református
Egyetem HTK, Budapest

Tőkéczkai László, Dr.

egyetemi docens, Eötvös Loránd
Tudományegyetem BTK, Budapest

Fazakas Sándor

Kálvin szociáletikája*

Kálvin János nem írt formai és tartalmi szempontból rendszerbe foglalt szociáletikát, de genfi működésének mindkét időszakában (1536–38 és 1541–64) jelentősen járult hozzá a városállam társadalmi és gazdasági rendjének átalakításához. 1537-ben, egy a városi tanácsnak címzett beadványában fogalmazza meg azt a „szociáletikai programnak” is tekinthető mondatot, amely az igehirdetés és a közélet, a teológia és a társadalmi kérdések, a gyülekezet rendje és a város jóléte közötti szoros és kölcsönös kapcsolatot feltételezi, a későbbiekben pedig Kálvin egész életművében kifejezésre is jut: „A magunk részéről nem úgy tekintjük tiszttségünket, mint amely oly módon lenne behatárolva, hogy amikor a prédikáció véget ér, feladatunk elvégzett lenne.”¹ Ennek értelmében Kálvin heti rendszerességgel, alkalmanként egy-egy fél napot tanácskozott a lelkészközösség és a konzisztórium tagjaival, a vénekkel, valamint a városi tanács képviselőivel, és e tanácskozások tárgya többnyire a város erkölcsi rendjének kérdése volt.² Valóban Kálvin számára az egyház reformálása nem a város politikai és gazdasági intézményeitől való elhatárolódásban állt, hanem éppen ellenkezőleg, az egyházi és társadalmi intézmények közötti együttműködés és kontinuitás megteremtésében. Társadalmi, gazdasági vagy politikai kérdéseket érintő gondolatai és nyilatkozatai mélyen teológiai felismeréseibe gyökereznek, és lényegét tekintve így foglalhatók össze: az emberi együttélés etikája abból a tényállásból kell hogy kiinduljon, hogy Isten az embertől adott helyzetben meghatározott és felelős cselekvést vár.

* A tanulmány az Emden-i Johannes a Lasco Bibliothek (Németország) kutatói ösztöndíj-programjának támogatásával készült.

¹ Johannis Calvinii: *Articles concernant l'organisation de l'église et du culte a Genève, proposés au conseil par les ministres*, Le 16. Janvier 1537, In: *Opera Selecta* (OS), Vol. I, Ed. Petrus Barth, Monachii Chr. Kaiser 1926, (369–377), 376. – Vö. Joachim Staedtke: *Johannes Calvin. Erkenntnis und Gestaltung*. Göttingen–Zürich–Frankfurt 1969, 92.

² Albrecht Thiel: *In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium*, Neukirchen-Vluyn 1999, 22.

1. Előzmények

1.1. *Egyház- és társadalomtörténeti előfeltételek.* A reformáció eredetét és szándékát tekintve a *hit megújításának* programja volt. A 16. század egyházi, gazdasági, politikai és kulturális valóságának szoros összefonódása következtében az egyházi élet átfogó reformja törvényszerűen vezetett a társadalmi élet mélyreható változásaihoz. Kálvin életműve, irodalmi és teológiai munkássága is ezt bizonyítja: a genfi reformátor tisztában volt azzal, hogy az egyházi-teológiai megújulás a társadalom alapvető rendjére nézve jár következményekkel, s e következményeket tudatosan vállalta fel.³ A humanistáktól való elhatárolódása⁴ is ebben az értelemben értendő: a reformáció – szemben a humanizmussal – nem elégszik meg a hit és az ismeret bensőséges megújításával és elmélyítésével, hanem az emberi viszonyulások átstrukturálását eredményezi. Ami Kálvinnál elvetésre került – az istentiszteleti életre nézve és azon kívül –, az nem más, mint a belső és a külső, a lelki és a világi, a szakrális és profán, a test és a lélek elválasztása. Az a dualizmus, amely az európai társadalmak újkori történetét napjainkig és végzetesen meghatározza (Lásd: Lessing és Kant filozófiája vagy a két birodalom elmélet etikája stb.), nála tudatosan kerül feloldásra a *regnum Christi* alatt, Krisztus királyi uralmára való tekintettel. Továbbá még az a teológiai alapfelismerés is megkülönbözteti Kálvint a humanistákkal szemben, miszerint az Evangélium terjedése elkerülhetetlenül jár együtt az emberi társadalom változásaival, botránkozásokat⁵ és nyugtalanságot is beleértve. Intett attól, hogy egy állítólagos sértetlen külső rend vagy béke érdekében az Evangélium ilyen irányú hatását az ember megpróbálja kikerülni vagy kivédeni. S bár elvetette az erőszak alkalmazását és elutasította a vádat, hogy ő maga felforgató lenne, az Evangélium által formált és megvalósuló, tulajdonképpen feltartóztatathatlan új rendet óhajtott az egyházban, az államban és a társadalomban. Nem a mindenáron való változtatás volt életeleme, hanem az evangéliumi ismeret felől értelmezett és megteremtendő rend érvényre juttatása.⁶ A hit megújítása következménnyel jár az egyén teljes életére, az egyházra, a polisra, a társadalomra, a teológiai tanításra, a hitvallásra, a keresztségre, az úrvacsorára, egyszóval a teljes „ordre civil”-re nézve.

Kálvin szociáletikai gondolkodása és a város társadalmi-gazdasági élete köl-

³ Max Geiger: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*. In: M. Geiger [Hg.], *Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag*, Basel–Stuttgart 1969, 229–286, 231.

⁴ Uo. 233. – Ugyanakkor Kálvin kiváló humanista képzettségéről és készségéről tesz bizonyosságot, amikor filológiai és történeti módszerrel közelít a bibliai textushoz, egyébként első műve, a *De clementia* (1531) (egy Seneca-traktátushoz írt kommentárja), is sokkal inkább még a francia humanista-irodalmár és (még) nem a politikus Kálvint bizonyítja, jöllehet a későbbi kutatás ebben a műben véli felfedezni politikai etikájának gyökereit. Igaz, ebben az értekezésben figyelmet szentel a sztoa etikája és a természeti vallás mellett a társadalmi együttélés és az állam kérdéseinek. Lásd: I. Staedtke. I. m. 17–18.

⁵ I. Calvinii: *De scandalis* (1550), In: OS II, 1952, 159–240, 197kk.

⁶ Lásd: A. E. McGrath: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*. Budapest 2001, 127–134.

csönösen feltételezték és határozták meg egymást. Teológiai felismerései a gyülekezet és a város közösségi életének tudatos átformálására és strukturálására indították – de a város 15–16. századi sajátos társadalmi, politikai és gazdasági fejlődése tette egyáltalán lehetővé ennek az etikának a kibontakozását. A 16. század egy nemcsak sikerek, hanem gazdasági krízisek által is meghatározott Genfre köszöntött rá. Korábban a kontinens két legfőbb kereskedelmi útvonalára keresztelte itt egymást, a város a régió legjelentősebb tranzit- és vásárcentrumává nőtte ki magát. Ebből a savoyai herceg, a katolikus egyház és a polgárság egyaránt profitálni igyekezett, ezért pl. a kamatszedés kánonjogi előírásai alól felmentést kapott a város. A 15. század viszont hanyatláshoz vezetett. XI. Lajos merkantilista gazdaságpolitikájának,⁷ illetve a kereskedelmi hajózás útvonalhálózatának bővülése következtében a kontinens gazdasági tengelye nyugatabbra tolódot, így a nemzetközi forgalom egyre inkább elkerülte Genfet. 1534-ben, miután a városi polgárság a herceg híveivel szemben uralomra jutott a város vezetésében és a katolikus püspök elhagyta a várost, a katolikus kézművesek és kereskedők is végleg elvándoroltak. A visszamaradt kis létszámú kereskedői réteg nem jelentett szervezett erőt. Ez súlyos gazdasági krízist eredményezett. Ehelyett megnövekedett a vallási menekültek száma, amely újabb gazdasági terhételt jelenthetett a városra nézve. Kálvin ebben a krízishelyzetben érkezett Genfbe. De mivel a régi gazdasági rend védelmezői kiestek, az arisztokrácia és a céhek teljesen szervezetlenül álltak a válság előtt, megérett a helyzet az új megoldások keresése és az új gazdaságpolitika kialakítása számára. Új, meghatározó gazdasági réteg megteremtése elkerülhetetlenné vált, s ebben Kálvin a menekültekre – akik éppen Kálvin reformatori működése következtében érkeztek ebbe a városba – éppúgy számított, mint az őshonos lakosságra. Sőt, az emigránsok korábbi hazájukból gyakran magasabb technikai és gazdasági előképzettséget hoztak magukkal, s ha korábbi életvitelüket kívánták folytatni, megfeszített munkavégzésre kényszerültek. Ez a bevándorló nemesi családokra is vonatkozott, hiszen Genf nem kínált az államigazgatás területén számukra annyi munkahe-lyet, mint a szomszédos városállamok (pl. Bern), így ez a réteg is a kereskedelem terén volt kénytelen megvetni lábát, keveredve a városi polgársággal. Aki Kálvin idején Genfben kívánt letelepedni, nem véletlenül tette: az evangéliumi hit szabad gyakorlása, a megújított egyház és a polgárjog elnyerése⁸ vonzerőt jelentett.

⁷ Megtiltotta a francia kereskedőknek a genfi vásárok látogatását, 1463-tól pedig a lyoni vásár tartását a genfi vásárokkal egy időre tűzték ki. – M. Geiger: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*. I. m. 254. – Vö. A. E. McGrath: *Kálvin*. I. m. 100.

⁸ Az elnyerhető, megvásárolható, illetve megszerezhető polgárjog (*bourgeois*) nem jelentett azonos jogállást az őshonos, Genfben született és megkeresztelt polgárokéval (*citoyens*). A város legfőbb irányító testületébe (*Petit Conseil*) az előbbieket nem kerülhettek be. Viszont részt vehettek a közéletben és választhatóak voltak a Hatvanak és a Kétszázak Tanácsába. A harmadik réteg a városban tartózkodó idegeneké volt (*habitants* – Kálvin is csak ilyen jogállással bírt 1559-ig, amikor megkapta a „bourgeois” státust). Ők nem szavazhattak, közhivatalt nem viselhettek, de a város gazdasági életében részt vehettek; bár import és export joggal nem

Viszont aki itt letelepedhetett, attól a külső és belső veszedelem által fenyegetett Genf személyes elkötelezettséget várt a város védelme és gazdasági jóléte érdekében. A régi privilégiumok szükségszerűen kerültek leépítésre, a kényszerű produktív munka, aktív életvitel hamarosan újabb gazdasági fellendüléshez vezetett. Ennek a folyamatnak a szabályozása viszont Kálvinra – természetesen a lelkészekkel és a városi tanáccsal együtt – várt, s ez valóban a bibliai kritériumok átgondolására, a helyzet teológiai-etikai reflektálására indította őt. Amikor gyülekezetének tagjaitól – mint genfi polgároktól („travallier”) – a szenvedésektől vissza nem riadó kitartást, a mindennapi harc felvállalását követelte meg, akkor ez egyben felhívást is jelentett a hivatás gyakorlásának elmélyítésére és tökéletesítésére, egyszersmind az egyéneket integráló munkaethoz vállalására. Ezért Kálvin számára kikerülhetetlen volt az olyan kérdésekkel való foglalkozás, mint munka és hivatás, kereskedelem, kamat és pénzgazdálkodás stb. Etikája tehát a szituáció által meghatározott etika: de mint szociáletikai módszerének bemutatása során nyilvánvaló lesz, nem a gazdasági, társadalmi jelenségek teológiai legitimálása érdekében, hanem az Isteni parancs „itt és most” aktuális érvényének megtalálása értelmében. Ilyen értelemben Kálvin valóban hatást gyakorolt kora gazdasági, társadalmi és politikai viszonyainak alakítására, s fordítva: a kontextus arra kényszerítette őt, hogy megtalálja azt a teológiai módszert, amely egyszerre ad releváns választ az adott kérdésekre, de ugyanakkor szakít a középkori egyház kazuisztikus törvényértelmezésével vagy a spiritiszták és rajongók befele forduló, individualista hitgyakorlatával.

1.2. *Teológiai alapfelismerések.* Bár a humanista képzésben részesült Kálvin – életrajzíróinak megállapításai szerint⁹ – nem kimondottan, illetve nem csak teológusnak készült, mégis ízig-vérig teológus volt, életművét igazán teológiailag lehet megragadni és értelmezni. Teológiájának s értelemszerűen szociáletikájának forrása: az *önmagát kijelentő Isten és az Írás abszolút tekintélye*. Amint egyik prédikációjából (5Móz 4,1–2) kiderül: azért kell imádkozni, hogy magát Istent halljuk szólani, ne pedig az emberi kívánságokhoz idomított tanítást róla, és hogy a Szentíráshoz igazítsuk egész életünket, mint amelyhez semmit hozzátenni vagy attól elvenni nem kell.¹⁰ Kálvin nem középkori teológiai elvekből indul ki, nem

rendelkeztek, nyithattak kézműves műhelyt vagy kereskedhettek a megtermelt javakkal. M. Geiger: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*. I. m. 255–256. – Vö. A. E. McGrath: *Kálvin*. I. m. 120–123.

⁹ Lásd ehhez: A. E. McGrath: *Kálvin*. I. m. 35–82. – Theodor Béza: *Kálvin János élete*. Ford. Rácz Kálmán, Budapest 1998, 10–13. – Révész Imre: *Kálvin élete és a kálvinizmus*. Pest 1864, 5–9. – Ronald S. Wallace: *Calvin, Geneva and the Reformation. A Study of Calvin as Social Reformer, Churchman, Pastor and Theologian*. Edinburgh 1988, 2–7. – Hans Scholl: *Johannes Calvin. Periodisierung seines Lebens und Werkes*. In: Willem van't Spijker (Hrsg.): *Calvin. Erbe und Auftrag*, Kampen 1991 (55–68), 55–60. – Willem van't Spijker: *Kálvin élete és teológiája*, Budapest 2003, 20–24.

¹⁰ A. Thiel: I. m. 12–13. – Lásd: Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, Vol. I–LIX

spekulál Istenről, hanem tanítást ad Isten kijelentéséről,¹¹ a Szentírás teljes összefüggésében. A döntő számára nem az Istenről szóló (ilyen/olyan) tan – főleg miután szemére veti a középkori egyháznak, hogy a Szentírást ehhez szelektív módon használja –, hanem az, hogy az Isten tulajdon beszéde tisztán, megfelelő módon kerüljön tolmácsolásra, és az emberek azt meghallják. Nem egyszerűen jobb egyházat akart, hanem olyan egyházat, amely hallgatja az Igét. Az Isten „helyes ismerete” és az „igaz vallás” forrása ott található, ahol az ember meghallja és elfogadja, amit Isten magáról kijelenteni kíván.¹²

Kálvin szociáletikájának teológiai alapjai akkor tárulnak fel igazán, ha ehhez nemcsak fő művét, az *Institutio* vonatkozó részeit (III,10 és IV,20), hanem egyéb írásait, leveleit, kommentárjait és igehirdetéseit is figyelembe vesszük. Különösen az igehirdetések szemléltetik az etikai üzenet kifejtésének hármas logikai-hermeneutikai módszerét: *Ige – teológia – szituáció*. A Szentírás, illetve Isten Igéje az abszolút kezdet, az élet és cselekvés premisszája – a teológia segíti az Ige megértését, egyszersmind tanítássá is formálja azt – a szituáció vagy a kontextus az az (élet)helyzet, amelyre nézve az ember az Igéből eligazítást kap.¹³ Ez azt jelenti, hogy az Igéből felismert teológiai mondanivalót Kálvin már nem a 16. század tudományművelés metakommunikációs szintjén kívánja megfogalmazni és közvetíteni, hanem kísérletet tesz arra, hogy a Biblia mondanivalóját konkrét helyzetben a gyülekezet számára tanítássá formálja. De amit a szószéken a prédikációban hirdetett vagy exegetikai előadásában a katedréről kifejtett, azt adja vissza rendszerbe foglalva az *Institutio*ban is. A két műfaj között tulajdonképpen nincs tartalmi különbség, legfőképpen nincs ellentét.¹⁴ Ezért cseng egybe az *Institutio* minden kiadásban megőrzött, teológiai programként értelmezendő kezdő mondata („Egész bölcsességünk [...] két részből áll: Isten s önmagunk ismeretéből”¹⁵) azzal az imádsággal, amellyel írásmagyarázati előadásait kezdte: „Az Úr adja meg nekünk, hogy kegyességben igazán előrehaladva az ő mennyei titkainak bölcsességében elmélyedjünk, az ő dicsőségére és a magunk épülésére.”¹⁶ *Sapientia* és *pietas* elválaszthatatlanul összetartozik a *publicum ecclesiae bonum*, az egyház népének érdekében.

(CO), ed. G. Baum, E. Kunitz, E. Reuss, Braunschweig 1869–1900 (= Corpus Reformatorum 29–87) – Itt: CO XXVI, 108.

¹¹ Willem Nijenhuis: Art. *Calvin*, In: Theologische Realenzyklopädie. Band 7. Hrsg. von Horst Robert Balz, Gerhard Krause, Gerhard Müller. Walter de Gruyter Berlin–New York 1981 (TRE), 568–592, 581.

¹² Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere* (1559) I–II. Fordította Ceglédi Sándor–Rábold Gusztáv–Antal Géza–Borsos István, Pápa 1909 (Inst.), I,6,2.

¹³ A. Thiel: I. m. 2–3. – Hármass logikai sorrend felállításával mások is próbálkoztak, pl. E. Fuchs: *Teológia-politika-etika*. Lásd: Eric Fuchs: *La morale selon Calvin*, Paris 1986, 140.

¹⁴ W. Nijenhuis: Art. *Calvin*, I. m. 580.

¹⁵ Inst. I,1,1.

¹⁶ Johannes Calvin: *Gebete zu den Vorlesungen über Jeremia und Hesekiel*. Hrsg. von Werner Dahm, München 1940, VI.

Igemagyarázatai, prédikációi és teológiai tanításának rendszerbe foglalt kifejtése a Szentírás egységét szem előtt tartó, átfogó teológiai látásáról tesz bizonyosságot, és ennek megfelelően értelmezhető. S bár a reformáció alapvető bibliai-teológiai felismeréseiben¹⁷ Luther tanítványának bizonyul, Kálvin teológiája mégis felmutat olyan sajátos vonásokat, illetve hangsúlyokat, amelyek nyilvánvalóvá teszik a dogma és az ethosz, a kijelentés és életvitel, a helyes tanítás és a rend szoros összefüggéseit.

Kálvin reformátori munkásságának első teológiai alappillére a (a) *Szentháromságról* szóló tanítás.¹⁸ Kálvin tudta, hogy az ember tehetetlenül és értetlenül áll szemben Isten szavával, akaratával és cselekedeteivel. Az embernek ezt a megköztöttségét egyedül az Isten Szentléleke oldhatja fel: „a Szentlélek megvilágosítása nélkül az ige semmit sem visz véghez”.¹⁹ Ez a lélek maga Isten, mint a Szentháromság harmadik személye, aki ott, akkor és úgy jelenti ki magát, ahogyan akarja – ezért nem lehet őt egyetlen intézményhez sem kötni, mint ahogyan azt a középkori katolikus egyház megpróbálta. Ugyanakkor ez a Lélek tartja fenn a teremtett világot, amely nélkül minden a káoszba zuhanna vissza. Éppen a Lélek által jut el az ember arra az ismeretre, hogy nem kozmikus kazualitások függőségében él, hanem Isten gondviselő kegyelme alatt. Ezt az ember az Igéből, Isten szavából tudja meg, amelyet Isten éppen a Lélek által tesz számára érthetővé.²⁰ Isten az Ige és a Szentlélek által magához köti az ember egzisztenciáját, egyszersmind megszabadítja minden más kötöttségtől és tekintélytől. A Szentlélek által válik lehetővé a keresztyén ember élete is, amelyet Kálvin Krisztus-követésnek, közelebről „Krisztusban való részesedésnek”²¹ nevez, ami egyúttal az új élet kezdete. A Krisztusban való részesedésnek két ajándéka van: az *újjászületés* (vagy *megszentelődés*) és a *megigazulás*. Az *újjászületés*, mivel a Krisztusban való részesedésből fakad, s mint ilyen a Szentlélek munkája, nem emberi dolog csupán; a fordulat bennünk nem szempillantás műve, nem egyszerűen egy folyamat kezdete, amelynek eredménye a tökéletes élet. Inkább azt jelenti: Krisztus talpra állít, hogy a bűn ellen harcoljunk. Igaz, van növekedés is ebben a megszentelődésben. Prédikációinak fényében azt látjuk, hogy a megszentelődés az Igének megfelelő gyakorlati életvitelt jelent, hiszen Isten adja meg az emberi egzisztencia alapját

¹⁷ Egyedül hit által, kegyelemből igazul meg az ember Isten előtt a megfeszített Krisztus érdeméért, úgy, ahogyan azt egyedül a Szentírás kijelenti nekünk – *sola fide, sola gratia, solus Christus crucifixus, sola Scriptura*.

¹⁸ Kálvin teológiájának átfogó ismertetését nyújtó korábbi és mai elemzések szinte kivétel nélkül a Szentháromságról, illetve Szentlélekről szóló tanítást tekintik e teológia elsődleges kiindulópontjának. Lásd: Wilhelm Niesel: *Kálvin teológiája*. Ford. Nagy Barna, Debrecen 1943. – George H. Tavard: *The starting point of Calvin's theology*. Eerdmans/Michigan 2000. – Eberhard Busch: *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit*. Einsichten in die Theologie Calvins, Zürich 2005.

¹⁹ Inst. III,2,33.

²⁰ Inst. I,7,4.

²¹ Lásd: W. Niesel: *Kálvin teológiája*. I. m. 108–119. – Vö. CO XXVII,403

és célját.²² A megigazulás nem egyszerűen igazzá tevés Kálvin értelmezésében, hanem Isten bírói ténykedését jelenti, amelynek következtében az ember Istenben bíró helyett Atyjára talál. Feltevődik a kérdés: ha Krisztusban testet öltött a szeretet, általa és benne Isten megbékélt az emberrel, az ember új élete a Krisztusban való részesezésben fogan, akkor miért van szükség e folyamat leírásához olyan jogi fogalom használatára, mint pl. a „megigazulás”? Kálvin olvasatában a megigazulás a bűnös állapot ellentétét, a „bűnösök sorából való kivételt”²³ jelenti, de nem akar eltekinteni attól, hogy a Krisztus-eseményt igenis jogi aktusként is értsük; e nélkül ugyanis a megbékélés, illetve a kiengesztelődés (2Kor 5,19) a bűnnel és az igazságtalansággal való megalkuvás lenne.²⁴ Viszont a megszentelődésben és megigazulásban előrehaladottak közössége, a gyülekezet etikusa és fegyelmezett életvitelre²⁵ és a bűn elleni szüntelen küzdelemre kötelezett. Ebben a küzdelemben segítség és mérték a törvény – de a törvény harmadik haszna, vagyis pedagógiai értelmében.

A Szentlélekről szóló tanítás segít megérteni a következő teológiai alappremisszát, a sokat vitatott és sokszor tévesen értelmezett (b) *predestinációt*, Isten eleve elrendelését. Csak a Szentlélek ajándékoz az embernek rendíthetetlen bizonyosságot kiválasztottsága felől. A kálvini predestinációban az az Isten döntésére rácsodálkozó határtalan bizalom jut kifejezésre, hogy ő könyörül az emberen, ugyanakkor szolgálattal bízza meg őt. Isten előtt valamennyi ember bűnös – de az ember bűne, cselekedete, mulasztása vagy aktivitása nem befolyásolhatja azt a döntését, hogy ő az elveszett embert teszi partnerévé. Az a lelki görcs és lelkigondozói aggodalom, hogy valaki az elvetettekhez tartozhat és kiválasztásában kételkedhet, nem volt ismeretlen Kálvin előtt. Az Isten által elvetettek problémáját hosszasan tárgyalta,²⁶ de soha nem vitte fel a szószékre. Az ígehirdetés témája nála az Isten kegyelméből történő kiválasztás, amelyet hirdetni kell; ebből az ígehirdetésből tudhatja meg az ember, hogy nem magára, hanem egyedül Istenre és az ő örök végzésére hagyatkozhat. Üdvbizonyosságot nem az egyéni vallásgyakorlás befele forduló elmélkedéséből nyerhet az ember, hanem azáltal, hogy nem önmagára, hanem Krisztus keresztyére tekint, mint amely a kiválasztásának tükré.

Isten az embert partnernek választotta – ez vezet etikája harmadik tartópil-léréhez: (c) a szövetséghez. Az ember kiválasztása abban a szövetségben konkre-

²² A. Thiel: I. m. 15.

²³ Inst. III,11,2.

²⁴ Az Isten valóságát csak a szerető, a gonoszt toleráló és a bűnnel szemben tehetetlen istenség eszméjére redukáló modernkori gondolkodás is azt bizonyítja, hogy Kálvin félelme és szenvedélyes küzdelme a Krisztus-esemény jogi kategóriákban való kifejezhetősége érdekében nem volt alaptalan. Lásd ehhez: E. Busch: *Gottserkenntnis und Menschlichkeit*. I. m. 35–38.

²⁵ Vö. Jan Rohls: *Geschichte der Ethik*, Tübingen 1999², 207.

²⁶ Inst. III,21,5–7.

tizálódik és nyer értelmet, amelyet Isten az emberrel köt. A szövetség, amelyet Isten az atyákkal az Ószövetség idején megkötött, de amely Jézus Krisztussal teljesedett be, Isten szabad rendelése, amely formailag ugyanolyan – Kálvin szerint –, mint egy kölcsönösen kötelező szerződés: „Én Istenük leszek, ők pedig népem lesznek” (Jer 31,34). Tartalmát, illetve lényegét tekintve viszont a két szövetség nem különbözik egymástól, csupán egymáshoz való viszonyulásukban (*in administratione*). Ennek értelmében az Ószövetség az Új-ra mutat, és abban nyeri el értelmét: a földi és mulandó ajándékok (ígéret földje) a múlhatatlan örökségre (Isten országa), a törvény az evangéliumra, a szolgáltság a szabadságra, a kezdetben egy népre (Izraelre) vonatkozó rend a minden népet magába foglaló üdvüdvre utal.²⁷

A deuteronomiumi teológia alapintenciója, miszerint Isten kiválasztó cselekedete következménnyel jár az ember erkölcsi magatartására és a nép életrendjére nézve, minduntalan tetten érhető Kálvinnál, nemcsak a Móz 5. könyvéhez írt igemagyarázataiban²⁸ és prédikációiban, hanem összefüggő etikai szemléletében is. Számára a deuteronomium nem csupán törvény, hanem irodalmi komplexitásán túl, az Isten kijelentésének komplexitásáról szól; arról, hogy a törvény imperatívuszát megelőzi a kiválasztás kegyelmének indikatívusza.²⁹ A deuteronomium intő beszéd azokhoz, akik már megkapták az üdvösség ígértét, csakúgy, mint az Újszövetség paraklézise – nem véletlen, hogy Kálvin párhuzamosan prédikált a deuteronomiumról és a pásztori levelekről.³⁰ A két paraklézis, s egyben a két szövetség közötti összekötő híd a „kiválasztás”, az összekötő kapocs pedig Krisztus – az „üdvüdv történet így nevelőtörténeté”³¹ válik, amely végül az egyházat is áthatja.

Ilyen értelemben Kálvin a *törvényt* is a szövetségbe ágyazva szemléli, amelynek így normatív és pedagógiai haszna kerül előtérbe. A törvény Isten „jó ajándéka” az ember számára, amely nem pusztán rideg parancsolatok gyűjteménye, hogy az embert állandóan bűnös voltára emlékeztesse. Azon túl, hogy Isten a törvény által segítséget nyújt a választottaknak, hogy megmaradjanak a kiválasztás kegyelmi állapotában és a megszentelt életben, a törvényben a Szentháromság Isten önmagát ajándékozta³² az embernek. Isten a törvényben szembejön

²⁷ W. Nijenhuis: *Art. Calvin*, I. m. 583.

²⁸ CO XXV–XXIX.

²⁹ A 20. század exegétája, Gerhard von Rad ugyanarra a következtetésre jut, mint Kálvin ígehirdetőként és rendszeres teológusként, nevezetesen, hogy amikor Isten Igéje konkrét történeti szituációkban megkeresi az embert, akkor ez az ember (illetve a nép) életére nézve etikai és jogi következményekkel jár. – Vö. Gerhard von Rad: *Die Predigt des Deuteronomiums und unsere Predigt*, In: *Gesammelte Studien zum Alten Testamen*, Bd. 2, München 1973, 154–164, 154kk.

³⁰ A. Thiel: I. m. 70.

³¹ Hans-Joachim Kraus: „Israel” in der *Theologie Calvins*, In: *Reformierte Kirchenzeitung* 130,1989, 254–258, 256.

³² W. Niesel: *Kálvin theologiaja*. I. m. 79.

az emberrel, Istenné lesz az ember számára. Ez csak a Szentlélek által érthető meg – a Lélek nélkül a törvény valóban absztrakt előírások halmaza, amelybe csak belebukni lehet. Korábbi és legújabb kori elemzők egybehangzó megállapítása szerint Kálvin teológiájának átfogó tengelye, illetve központi mondanivalója az a felismerés, hogy „minden emberi teremtménynek minden pillanatban az élő Istennel van dolga”.³³ De az ember az Isten fenségét saját képessége szerint meg nem ismerheti – ezért Isten természetéhez hozzátartozik, hogy ő alkalmazkodik az ember felfogóképességéhez. Istennek ez az „accomodációja”³⁴ (*transfiguratio*)³⁵ az üdvtörténet lényege; a szövetségben, a törvényben, a kijelentésben, az inkarnációban, a hirdetett Igében Istennek az emberrel való története kezdődik el, illetve folytatódik, mely által nyilvánvaló lesz: Isten nem önmagáért való Isten, hanem az emberhez aláhajló Isten, aki nem abszolút transzcendenciájából állít absztrakt követelményeket az ember elé, hanem ő maga keresi meg az embert egy meghatározott helyzetben, és azt mondja neki: *tua res agitur!* Kálvin igehirdetésének és teológiájának ethosza tehát nem rigurózus, szín és öröm nélküli élet vagy a törvénynek való privát és görcsös engedelmesség, hanem állandó tanulási folyamat „Isten és a Szentírás iskolájában”, ahol maga az Úr vezeti vissza – fokozatosan, lépésről lépésre, jó nevelő módjára – az embert arra az útra, amelyet a teremtésben szánt neki.

A reformáció kérdése tehát Genfben nem az volt – Barth megállapítása szerint –, hogy az egyes ember milyen vallási befolyás alatt áll, vagy kit milyen vallási eszme és tan lelkesít, hanem az, hogy mit jelent „Isten Igéje szerint élni”.³⁶

2. Kálvin szociáletikájának alapja és módszere

Max Weber³⁷ és Ernst Troeltsch³⁸ vallásszociológiai megállapításai óta tartja magát a népszerű tétel, miszerint Kálvin tekinthető a nyugati kapitalizmus szellemi atyjának. A kapitalizmus és a kálvinizmus közötti összefüggés alapja a predestináció – a kálvinista ember kiválasztva érzi magát, de a predestináció zordon

³³ A. Thiel: I. m. 16. – Vö. John Haddon Leith: *The Ethos of the Reformed Tradition in Major Themes in the Reformed Tradition*. Ed. By Donald K. McKim. Grand Rapids 1992, 5–18, 5.

³⁴ Reinhold Hedtke: *Erziehung durch die Kirche bei Calvin*, Heidelberg 1969, 34kk. – Vö. David F. Wright: *Calvin's Accommodating God*. In: *Calvinus sincerioris religionis vindex*. Ed. W. H. Neuser and B. G. Armstrong, Kirksville, Missouri 1997, 3–19.

³⁵ CO XXVIII, 442. – idézi Thiel: I. m. 17

³⁶ „Vivre selon la parole de Dieu” – Lásd: Karl Barth: *Reformierte Lehre, ihr Wesen und ihre Aufgabe*. In: *Das Wort Gottes und die Theologie*, München 1925, 179–212, 192.

³⁷ Max Weber: *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, In: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Bd. I. Tübingen 1988⁹, 17–205. (Magyarul megjelent: M. Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, 1982.)

³⁸ Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. *Gesammelte Schriften* Bd. 1., Tübingen 1919.

dogmája arra ösztönzi, hogy kiválasztottságának bizonyosságát megfeszített és fegyelmezett munkájának gyümölcsében keresse és abban Isten áldását ismerje fel. Munkájának nyereségét nem feléli, hanem munkájába, illetve vállalkozásába újból befekteti (*célracionáltság*).³⁹ E szerint a predestináció tétele lenne a kapitalista rentabilitás szülőanyja. Szemben a középkori egyház világból kivonuló szerzetesi kegyesség és aszkézis eszményével, a reformáció a szeretet kettős parancsa alapján kívánta nyilvánvalóvá tenni, hogy az ember társas lény, aki felebarátjáért felelősséggel tartozik. A világ a hit megélésének és a hivatásként értelmezett, világot formáló-alakító munkavégzésnek (*evilági aszkézis*)⁴⁰ a színtere – aki erről lemond, Isten tervének szegül ellen. A munka és a takarékos életvitel eredményezi a tőkefelhalmozást. Kálvin így a vallási vezetők azon típusát testesítene meg – Troeltsch szerint⁴¹ –, aki egyházszervező munkásságával és az erkölcsi élet rendjének megújításával a gazdaság fejlődését felfelé ívelő pályára állította. A modern kapitalizmus és a kálvinizmus összefüggéséről szóló tézis kritikátlan recepciója számos lexikon-szócikkben, tanulmányban és értekezésben tetten érhető, sőt megkérdőjelezhetetlen axiómaként kerül elfogadásra. Mind Weber, mind pedig Troeltsch tézisei azonban szociológiai és gazdaságtörténeti megfigyelésekből következnek, amelyek a teológiai reflexiók fényében maradéktalanul nem tarthatóak.⁴² A kérdésre, hogy Kálvin valóban milyen hatással volt a gazdaság, illetve az iparosodás fejlődésére, egyáltalán a modern kor alakulására, a későbbiekben még visszatérünk.

Kálvin felfogása és megnyilvánulása kora gazdasági és szociális kérdéseiről mélyen teológiájába gyökerezik. Szociáletikájának alapjait és módszerét, ugyanakkor időtálló relevanciáját André Biéler tárta fel,⁴³ kimutatva, hogy Kálvin társadalmi, politikai és gazdasági problémákra ajánlott megoldásai soha nem szigetelhetőek el a vallási motivációtól. Provokatív címmel megjelentetett tanulmányában (*Isten parancsa és a világ éhsége – Kálvin, az ipari korszak prófétája*)⁴⁴ Kálvint az ipari társadalom „prófétájának” titulálja – de minden lehetséges félreértéssel és interpretációval szemben a „próféta” megjelölés itt mégis azért tartható – H. H. Eßer szerint –, mert *prophéteüein* a 16. században az Újszövetség szellemében

³⁹ M. Weber: I. m. 192kk.

⁴⁰ Uo. 169kk.

⁴¹ E. Troeltsch: I. m. 706–709.

⁴² Lásd: Fritz Voigt: *Art. Kapitalismus*. In: *Evangelisches Soziallexikon*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1980⁷, 673–680, 677; Rudolf Wolfgang Müller: *Art. Kapitalismus*. In: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1986³ (EKL), Bd. 2., 943–948, 945. – Vö. Alasdair I. C. Heron: *Art. Calvinismus*. In: *EKL* Bd. 1., 615–621, 619; Hans G. Ulrich: *Art. Kapitalismus*. In: *TRE* 17 (604–619), 608–610.

⁴³ Lásd: André Biéler: *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève 1961. – Angol nyelven: A. Biéler: *Calvin's economic and social thought*, Geneva 2006.

⁴⁴ A. Biéler: *Gottes Gebot und die Hunger der Welt – Calvin, Prophet des industriellen Zeitalters*. *Grundlage und Methode der Sozialethik Calvins*, Zürich 1966.

így került fordításra: „aktuálisan prédikálni”.⁴⁵ Ez pedig megfelel Kálvin alapintenciójának: nem etikai rendszert adni, hanem az emberi egzisztenciát különböző helyzetekben Isten Igéjének megfeleltetni!

Biéler szerint Kálvin azért lehetett úttörő – és ma is aktuális – az egyház szociális tanításának feltárása terén, mert etikai mondanivalójának érvelése és kifejtése két pilléren áll: egyrészt a „bibliai kijelentés szigorú ismeretén”, másrészt a „társadalmi és gazdasági valóság mélyreható elemzésén”.⁴⁶ Az a mód, ahogyan Kálvin igyekszik egy adott helyzetre nézve kibontani az Írás aktuális üzenetét, példa lehet – Biéler szerint – minden időben a teológia és a keresztyén etika számára a teológia és a világ közötti kapcsolat helyreállítása terén, mivel egyszerre figyel a bibliai teológia belső dinamikájára és a kor társadalmi-gazdasági változásaira.

Kálvin szociáletikája négy markáns alapvonást mutat fel.⁴⁷ Ez az etika:

a) *Krisztocentrikus és pneumatológikus etika*, amely mélyen Kálvin teológiájába gyökerezik és teljes mértékben az evangéliumi hit középpontjától, Jézus Krisztus személyétől és megváltói munkájától függ;

b) *A bibliai kijelentés beható és pontos ismeretéről számot adó etika*, amely a társadalom történelmi változásaihoz való dinamikus viszonyulásban kerül értelmezésre;

c) *Tudományos módszerrel elemzi a társadalmi és gazdasági adottságokat*;

d) *Rendkívüli történelmi hatását azáltal éri el, hogy nem áll meg az elemzésnél, hanem olyan cselekvést követel, amely a kijelentés érvényének és a környezethez való alkalmazkodásnak dialektikus feszültségében újul meg és marad valóság-szerű*.⁴⁸

Mintegy húsz évvel Biéler megállapításai után Ludi F. Schulze Kálvin szociáletikájának további dimenziójára hívja fel a figyelmet.⁴⁹ Ő nem annyira a genfi szociáletika struktúráját elemzi vagy történelmi hatását követi nyomon, hanem kimutatja: a reformátor Genfben egy olyan „perszonál- és felelősségetikát” tesz lehetővé „szociális környezetben”, amelynek alapja a bűnbocsánatból és megbékélésből fakadó hálaadó élet, de amely nem mentes a környezettel való konfrontációtól sem – sem akkor Genfben, sem ma. Az ily módon megélt személyes felelősség békét teremthet – az Isten gyermekeinek békességét – politikai, gazdasági és szociális környezetben egyaránt, mint amely a világ javát szolgálja.⁵⁰

⁴⁵ Hans Helmut Eßer: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*. In: Michael Welker–David Willis [Hg.]: *Zur Zukunft der Reformierten Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1998, 421–443, 421.

⁴⁶ A. Biéler: *Gottes Gebot*. I. m. 6.

⁴⁷ H. H. Eßer Biéler rendszere alapján. Lásd: H. H. Eßer: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*. I. m. 423–424. – Vö. A. Biéler: *Gottes Gebot*. I. m. 13–49.

⁴⁸ Hogy e négy alapkritérium, illetve módszer hogyan működik a gyakorlatban, az az egyes szociáletikai témakörök bemutatásánál lesz nyilvánvaló.

⁴⁹ Ludi F. Schulze: *Calvin and „Social Ethics”*. His views on property, interest and usury, Pretoria 1985.

⁵⁰ Uo. 84kk; 104.

Tény, hogy Kálvin teológusként találta magát ama feladat előtt, hogy „az Írás etikai tanításának új hermeneutikáját”⁵¹ dolgozza ki, de amely a leghatározottabban utasítja el az élet és a cselekvés bibliai tanításnak való formális-biblicista megfeleltetését. Szerinte nem lehet az Ó- vagy Újszövetség gyakorlati cselekvési mintáit direkt és formális módon a jelenre áthozni – e helyett meg kell vizsgálni a Biblia erkölcsi útmutatásainak tartalmát és azt a megváltozott társadalmi-politikai helyzetben, lehetőleg megfelelő módon alkalmazni. A döntő, hogy minden etikai kérdés esetén az isteni parancs tulajdonképpen, radikális értelmére kérdezzünk rá, cselekedeteinket pedig ehhez igazítsuk. Ez a felszabadító és lelkigondozói szempontból segítő megoldás szükségszerűen vezetett a kor morális rendjével való konfrontálódáshoz. Az állítólagos isteni jogrend fenntartásának szolgálatába állított kazuisztikus szabályozások halmaza ugyanis a gazdaság és a társadalmi élet terén újabb igazságtalanságokat szült. Kálvin érvelése ez ellen a kijelentés átfogó ismerete felől értelmezhető: ha az ember az isteni parancsokat és szabályokat végül arra használja, hogy levédje magát az Isten igényével szemben, formális engedelmessége nem más, mint a hitetlenségből fakadó engedetlenség.⁵² Kálvin e módszer által végleg szakított a középkori egyház szociális tanításával, és azzal a szövevényes gyakorlattal, amely az egyre komplexebb társadalmi-gazdasági helyzetre egyre átláthatatlanabb előírásokat, illetve a törvények alóli felmentéseket, megkötéseket és kivételeket (pl. kamatszédés tilalma) adott.

Ezt a szakítást Hans Helmut Eßer (Herbert Lüthy nyomán) a „tisztesség és az intellektuális számadás aktusának”⁵³ nevezi, amely teljesen megfelel Kálvin szándékának, hogy a tanítást és az életet, az Igét és a cselekedeteket összhangba hozza. Ehhez Kálvin a segítséget az Isten törvényében látja – de nem törvényeskedő módon, hanem a törvény harmadik haszna (*tertius usus legis – usus in renatis*) értelmében, mint amely a krisztológiába (Inst II,7 és 8) gyökerezik és a Szentlélek munkája (Inst III,6kk) által lesz valósággá. Az újjászületett, illetve megszentelt élet törvényhez való új viszonyának kulcsfogalma: az *aequitas*, a *méltányosság* – „boldog józanság” vagy „felszabadult higgadtság”⁵⁴ –, mint amely a felebarát szeretete alapján biztosítja az igazság érvényesülését mindenki számára az emberi együttélés rendjében. A méltányosság olyan szabály, amely a világ javaival való mértékletes élet és a hiányok türelmes elviselése által biztosítja, hogy mindenkinek megadassék a magáé,⁵⁵ és hogy mindenki számára az igazság érvényesüljön. Viszont azt az igazságot, amely a törvényben kifejezésre

⁵¹ M. Geiger: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*. I. m. 248.

⁵² Uo. – Vö. CO XXVIII,118.

⁵³ H. H. Eßer: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*. I. m. 424. – Vö. Herbert Lüthy: *Nochmals: Calvinismus und Kapitalismus*. Über die Irrwege einer sozialhistorischen Diskussion. In: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 2/1961, 129–156.

⁵⁴ H. H. Eßer: Uo. 424.

⁵⁵ Inst. III,7,3.

jut, hiábavaló módon tanítjuk vagy próbáljuk megkövetelni, amíg abban Krisztus az újjászületés lelke által nem részesít.⁵⁶

Kálvin szociáletikája *egyházi etika*. Az egyház, mint a választottak gyülekezete, a Szentléleknek olyan *külső eszköze*, amely az embert Krisztus-követő életre indítja. Az *Evangelium prédikálása és tanítása* hitet ébreszt és az egyház tagjainak közös megszentelődését munkálja, a *sákramentumok* pedig mindezt erősítik.⁵⁷ Mindez „egyakaratot” (ApCsel 2,46) munkálhat a hitben és a rend fenntartásában, mely utóbbit – mint egyházfegyelmet – az egyház tisztségviselői a lelki hatalom gyakorlatára által biztosítják. A tisztségviselők feladata a tagok intése (presbiterek), a szegények és a betegek gondozása (diakónusok), de autoritásuk nem önmagáért való; általuk Krisztus vezeti a gyülekezetet. A jó rend és az egyházfegyelm viszont doxológiai, etikai, lelkigondozói és nevelői funkcióval bír, és elsődleges alapja a *józan belátás*.⁵⁸ A keresztyén ember élete, illetve az igazi kegyessége nem merülhet ki az egyházi rendszabályok betartásában – az erkölcsös életvitel alapja a hit önkéntes elkötelezettsége. Ezáltal az egyház népe még nem lesz *societas perfecta*, de Krisztus gyülekezetének élete áthatja az emberiséget és a társadalmat; a hitből való élet nem lehet más, csak közösségi élet, s mindaz, amit az egyén tesz vagy elmulaszt, az együttélés rendjét érinti. Ezért fordul Kálvin olyan érdeklődéssel az ószövetségi próféták szociális tanítása felé, és ezért értékelődik fel szemében pl. a szombatév vagy az engesztelési ünnep ószövetségi intézménye; ezért harcol olyan kíméletlenül azok ellen, akik a személyes haszon érdekében a közösség megrövidítését és a szabályok előli kitérést keresik. Ezért áll a szegények, a munka, a munkával szerzett tulajdon, a tisztességes fizetés pártjára, és keresi az Isten akaratának való *megfelelést* a keresztyénséget körülvevő társadalmi és gazdasági adottságok között.

3. Kálvin szociáletikájának aktualitása

Kálvin nem hagy kétséget afelől, hogy a keresztyén egyház élete, szolgálata és a teológiai tudományművelés által a társadalmi együttélést kell formálni és konsolidálni. Ezért kívánja a bibliai kijelentést relevánssá tenni az emberi élet számára úgy, hogy a kijelentés erkölcsi impulzusait a jelen döntéseinek horizontján, konkrét helyzetekben alkalmazza. Az élet és az Ige megfeleltetésének e teológiai programja, illetve Kálvin szociáletikai módszere tehát nem időtlen és absztrakt próbálkozás. Aktualitásának szemléltetésére kerüljön sor az alábbiakban néhány sajátos terület bemutatására, a teljesség igénye nélkül.

⁵⁶ Inst. II,7,2. — Lásd ehhez: Guenther H. Haas: *The concept of equity in Calvin's ethics*, Ontario 1997, 65–78.

⁵⁷ Inst. IV,12,9.

⁵⁸ Inst. IV,6,1–2.

3.1. A munka

Köztudott, hogy a reformátori teológia a munka korábitól eltérő értékelésére jutott. A középkori teológia, közelebbről a skolasztika, a *vita activa* és *vita contemplativa* összefüggésében ítélte meg a munkát, és a Lk 10,42 alapján, Mária javára Mártával szemben, a *vita contemplativa* javára döntötte el a kérdést.⁵⁹ Viszont a megújuló szerzetesi kegyesség alapján, amely az emberi cselekvés hasznosságát feszegette, és a hit általi megigazulás összefüggésében a munka teljesen új értékelésére kerül sor. A hivatás (*vocatio*) fogalmát Luther – már a Római levél magyarázata közben – kiterjeszti minden emberi munkára és tevékenységre, s ezzel megszüntet minden minőségi különbségtételt a munka tekintetében. 1522-től Luther a hivatás fogalmát már nem az „elhívás” kizárólagos értelmében használja, hanem a hivatalra, tisztségre, megbízásra vonatkoztatja.⁶⁰

Kálvin osztja Luther nézetét a világi hivatásgyakorlás, illetve munkavégzés minőségi felértékelése tekintetében, viszont nála az ember munkája („*laborare*”) *teológiai tartalmat* nyer.⁶¹ Míg korábban a félelem, a nyomorúság, a „malum” a munka szinonimái voltak, nála a munka fogalmához új tartalmak társulnak: kitarítani a hitben és engedelmisségben, vállalni a jelenkor szorongatottságát, az ígéretből élni és a parancsokat teljesíteni. A világi munka és hivatásgyakorlás – ha nem is kizárólagos jelleggel – Kálvinnál a *hit megélésének és megtartásának* egy formája lesz. A munka méltósággal bír – mégpedig azért, mert isteni megbízatásba gyökerezik, a keresztyének számára pedig a munkavégzés lehetősége az Isten hűségének kézzel fogható jele.⁶² A munka nem öncélú és nem lehet az öngazolás eszköze – sem individuálisan, sem szociálpszichológiai értelemben. Amint a különböző lelki-kegyelmi ajándékok a Szentlélektől származnak, ugyanúgy a munkavégzésre kapott különböző képességek is Istentől származnak – még a pogányok esetén is Isten jótéteményéről van szó. Az ember eredeti állapotában örömet lel a munkában, a bűnessel azonban átok került a munka eredményességére, amely a munkától való elidegenedést eredményezte. Krisztus kegyelme által viszont nemcsak felszabadul az ember a hiábavaló munka érzete alól, de a türelemmel végzett fáradságos munka is jelenthet örömet az elnyert kegyelem jeleként.⁶³

⁵⁹ Thomas von Aquino: *Summe der Theologie*. Bd. III. Der Mensch und das Heil. Hrsg. von Joseph Bernhart, Stuttgart 1985 (1954²), Untersuchung 180. Art. III, 567–569, Untersuchung 182. Art. II, 579–580.

⁶⁰ Lásd ehhez: Karl Holl: *Die Geschichte des Wortes Beruf*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. III, Tübingen 1928, 189–219, 217.

⁶¹ Állapítja meg Geiger Biéler alapján. Lásd: M. Geiger: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*. I. m. 242.

⁶² Lk 17,7–10 magyarázata – Kálvin János magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott Evangeliumához (Evangeliumi Harmónia). Ford. Rábold Gusztáv, Kolozsvár/Budapest 1939–1942, II. kötet, 197–199.

⁶³ Lásd: 1Móz 2,15 és 3,17–19, valamint 128. zsoltár magyarázata – *Johannes Calvins Ausle-*

Hogy a munka hitben való kitartásjellege és a világ felelősségteljes alakítása mennyire harmóniában van egymással Kálvin látásában, arra legjobb példa a munkával összefüggő imádság a Genfi Kátéban: „Cselekedjed azonkívül, hogy míg az élet megvédelmezése okából munkálkodom és azokról a dolgokról gondoskodom, melyek a test táplálására és ruházásra tartoznak, mégis magasabbra emeljem lelkemet, ti. ahhoz a boldog és mennyei élethez, amelyet gyermekeidnek megígértél.”⁶⁴

A „lelki” és a „világi” itt már nem kerül elválasztásra; a kettő sokkal inkább egymásra van utalva és egymást kiegészíti. Ennek alapján már nem lehet felosztani a társadalmat két részre, mintha az egyik rend csak a lelki és isteni, a másik (nagyobbik része) pedig a földi dolgokért (pl. termelés, kereskedelem, városvezetés stb.) lenne felelős. A gyülekezet egésze, azaz minden egyes tagja áll ama feladat előtt, hogy minden munkájában és tevékenységében – legyen az gazdasági, tudományos vagy politikai jellegű – a hitbeli engedelmség útját járja. A keresztyén ember minden cselekedete tulajdonképpen olyan emberi magatartás, amelyre Isten parancsolata érvényes. Minden munka egyszerre *világi és lelki*, imádság és reménység által kísért tevékenység.

Kálvin nem elégszik meg azzal, hogy a hivatás fogalmát kiterjessze a világi munkavégzésre is, hanem keresi minden emberi *munka teológiai motívációját*. Ezt abban a megállapításban kívánja rögzíteni, miszerint az ember munkára rendeltetett, mint ahogy Isten is szüntelenül munkálkodik, tevékeny, teremtő Úr. S bár a direkt teológiai levezetést alátámasztó expressis verbis kijelentést nehéz találni Kálvin írásaiban,⁶⁵ annyiban mégis igazat kell adnunk Biélernek,⁶⁶ hogy van összefüggés és *megfelelés* Isten és az ember munkája között. Feltűnő, hogy Kálvin mennyire vehemensen ítéli el a restséget, és mennyire fáradhatatlan annak hangsúlyozásában (leginkább a gondviselésről szóló tanításban), hogy Istent csak úgy vallhatjuk teremtőnek, ha ugyanakkor elismerjük: az ő „ereje a jelenben is hatékonyan működik”.⁶⁷ Isten maga tartja fenn a világot, bölcsességével kormányozza, a maga célja szerint igazgatja, az emberbe „hatóerőt csepegtet”.⁶⁸ Gondviselő munkája (*providentia*) nem egyszerűen előretudást vagy előre látást jelent, hanem cselekvő ténykedését, teremtményeiről való szüntelen gondoskodást. Ezért a fáradhatatlanul tevékenykedő Isten iránt engedelmes ember nem lehet tétlen vagy passzív teremtmény.⁶⁹

gung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Gerhard Müller, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kreis Moers 1901–1921, Bd. I, 40. 68–73; Bd. V/2, 547–551.

⁶⁴ Kálvin János: *A genfi egyház kátéja*, Ford. Ceglédi Sándor, Budapest 1998, 74. – Vö. CO VI, 137.

⁶⁵ M. Geiger: I. m. 242.

⁶⁶ Lásd: A. Biéler: *Calvin's economic*, I. m. 345–356.

⁶⁷ W. Niesel: I. m. 59. – Vö. Inst. I, 16, 1.

⁶⁸ Uo.

⁶⁹ A szüntelenül tevékenykedő Isten és a cselekvő ember közötti megfeleltetést, amely alól

Az isteni és emberi munka egymásnak való megfeleltetése, pontosabban a munka teológiai összefüggésben való szemlélése mind a lustaságot, mind pedig a munka istenítését, vagy az emberi munka kereslet-kínálat szerinti „árucikk”-ként való kezelését eleve kizárja. Kétségtelen, hogy a reformatori teológia munkaértelmezése e ponton aktuális kritikai potenciált tartalmaz! De a munka Kálvin és a többi reformátor általi felértékelése nem azonos azzal a modern munkaértelmezéssel, amely a 18. századi kapitalizmus polgárságán belül indult el, s amely az emberi élet értelmét, alapját és létjogosultságát a munkában, a munka által elért sikerben és eredményességében keresi. Az önmegvalósítás eszközként tekintett vagy bálványozott munka Kálvinnál ismeretlen – nemcsak azért, mert a munka isteni parancsba gyökerezik és az öncélú munka a bűneset eredménye lenne, hanem azért is, mert minden emberi munka, s annak gyümölcse rá van utalva a megbocsátásra és a kiengesztelődésre. Kálvin is tud arról, hogy a munka végzése és a munkafeltételek alakítása feszültségeket és ellentmondásokat szülhet; de az Isten békéjében nem teremtő aktivitása által lesz részes az ember, hanem a saját cselekedetek érdemeiről való lemondás és Isten könyörületessége révén. Továbbá a munka hivatás jellege éppen abban áll, hogy az embert Isten a munka által a *felebarát szolgálatára* és a *szociális problémák felszámolására* hívja. Ezért Kálvin a termelő, a kézműves és a kereskedő munkáján túl a technikai és intellektuális munkavégzésnek is figyelmet szentel.⁷⁰

Az előbbiek alapján Kálvin nagy jelentőséget tulajdonít a *hivatás megválasztásának*. E választásban az ember az Isten hívására válaszol, mivel a hívás a közösség szolgálatára és nem profitorientált munkavégzésre szól. A szülőknek pedig nagy felelősségük van gyermekeik ilyen irányú tanácsolásában, hogy pályaválasztásuk a felebaráti szeretet függvényében és a közösség jó létének érdekében is történjék.⁷¹ A nemkívánatos munkát türelemmel kell felvállalni, míg az óhajtott hivatásgyakorlás előtt megnyílik az út. A látszólag nem produktív munka leértékelésével a munkaágak egyenrangúságát állítja szembe Kálvin, figyelmeztetve, hogy az ilyen munka szorgalmas végzése is a közösséget szolgálja, akár a privát, akár a közéletben, pl. családban, gyermeknevelésben, tanítás vagy igazgatás által. Mivel Isten minden munkára áldását adja, ezért az embernek *joga* van a munkához és a munkaeszközök használatához.⁷²

még a pogányok sem tudják kivonni magukat, Luthernél is megtaláljuk, nem utolsósorban a *szabad akaratról* (WA 18,718kk) szóló értekezésében vagy a Zsoltárok magyarázatában (WA 39/1,311kk).

⁷⁰ „Ezek az isteni lélek nagyszerű adományai, melyeket az emberi nemzet közös hasznára osztogat [...]. Mivel Isten azt akarta, hogy minket a hitetlenek munkája és szolgálata támogasson a természettudományokban, dialektikában, számtanban és más ilyenekben, e munkát és szolgálatot igénybe kell vennünk, nehogy [...] tunyaságunknak méltó büntetését vegyük.” – Inst. II, 2, 16.

⁷¹ Lásd: Ef 4,26kk magyarázata – *Johannes Calvins Auslegung der kleinen Paulinischen Briefe*. Hrsg. Von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn 1963, 178–179. – Vö. OC LI, 630–642.

⁷² H. H. Eßer: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*. I. m. 428.

A munka eredménye Kálvinnál nem az egyén, hanem a közösség felől kerül értékelésre: a munka szükséges, hogy mindenki (jól) éljen és élhessen, és hogy a gazdag ne zsákmányolja ki a szegényt, az erős ne nyomja el a gyengét, az őshonos ne használja ki az idegent, illetve a jövevényt. De a munka nem csak szociális szükségszerűség; szükség van arra is, hogy egyszer egy héten *ne dolgozzunk* és ne keressünk pénzt, de éljünk, hogy rádöbbenjünk: végül is az élet minden feltétele nem magunktól, hanem Istentől van!

3.2. Pénz és kamat

Egyáltalán nem meglepő, hogy Kálvin számtalan alkalommal és számtalan helyen nyilatkozik a pénzgazdálkodással és a kamattal kapcsolatban. A korai kapitalista viszonyok és a gazdaság fejlődése következtében az egyház tanítói (pl. Luther, Bucer, Melancthon és Zwingli), teológusok, egyházi összejövetelek vagy zsinatok nem térhettek ki a probléma kezelése és a felmerülő kérdések valamilyen szintű megválaszolása elől. A kérdés sokkal inkább így hangzik: hogyan ítélte meg Kálvin a kamatproblémát, s érvelése mennyiben tért el a hagyománytól vagy a kortárs gondolkodók nyilatkozataitól?⁷³

Az ógyház és a középkori egyház a pénz steril, illetve meddő voltáról szóló arisztotelészi tételt összekapcsolta az Újszövetség uzsora elleni polémiájával (Lk 6,35), és ennek alapján utasította el a kamatot: a pénz szaporodása természetellenes! Luther és Zwingli sem látott teológiailag lehetőséget e természetjogi érvelés feloldására. Az első, aki az arisztotelészi tételt vitatva különbséget tett „tisztesség” és „szégyenteljes” kamat között, Bullinger volt 1531-ben, s korlátozott módon ugyan, de teológiai-etikai legitimitást ad a produktív hitelkihelyezés után nyert kamatnak, azzal a megkötéssel, hogy az a felebarát javát kell hogy szolgálja.⁷⁴

Kálvin továbbmegy. A kamatszedés tilalmának korábbi, ószövetségi hivatkozásait vonja kritika alá, és úgy gondolja, hogy nem önmagában a kamat, hanem a kamatszedéssel együtt járó kapzsiság és zsarnokság jelent problémát. Az ószövetségi igehelyek az új helyzetben (értsd: Genf gazdasági helyzete) új interpretációt követelnek: a kamatszedés tilalmának zsidó politikai hátterét és rendjét kell megvizsgálni, és nem egyszerűen átültetni a jelen körülményei közé.

Ezt követően Kálvin gondosan tanulmányozza az Ószövetség különböző helyeit, és megállapítja, hogy a héber Biblia az uzsorást ugyanazzal a szóval ítéli el, mint a csalót és a bántalmazót – vagyis azt, aki szándékosan árt felebarátjának. Ebből azonban még nem vezethető le, hogy a kamat minden formája ítélet alá esne. A kamatszedés tilalma, illetve a kölcsön adásának szabályozása elsősorban

⁷³ M. Geiger: I. m. 246. – Kálvin kamattal kapcsolatos számtalan megnyilvánulása közül különös figyelmet szentelt a kutatás egy feltételezhetően (Biéler szerint) 1545. nov. 7-én kelt levelének (*De l'Usure*. In: OS Vol. II., I. m. 391–396 = CO X, 245–249) és egy 1556. január 28-án tartott prédikációnak az 5Móz 23,18–20 alapján (CO XXVIII, 111–124).

⁷⁴ Staedtke után – Lásd: J. Staedtke: I. m. 97.

az ember szabadságát védte a választott nép rendjén belül, de nem zárta ki a pénzkereskedelem más formáit a zsidóságon kívül. A hitel kihelyezésének ószövetségi szabályozása miért lenne annyira távol tőlünk – kérde Kálvin –, amikor a genfi városállamban és egyházban szintén a „*coniunction fretarnelle*”⁷⁵ megteremtése a cél? Jóllehet az akkori és genfi gazdasági-politikai rend között különbség van – érvel tovább Kálvin –, mégis látni kell, hogy a kérdés kapcsán nem egyetemes erkölcsi törvényről van szó, hanem egy konkrét jogállásról, behatárolt történelmi-társadalmi kereteken belül.

Kálvin saját korának gazdasági életére tekintettel elemzi a *hitel* lényegét és funkcióját, hogy választ találjon a kérdésre: milyen összefüggés mutatható ki az újkor társadalmi valósága és a bibliai kor gazdasági gyakorlata között? Megállapítja, hogy mindkettőben veszélyt jelentett a szegények gazdagok általi kizsákmányolása, és hogy a pénzkölcsönnek mindig szociális következményei vannak. Viszont az egzisztenciális gondok enyhítésére nyújtott kamatmentes kölcsön a hit, a felelősség és a felebaráti szeretet megnyilvánulása lehet. Különösen ott, ahol a kölcsön (kereskedelmi és ipari hitelkihelyezésként) a gazdaság serkentését szolgálja, nem lenne tisztességes általános tilalmat alkalmazni – hiszen ahogyan a föld bérlője a bérleti díjat a termény után megfizeti, úgy a hitellel szerzett nyereség egy része is megilletheti a kölcsönadót. Miért kellene a pénzt másként tekinteni, mint az egyéb javakat, amelyek az életfeltételeket biztosítják? Ha a ház, a föld, a termelői eszköz, az áru nyereséget hozhat, érthetetlen, miért kellene ugyanezt elvitatni a pénztől?

Ez a gondolatmenet viszont nem jelenti azt, hogy Kálvin a kamatszedés korlátok nélküli felszabadítását szorgalmazná. A kamatra történő hitel, illetve kölcsön folyósítása nem válhat önálló hivatássá!⁷⁶ Jól tudja, hogy az ember szabadságát e téren keretek között kell tartani és jogilag szabályozni; mégis a *szabadság* és a *törvény* egyensúlyának biztosítása mellett teret kíván engedni a gyarapodásnak, a jólétnek, az emberi kreativitásnak – de mindig a szegények és a rászorulóknak védelme mellett! Ezért hét szabályt állít fel, amely a keresztyén embert a kamatszedésben korlátozza:⁷⁷

1. A szegényektől és nehéz anyagi helyzetben levő emberektől nem szabad kamatot szedni;
2. Kamatvonzattal járó tőkebefektetés csak addig a határig megengedhető, amíg az nem hátráltatja a rászorulóknak segélyezését;
3. Kölcsönszerződés csak a „természetes méltányosság” és a bibliai arany szabály (Mt 7,12) értelmében köthető;
4. A hiteligenlő magasabb nyereséget kell hogy elkönyveljen, mint a kamatot váró hitelező;

⁷⁵ *De l'Usure*. In: OS Vol. II, I. m. 393.

⁷⁶ Vö. K. Holl: I. m. 389.

⁷⁷ H. H. Eßer: *Die Aktualität*, I. m. 440. – Vö. A. Biéler: *Calvin's economic*. I. m. 406–407.

5. A kamatláb meghatározására nem a szokásjog, hanem Isten Igéje a mérvadó;

6. Hitelügyleteket nem privát érdekek szerint, hanem a várható gazdasági hatásokra tekintettel kell kezelni;

7. Az érvényes szabályokat mindig a méltányosság (*equité*) szem előtt tartásával kell megfogalmazni, illetve alkalmazni (és nem az egyébként kérdéses hitelügyletek igazolására fordítani).

A. Biéler kutatásai szerint 1538. január 17-én a városi tanács – nagy valószínűség szerint Kálvin hatására – 5%-ban állapította meg a kamatláb mértékét, amely akkor alacsonynak számított. A városi tanács, amelynek többsége kereskedőkből állt, tisztában volt a tőke szerepével és a hitelügyletek jelentőségével, de visszaélések és uzsorások által veszélyeztetve látta azt. A város rendeletével tulajdonképpen az elszaporodott visszaéléseket kívánta visszaszorítani, másfelől viszont elégedetlenséget váltott ki. Néhány héttel később, amikor a város kormányzásában az ellenzék került hatalomra, Kálvinnak és Farelnek el kellett hagynia a várost. Strasbourghban, az akkori világ legjelentősebb bankcentrumában viszont tapasztalta, hogy az akkor kibontakozó új gazdasági- és világrendben a pénzügyletek egyre jelentősebb szerephez jutnak. Második genfi időszaka idején, 1541-től már sokkal határozottabban kívánta érvényesíteni az evangéliumi ethosz normáit a közéletben, így a gazdasági élet szintjén is. A kamatláb alacsony szinten tartása egy idő után tőkehiányhoz vezetett, ezzel párhuzamosan viszont nőtt az uzsorások jelenléte és az illegális hitelfolyósítás, amely állandó problémát jelentett. A hiteligenylők többsége fiatal, kezdő mesteremberekből állt, akik a kölcsön segítségével kívánták megalapozni szakmai jövőjüket (pl. műhely nyitása), vagy mezőgazdasági termelők voltak, akik a kölcsön segítségével kívánták szinten tartani vállalkozásukat, vagy éppen vallási menekültek, akik új egzisztenciát voltak kénytelenek teremteni. Az ilyen típusú kölcsönt nevezte Kálvin „*produktív kreditnek*”. E hitelek nélkül a város gazdasági élete megbénult volna, beláthatatlan szociális következményeket okozva. A város gazdasági stabilitásának szinten tartása és a visszaélések visszaszorítása között, de időnként a gazdaság szereplőinek nyomása alatt, a kamat mértéke mindig heves vita tárgyát képezte a városi tanácsban, illetve a tanács és a lelkészek között, ezért mértékének emelése nem mindig volt elkerülhető. Így a kamatláb pl. 1557-ben 6^{2/3}%-ban került rögzítésre, még mindig a legalacsonyabb szinten a városállamok között, ugyanakkor felháborodást váltva ki a Genfre, mint az evangéliumi hit bölcsőjére figyelő városok körében.⁷⁸

Nyilvánvaló, Kálvin *gazdaságetikája realiztikus* – nem eszményi-ideális állapotokat kíván felállítani, hanem a kor lehetőségeinek szintjén az emberhez méltó életet elősegíteni. Számára nyilvánvaló volt: egy más gazdasági rendszerben, patriarkális és agrár-feudális viszonyok között előállt tilalmat korai kapitalista

⁷⁸ Lásd: A. Biéler: *Gottes Gebot*. I. m. 38–49.

viszonyok között feltétel nélkül érvényesíteni nemcsak képtelenség, de olyan nemkívánatos következményekkel jár, amely az emberi együttélés feltételeit beláthatatlan módon változtatja meg. Ezért tesz *különbséget az uzsora és produktív hitel között*:⁷⁹ az elsőt megszüntetni kell, a másodikat szabályozni! A féktelen nyereségvágy ugyanis összetöri az isteni rendet és az emberi közösséget, de ahol az egyén megszentelődése és megigazulása felől vesz részt a társadalom jólétének alakításában, ott a gazdaság is az ember javát szolgálhatja.⁸⁰ Ennek alapján a szegények megsegítését is új alapokra kívánja helyezni Kálvin: a középkori alamizsnálkodás gyakorlata helyett az új megoldás a gyülekezeti *diakónia*.

Nem hagyható azonban figyelmen kívül, hogy a korai kapitalista viszonyok között, így Kálvin Genfjében is, a gazdasági kérdések bizonyos tekintetben még a keresztyén társadalom morális értékrendjének voltak alárendelve. Kálvin, szemben a természetjogi megközelítéssel, a pénznek „*kölcsön- és szolgálatjelleg*” (Gottfried Locher megállapítása szerint: „*Lehens- und Dienstcharakter des Geldes*”⁸¹) tulajdonított: vagyis az ember minden java, így pénze is állhat Isten és a felebarát szolgálatában. Néhány év múlva viszont eljött az az idő, amikor a gazdaság határozottan vonta ki magát minden etikai és teológiai gyámkodás alól.⁸² Kétségtelen, hogy a gazdaság fejlődésére nézve ez a szekularizáció előnyül járt és megnyitotta az utat a gyors fejlődés előtt. Érthetetlen viszont, hogy a reformatori egyházak miért mondtak le olyan könnyen és hamar e jelentős etikai misszióról. Ez a lemondás⁸³ súlyos következményekkel járt nemcsak az európai társadalmak értékviszálgára, hanem az egyház önazonosságára nézve is. Amikor ugyanis a teológia és az etika nem engedi magát „*provokálni*” környezete által és megkíméli magát attól, hogy reflektáljon kora történéseire, társadalmi és gazdasági kérdésekben feladja a „*józan különbségtétel karizmáját*”, s önkéntelenül

⁷⁹ Jan Rohls: *Geschichte der Ethik*. I. m. 270.

⁸⁰ A közhiedelemmel ellentétben, nem abban állt a különbség a Kálvin hatása alatt álló Genf (és példájukat követő protestáns városállamok) és a katolikus befolyás alatt álló államok között, hogy emitt szabad volt a kamatot szedni, az utóbbiakban viszont kamat nélkül adtak kölcsönt. A különbség sokkal inkább abban állt, hogy míg a protestáns városállamokban a méltányosság alapján szabályozott, a nyilvánosság előtt kontrollált és pontosan meghatározott tőkekamat a gazdaság fejlődésének vitathatatlan tényezőjévé vált, addig az utóbbiakban a kánonjogi szabályozások érvénye és tiltása, illetve az illegális uzsorakamat a gazdasági fejlődést ellehetetlenítette. – Lásd: H. Lüthy: *Nochmals: Calvinismus und Kapitalismus*. I. m. 155.

⁸¹ Gottfried Locher: *Calvin: Anwalt der Ökumene*, In: *Theologische Studien*, Hrsg. von Karl Barth und Max Geiger, Zürich 1960, 18–19.

⁸² Ez a folyamat a nem kálvinista társadalmakban viharos és erőszakos módon történt.

⁸³ Kálvin halála után a lelkészeket ugyan még meghívták a városi tanács üléseire és kikérték véleményüket a kamatláb meghatározásának tárgyában, de a kutatás megállapítja, hogy kb. Beza halála után a lelkészek hozzászólása kimerült annak ismételtetésében, mit szőtt volna a reformátor (Kálvin) a kérdéshez, ahelyett, hogy módszerét alkalmazták és vitték volna tovább az új jelenségekre és problémákra való tekintettel. – J. F. Bergier kutatásai nyomán Biéler. A. Biéler: *Gottes Gebot*. I. m. 46–47. – Lásd: Jean François Bergier: *Zu den Anfängen des Kapitalismus – Das Beispiel Genf*. Köln 1972.

is a fennálló rend megőrzésére, rosszabb esetben igazolására adja el magát. Miközben úgy gondolja, hogy nem avatkozik a profán világ dolgaiba, elvont igazságok rendezésére (ortodoxia) szegődik el, ahelyett, hogy az Isten akaratának való megfelelést keresse a megváltozott helyzetben.

Kálvin szemében a hit nem választható el a társadalom politikai és gazdasági életének történéseitől. Anélkül, hogy absztrakt szociális doktrína vagy rendszerbe foglalt társadalometika kidolgozására törekedett volna, a bibliai kijelentésből megértett és felismert etikai üzenetet kívánta kora konkrét helyzeteire alkalmazni. Eközben tudatosan fordult szembe a világtól elforduló, bensőséges kegyességi gyakorlattól és a skolasztika képtelen próbálkozásától, amely a két világot (a természetet és a kijelentést) próbálta összhangba hozni. Kálvin szociáletikai módszere – mondhatjuk, a református hitértelmezés – meghagyja mindkét világnak a szabadságát, illetve önállóságát, de ez a kapcsolat ott lesz igazán gyümölcsöző, ahol a világ és az egyház feszültsége nem elboronálásra, hanem feldolgozásra kerül.

3.3. Gondoskodás a szegényekről

Az átfogó gazdasági változások, a városi kultúra kiépülésének felgyorsulása és a kor vallási intoleranciája miatti migráció következtében egyre kevésbé lehetett a változások szociális kísérő jelenségeit, mint pl. az egyre mélyülő szegénységet és az egyes ember egzisztenciális ellehetetlenülését, hagyományos módszerekkel kezelni. A szegénységideál felmagasztalása és a kolostori életforma vállalása, az alamizsnagyűjtési akciók, a szegények kasszájának kezelése valamint a koldus életforma isteni rendelésként való elfogadása a fennálló problémákat inkább elfedte, mint megoldotta. A kérdés kezelésére történtek ugyan kísérletek⁸⁴ – de a reformátorok fellépése és a hit evangéliumi szellemében történő megújulása alapjaiban kérdőjelezte meg a szociális gondok megoldására tett korábbi erőfeszítéseket. A kegyelemből hit által való megigazulás reformátori felfogása ugyanis megfosztotta a jótékonykodást legfőbb motiváló erejétől, vagyis érdemszerző jellegétől, s ezzel kihúzta a talajt a középkori szeretetszolgálat rendszere alól. Luther sürgető felhívása a szegénység megszüntetésére és a német nemességhez intézett levele⁸⁵ nem maradt hatás nélkül a tekintetben, hogy a kolduló szerzetesrendek bevétele csökkent, a városok figyelme pedig a koldulás korábbi szabályozása helyett a szegények megsegítésének lehetséges rendszere felé fordult (pl.

⁸⁴ A kolduló szerzetesrendek, városi céhek segélyező szervezetei, az alkalmi- és napszámomunka lehetősége nem tudta megszüntetni az önkéntes szegénység és a tehetetlen elszegényedés közötti különbség kialakulását. Az előbbi a szegénység- és szerzetesideál felértékelődéséhez vezetett, az utóbbi esetben tömegek sodródtak a társadalom peremére. Lásd: Robert Stupperich: Art. *Armenfürsorge III-IV*. In: TRE 4, 23–34 – David Flood: Art. *Armut VI*. In: TRE 4, 88–98.

⁸⁵ Martin Luther: *An den christlichen Adel deutscher Nation*. Von den christlichen Standes Besserung (1520). In: WA 6,404–469.

kommunális szegénykasszák felállítása). Jóllehet Luther a keresztyén gyülekezet szerepvállalásától nagyobb aktivitást várt e tekintetben, s számára Isten a szegények istene és nem a gazdagoké, szegénységnek nála inkább a lelki, mint a materiális oldala hangsúlyos. A szegénység társadalmi okainak elemzésére nála nem kerül sor, nem lát összefüggést pl. a szegénység kezelése és a jobbágyság felszámolása között,⁸⁶ így a szegénység problémája nem válik a lutheri reformációban az ekkleziológia és a szociáletika meghatározó témájává.

Kálvin a szegénység megítélésének és a középkori megoldások elégtelenségének kérdésében kétségtelenül a lutheri örökség vonalában áll. Mint a reformátorok második nemzedékének szisztematizáló elméje, valamint a svájci, illetve a Felső-Rajna menti városállamok társadalmi helyzetének kiváló ismerője, illetve elemzője, már strukturális szinten szemléli és kívánja megoldani a kérdést. A strasbourgi tapasztalatok (szegénygondozás, női diakónusok szolgálatba állítása, a parasztháború menekültjeinek befogadása stb.), e tekintetben is inspiráló módon hatottak Kálvin szociáletikájára. De míg a strasbourgi fejlődés Bucer Angliába menekülésével és korai halálával (1551) egy időre megszakadt, addig Kálvin Genfben visszatérve átfogó és körültekintő módon – nem utolsósorban humanista beállítottságánál fogva – látott neki a szegénygondozás rendszerének elméleti és gyakorlati kidolgozásához.⁸⁷

A késő középkori gazdasági változások következtében elszegényedő tömegek az iparosodás útját járó és viszonylagos jólétben élő városállamok felé vették az irányt, megélhetést és munkát keresve. E rétegek megjelenése viszont félelemmel töltötte el a lakosságot, és gyakran a szegények kriminalizálásához vezetett. Maguk a városok vezetése is a probléma sürgős kezelésében voltak érdekeltek. Kétségtelen, hogy van összefüggés a városok megoldást kereső törekvése és a reformátori tevékenység nyomán ébredő felebaráti felelősségvállalás között, de a szerencsés egybeesés⁸⁸ és Kálvin már ismerttetett módszere olyan impulzusokat adott, amelyek következtében a keresztyénység szociális elkötelezettsége a protestantizmus strukturális elemévé és meghatározó jegyév vált.

A gazdag ifjúról (Mt 19,16–26) szóló perikópa magyarázatával Kálvin teljesen új alapokra helyezi az egyház szociális tanítását, amikor azzal érvel, hogy sehol nincs a törvényben parancs arra, hogy adjuk el mindenünket, sőt „a vagyontól megválni magában még nem volna erény, hanem inkább dicsekvő hiúság”.⁸⁹ Krisztus nem egyszerűen a vagyontól való megválást, hanem azzal a szegények megsegítését követeli meg.

⁸⁶ M. Luther: *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben* (1525). In: WA 18, 279–334.

⁸⁷ Lásd: Hans Scholl: *Die Kirche und die Armen in der reformierten Tradition*. In: Reformierte Kirchenzeitung (RKZ) 124, 1983, 64–73.

⁸⁸ H. Scholl: Uo. 66.

⁸⁹ Kálvin János magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott Evangéliumához. III. kötet, ford. Rábold Gusztáv, Budapest 1941, 137–138.

Kálvin legátfogóbb teológiai reflexiói a szegénységről 1555–56-ban tartott deuteronomiumi prédikációiból⁹⁰ tárulnak elénk, közelebbről az 5Móz 15,11–15 alapján tartott igehirdetéséből.⁹¹ Ebben kíméletlen kritikát gyakorol a középkori ember szemlélete és társadalmi gyakorlata felett, amely a „mert a szegény nem fogy el a földről” (5Móz 15,11) bibliai Ige alapján a szegénységet Isten által adott és megfellebbezhetetlen rendként fogta fel, sőt a kolduló szerzetesi életrend által vallásilag legitimálta. Kálvin viszont ezt az igeverset nem a szociális *status quo* fenntartásának alapjaként, hanem Isten végzésének bizonyítékaként tekinti, amely szerint a szegénység világban való jelenléte nem fatalista életszemléletre vagy rezignációra kell hogy vezessen, hanem annak leküzdésére. Itt egy olyan titokról van szó, amely a hit próbája lehet. A gondviselésről szóló tanítás összefüggésében⁹² Kálvin olyan teológiai megoldásra jut, amely a szegényt és a szegénységet nem önmagában, hanem az Istennel és a gazdaggal való kapcsolatában szemléli. E szerint a gazdagnak és a szegénynek egyaránt Isten az ura. A gazdagnak fel kell ismernie, hogy gazdagsága Istentől való, és őrizkednie kell attól, hogy gazdagságát a másik ember feletti hatalmi eszközként tekintse. Isten a gazdagságban a gazdag hitét próbálja meg: mennyire képes a felebaráti szeretetet és embertársi felelősséget a szegénnyel szemben megélni? És fordítva, a szegény is próbának van alávetve, mert sorsát türelemmel kell viselnie, és nem teheti meg, hogy helyzetén rablás vagy csalás által könnyítsen. S bár Isten a szegénységet vagy a gazdagságot egy kézmozdulattal eltörölhetné, mégsem teszi, mert mindkettőt, a szegényt és a gazdagot egyaránt a hit iskolájában kívánja belátásra vezetni.

Jóllehet Kálvin e pedagógiai megoldással régi keresztyén hagyomány vonalában áll,⁹³ a szegénység nála továbbra is az isteni gondviselés kiismerhetetlen titka (de nem sötét misztérium) marad, s mint ilyen, a *helyes istentisztelet* és a *gyakorlati keresztyénség* kulcskérdésévé válik. A szegény és a gazdag a gondviselés jegyében ugyanis egymásra vannak utalva; a szegény a gazdag számára nem csak materiális értelemben jelent kihívást vagy terhet. A szegényt Isten küldi maga helyett a gazdag felé, de ez a találkozás a gazdag számára már nemcsak az életről, hanem az élet értelméről és az örök életről szól. S bár szegény és gazdag egzisztenciális értelemben kölcsönösen egymásra vannak utalva, a gondviselés és üdvösség felől nézve a gazdagnak szinte nagyobb szüksége van a szegényre, mint fordítva.

⁹⁰ Matthias Freudenberg: „Arme habt ihr allezeit bei euch” (Joh 12,8). Armut als Herausforderung für das kirchliche Handeln im reformierten Protestantismus. In: M. Böttcher/A. Schilberg/A.-Chr. Tübler [Hg.]: Die kleine Prophetin Kirche leiten. Wuppertal 2005 (93–111), 99.

⁹¹ CO XXVII, 336–349. – Németre fordította Hans Scholl: *Hilfe für die Armen*. Eine Predigt von Johannes Calvin, In: RKZ 124, 1983, 29–32.

⁹² Vö. Inst I,16–18.

⁹³ H. Scholl Órigenész nevelélméletére utal Hal Koch tanulmánya (Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin 1932) alapján. Lásd: H. Scholl: *Die Kirche*, I. m. 72.

A szegénység tehát Isten titka és rendelése a világban – ezzel szemben a koldulás eltűrése, azon túl, hogy a fennálló állapotot szentesítene, e rend negligálása.⁹⁴

Az eddigiek alapján kézenfekvő lenne a feltételezés, hogy Kálvin e teológiai gondolatvezetéssel nem az igazságtalan társadalmi viszonyok felszámolására, hanem azok új módon való vallásos legitimálására törekszik – főleg miután int a szegénység forradalmi módon való felszámolásának kísérletétől.⁹⁵ Viszont éppen ezen a ponton Kálvin túllép a kérdés csak individuál-etikai (gazdag-szegény) kezelésének síkján, és a szegénység megszüntetésének *szociális dimenziójára* hívja fel a figyelmet: bár a koldulás legitimálása a késő középkori városok polgárságának köztudatából nem tűnt el egyik napról a másikra, ezzel szemben Kálvin kórház, árva- és szegényház felállítását, illetve a szegénygondozás intézményi feltételeinek megteremtését követeli a várostól,⁹⁶ ugyanakkor a szegények gondozását a keresztyén gyülekezet életrendjévé teszi. Ez utóbbi a *diakonátus* intézményének átgondolását eredményezi. Az Institutióban és a genfi egyház rendtartásában (1561) gondosan vázolja fel a diakónusi tisztt két aspektusát. E szerint különbséget tesz azok között, akik egyrészt az egyház javainak, köztük a szegényeknek szánt adományokat kezelték (a szegények kincstárának sáfárai), másrészt, akik „önmagukat a szegények és betegek gondozására szentelték”.⁹⁷ A diakónusi szolgálat elvi és gyakorlati kérdéseinek tisztázása, valamint a diakónusok választásának és feladatkörének gondos, körültekintő felvázolása is bizonyítja, hogy Kálvin nagy „odafigyeléssel és különös előszeretettel” kezeli a kérdést – Gánóczy Sándor szerint⁹⁸ – és hogy a diakonátusnak az ekkleziológiában szerves szerepet szán. Csakis a négy tisztség (pásztorok, doktorok, vének, diakónusok) együttműködésével lehet jó rendben az egyház – de *diakonátus nélkül nincs ecclesia!*

Ugyanakkor két veszélyt is érzékel Kálvin ezen a téren. Egyrészt jól látja, hogy a diakónusok legkörültekintőbb kiválasztása és szolgálatba iktatása esetén is *kiüresedhet* a szolgálat, ha a tisztség viselői feladatuk lelki dimenzióit nem tudatosítják, vagy nem ismerik fel (különösen a tisztség városi tanács általi betöltése esetén). Egy későbbi prédikációban, évek tapasztalata után, ezt a helyzetet így jellemzi: a szegényeket jóllakatjuk levessel, de közben megfélemezünk az örömhírről, az Evangéliumról.⁹⁹ Megtörténhet ugyanis, hogy az egyház diakóniája gépies „levesosztással” laposodik, ha elfeledkezik a szolgálat lelki dimenziójáról.

⁹⁴ H. Scholl: *Hilfe für die Armen*. I. m. 29.

⁹⁵ Vö. Inst. IV,20,29.

⁹⁶ Bár Kálvin előtt nem volt ismeretlen egyes városállamok vezetésének ilyen irányú kezdeményezése (Genfben pl. már 1535-től kezdődően), s egyházi ingatlanok ilyen céllal történő szekularizálása, azzal a veszéllyel is számolt, hogy a szegénykérdés kezelésére rendelt anyagi eszközök végül elidegenítésre kerülhetnek. – Lásd: H. Scholl: *Die Kirche*, I. m. 68.

⁹⁷ Inst. IV, 3,9.

⁹⁸ Alexander Ganoczy: „*Ecclesia ministrans*”. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin.

Freiburg–Basel–Wien 1968, 398.

⁹⁹ CO LIII, 290.

Másrészt fennáll a veszély, hogy a szegényekről való gondoskodás a legjobb egyházi vagy politikai szabályozás és intézményi háttér ellenére is a „szegénykérdés objektivizálódásához”¹⁰⁰ és osztály-, illetve rangkülönbségek (szegény–gazdag) kialakulásához vezet. Ennek ellensúlyozására Kálvin a szegényekről való gondoskodás személyes elkötelezettségét hangsúlyozza az Írás alapján: nem általában vannak szegények, hanem a *te szegény testvéredről* (5Móz 15,9.11) van szó! A birtokos szerkezet a szegény és gazdag találkozásának olyan szintjét feltételezi, ahol a segítségnyújtás és annak elfogadása, a kommunikáció, a javakban való közös részesedés és az egzisztenciális egymásra utaltság Isten előtti közösségvállalás formálja ezt a kapcsolatot, és ahol nem történhet meg az, hogy a szegény a peremre szorul, a gazdag pedig kivonja magát a felelősség alól. Ez a gazdag és a szegény kapcsolatának már olyan dimenziója, amelyben e kapcsolat élő organizmusként tekinthető, *communió*ként a szó szoros értelmében, s amelyben „lelki csoda”¹⁰¹ megy végbe. Ez pedig az élő hit konzekvenciája.

E szociáletikai megoldás mögött az a teremtés-teológiai ismeret áll, miszerint a földi javak végső soron Istentől kölcsönkapott javak, amelyek tulajdonjoga személyekhez kötött ugyan, de amelyek a felebarát és a közösség hasznát és az emberek közötti békét kell, hogy szolgálják.¹⁰² Az 5Móz 24,19–22-ről szóló prédikációban¹⁰³ Kálvin az eddigiekhez hasonló logika mentén foglalja össze mondánivalóját a szegénykérdésről:

1. Isten azért bízta a földi javakat a gazdagokra, hogy azok a szegényeket is részesítsék a jólétben. A gazdag és a szegény kölcsönösen egymásra van utalva mind az Isten színe előtt, mind pedig a keresztyén gyülekezetben.

2. A kölcsönkapott javak a gazdagokat Istennel és a szegényekkel szövetségbe vonják, ugyanakkor hálaadásra köteleznek. Ez az isteni jogrend az emberi jogrendre nézve azzal a gyakorlati következménnyel jár, hogy a szegény ne akarja erőszakkal megszerezni magának a javakat, de a gazdag részesítse benne a részvevőket.

3. A gazdag különösképpen ki van téve a hálátlanság, a kapzsiság és az önistenítés kísértésének; ez Kálvin szerint bűn, amely felett akkor lehet úrrá az ember, ha a földi javakat Isten áldásának tekinti.

4. Az istenképű emberek (szegény és gazdag egyaránt istenképű) keresztyén gyülekezetben megvalósuló közössége a *communio sanctorum* ígését hordozza. Ez az aktuális társadalmi helyzet elemzésén és az eljövendő közösség reménységén túl a múltra való emlékezés kötelezettségét is magában foglalja: az exodus, a szövetségekötés és a honfoglalás történetében a gazdag mint megajándékozott, a szegény pedig mint a megmentett ismerhet önmagára.

¹⁰⁰ H. Scholl: *Die Kirche*, I. m. 68.

¹⁰¹ G. W. Locher: *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie*, Zürich 1962, 38.

¹⁰² Inst. IV,1,3. – Vö. Inst. III,7,5.

¹⁰³ CO XXVIII,198–211. – A. Thiel után. Lásd: A. Thiel: *In der Schule Gottes*. I. m. 269–282.

5. Végül is mindketten, a gazdag és a szegény egyaránt a kegyelemre ráutalt emberként áll Jézus Krisztus színe előtt – igazi *humanitás*¹⁰⁴ az emberré lett Isten kijelentésének meghallásából fakad.

Kálvin szociáletikai gondolkodása a szegénység–gazdagság kérdésében is egyfajta *megfeleltetést* követel: Isten embersége és az ember humanitása, Isten bőkezűsége és a szegények javakban való részesítése, az Isten irgalma és az ember embertárs iránti könyörülete között. Nem arról van itt szó, hogy Kálvin idealisztikus társadalmi modell felállításával próbálkozna; nagyon reálisan látta a gazdagok ellenállását, általa kora főbűnének tartott kapzsiságát, valamint azt, hogy a gazdagság az embert helyes önismeretében gátolja. Másfelől a szegénységet sem eszményíti, még kevésbé spiritualizálja. Ugyanolyan keményen inti a szegényeket is, mint a gazdagokat. Viszont a felebaráti szeretet megélésének konkrét és realiztikus lehetőségét szem előtt tartva a józan méltányosság (*aequitas*) és mértékletesség alapján követeli, hogy „mindenkinek megadassék a magáé”, tudva azt, hogy nincs nehezebb, mint a vágyakat megfékezni és „a test indulatai által parancsolt dolgoknak búcsút mondani”.¹⁰⁵ Kálvin a cselekvés reális lehetőségeit keresi. E tekintetben teológiai-etikai megfontolásai és gyakorlati következtetései nem a radikális, hanem *közvetítő lehetőségek*¹⁰⁶ kategóriájában értékelendők: de ellentétben a pusztán társadalompolitikai megoldásokkal, nem egyszerűen társadalmi csoportok és osztályok között igyekszik közvetíteni, hanem az Isten igazságossága és az emberi élet valósága között.

3.4. Az állam feladata

Kálvin teológiai meggyőződése és politikai etikája az állam funkcióját és egyházhoz való viszonyulását tekintve csak részben realizálódott Genfben. Társadalomtörténeti és politikai hatása viszont történelmi léptékkal mérhető: nem csak tagadhatatlan impulzusokat jelentett a demokratikus jogállamiság intézményrendszerének kialakításához, de ma is kritikai és normatív funkciója lehet a politikai kultúra letisztulásában.

¹⁰⁴ A gazdag és a szegény közötti közösség (*communio*) gondolata mellett az Isten előtti *humanitás* Kálvin szociáletikai prédikációinak másik gyújtópontja. Ennek alapján méri a munkakörülményeket és a munkavállalókkal való bánásmódot is. A munkának nemcsak profitorientáltnak kell lennie, hanem humánorientáltnak is, ami azt jelenti, hogy a munkával, a tulajdonnal és a földi javakkal való kapcsolatában az ember saját emberségére kell hogy ráébredjen. A humanitás követelménye Kálvin számára nem egyszerűen a törvénnyel adott – e törvényben Isten ajándékával van dolga pl. a gazdag embernek: ugyanis nem szükségszerű, hogy a gazdag egyedül maradjon gazdagságával, mert miközben megosztja azt embertársával, nemcsak felfedezi a közösségvállalás áldását, hanem áttöri a földi javakkal együtt járó magányt. – Lásd: CO XXVII, 347–349.

¹⁰⁵ Inst. III,7,3.

¹⁰⁶ A. Thiel: *In der Schule Gottes*. I. m. 286.

3.4.1. Kálvin *államelmélete* egyrészt továbbviszi a reformátorok első nemzedékének teológiai felismeréseit, másrészt a megtapasztalt politikai kontextus összefüggésében új hangsúlyokkal látja el azt. Lutherhez hasonlóan megkülönbözteti a lelki és a világi regiment hatásköreit, de ugyanakkor szükség szerint módosítja a német reformátor „két birodalom elméletét”: Lutherrel és Zwinglivel ellentétben éleslátással ismeri fel az állam abszolutizmusra és öncélúságra hajló természetét, és minden lehetséges eszközzel igyekszik *relativizálni* az állam mindenhatóságát. Ezt viszont elsősorban teológus minőségében teszi. Bár politikai kérdésekben józanul különbséget tesz a politika és a teológia között,¹⁰⁷ politikai megnyilvánulásait mégsem „teológiai köntösét levetve”, mintegy magánemberként fogalmazza meg; ez fordítva is áll: politikai mondanivalójának nem teológiai retorikával kíván nyomatékot adni.¹⁰⁸ A megkülönböztetés ellenére nála nem válik el egymástól a kettő: elsősorban az érdekli, hogy Jézus Krisztus egyházának tagjaként, és mint ilyen, az állam polgáraként, mit mondhat az állam lényegéről, szükségességéről, feladatáról, hatáiról? Szerinte az állam nem egyszerűen a bűn miatti szükséges eszköz, hanem Isten kegyelmes rendelése. Feladata elsősorban Isten törvényének nyilvános érvényre juttatása.

Kálvin az államot *organikus közösségnek* tekinti, a patriarchális nagycsalád, illetve viszonyrendszer analógiája alapján.¹⁰⁹ Ebben a közösségben nem a hatalmi viszonyok az elsődlegesek, hanem a tagok – nevezetesen az állam polgárainak – egymásra utaltsága és egymással való kapcsolatrendszere. De az állam organikus felépítése, illetve élő szervezethez való hasonlósága nem csupán társadalmi és biológiai példákkal kerül megindoklásra, hanem transzcendens megalapozást kap: alapja az ember Isten általi teremtettsége, az ember közösségi életének Isten gondolata szerinti rendezése és Krisztus uralmának való alárendeltsége.¹¹⁰ Az állam tehát olyan szerveződés, amelyben az ember teremtettségének megfelelő módon tehet eleget embertársi felelősségének. Nem az egymással versengő politikai erők érdeke kell hogy meghatározza az állam arculatát – ebben a Kálvin korabeli Genf sem szűkölködött –, hanem az Isten rendelésének elkötelező ereje.

Az állam lényegét a *jogrend* adja meg. Ez egyrészt *védelmet* jelent az állam polgárainak, másrészt *hatalmi eszköz* a vezetők kezében a rend fenntartására. Ennek alapján az állam rendje a béke védelmére és fenntartására adatott – befelé és kifelé egyaránt! S bár az ember alapvető jogaiból¹¹¹ kiinduló jogállamiság gon-

¹⁰⁷ Vagyis a „polgári kormányzatról” szóló, illetve a „külső erkölcsi rendre” vonatkozó tanítás és a „hit lelki tudománya” között – Inst. IV,20,1.

¹⁰⁸ E. Busch: *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit*. I. m. 143.

¹⁰⁹ H. H. Eßer: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*. I. m. 429.

¹¹⁰ Inst. IV,20,2.

¹¹¹ Az egyes polgár szubjektív, egyéni alapjogainak mai értelemben vett fogalma Kálvin előtt még ismeretlen volt – szerinte a törvény előtti egyenlőség kategóriájával nem áll ellentétben az emberek teremtésben adott rangkülönbsége és a lelki-kegyelmi ajándékok különbözősége (1Kor 12), hiszen ezek egymást kiegészítve az „egy test” jó működéséért felelnek. – Vö. Jürgen Baur: *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werk Calvins*, Bonn 1965, 242.

dolata Kálvin számára még ismeretlen volt, történelmileg mégis előkészíti azt, miközben a politikai vezetők legitimitását a hatalom birtokosaival szemben állított morális követelményekhez köti.¹¹² Állandóan visszatérő kedvenc kifejezése a „*legitimus*”; ennek értelmében beszél jogszerű hatalomgyakorlásról, a kormányzás jogszerű formájáról, a felsőbbtség jogszerűen meghozott ítéleteiről, bírósági eljárásokra pedig csak legitim módon kerülhet sor. A jogszerűség mellett a hatalom birtokosainak *autoritása* elengedhetetlen. Ugyanis ott, ahol emberek a jogrendnek és a természetnek köszönhetően vezetői szerepkörbe kerülnek, de nincs autoritásuk, a „tömeg szemtelen és fékevesztett lesz” – mondja az 1Pt 5,5-ről szóló igemagyarázatában.¹¹³

A politikai vezetői tisztség legitimitásnak alapja az Istentől kapott elhívás. Ha valaki tisztséget visel, ezt csak Isten rendelése alapján teheti. Ez a tény adja meg a tisztség tekintélyét, de egyben a tisztség gyakorlásának határait is.¹¹⁴ Elhívás nélkül, privát emberként az egyén nem szólhat bele a politika alakításába. Ugyanakkor a tisztségből való jogszerűtlen vagy puccsszerű elmozdítás a politikai kormányzás legitimációs alapját, Isten jogrendjét sérti. Továbbá nem mindenki előtt nyitott ez a tisztség; Isten teremtő akarata nem csak létrehozta a rendi és rangbeli különbségeket az emberek között, de gondviselése alapján fenn is tartja azt. Mert mi lenne – mondja Kálvin a Dán 4,10kk magyarázatában¹¹⁵ –, ha mindenki ugyanazon ranghoz tartozna és ennek alapján mindenki vezetői szerepre törne, ha senki nem hallgatna a másikra, hanem saját elképzelését akarná keresztülvinni? Az eredmény nem lenne más, mint anarchia. A rendi különbségek fenntartása Kálvin számára azért ésszerű, mert az ezzel járó előjogok és méltóság fokozottabb felelősség- és kötelességvállalásra kötelezi az érintetteket.¹¹⁶ Így a *vezetők tekintélye* és a mindenkire egyformán *érvényes törvény* szükségessége komplementer módon viszonyul egymáshoz – ez kellene hogy biztosítsa az alattvalókat a hatalommal való visszaélés önkényével szemben. Természetesen minden földi uralkodó tekintélye, illetve autoritása „Isten szuverenitása” felől nézve relatív; ez nem azt jelenti, hogy nincs súlya vagy jelentősége, de jelenti azt, hogy mind a vezetők, mind pedig a vezetettek egyaránt Isten tekintélye alatt állnak. A kulcsfogalom itt az *engedelmesség*! Amennyiben az állam polgárai engedelmességek a felsőbbségnek, magatartásukban az Istennek kijáró engedelmesség kerül megélésre, hiszen nincs földi hatalmasság, csakis Istentől való. Viszont az Istennek való engedelmesség nem azonosítható az alattvalói mentalitás begyakorlásával – sőt, az Isten iránti engedelmesség megtanít az Isten

¹¹² H. H. Eßer: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*. I. m. 430.

¹¹³ OC LV, 287.

¹¹⁴ A. Biéler: *Calvin's economic and social thought*. I. m. 249.

¹¹⁵ J. Calvin: *Auslegung der Heiligen Schrift*. Neue Reihe, Bd. 9, 428. – Idézi: H. H. Eßer: *Demokratie und Kirche am Beispiel Calvins*. In: *Zeitschrift für Religionspädagogik* 26, 1971, 319–333, 325.

¹¹⁶ OC XXV, 629.

igénye és a földi helytartók igénye közötti különbségtételre, és elvezet minden emberi (kormányzati) rendelés kritikus vizsgálatára a lelkiismeret mérlegén.¹¹⁷ Az állampolgári engedelmisség éppen ezért mindig *önkéntes* és *szabad*, nem pedig vak vagy kikényszerített *engedelmisség* – benne az Isten tekintélyének kijáró engedelmisség tükröződik vissza.¹¹⁸

A kormányzat – Kálvin értelmezésében – *Isten és az emberek között* található, ezért mindkettő felé elkötelezett. Vezetők és vezetettek kapcsolatát a *kötelesség* fogalma határozza meg. Tartalmát Kálvin a Dekalógus két táblája alapján sorolja be. Ennek megfelelően beszél az állam *vallási és politikai-morális* kötelességeiről. Az Isten tiszteletének biztosítása első helyen áll az állam kötelezettségei között. E nélkül a teremtés célja maradna beteljesületlen. A kormányzat köteles védelmezni az igazi vallást, még akkor is, ha ennek nyugtalanság vagy konfliktus a következménye.¹¹⁹ A máshitűeket a kormányzat működése által meg kell nyerni az Evangélium ügyének, viszont azok ellen, akik konokul kitartanak az „antikrisztus” mellett, karddal kell fellépni.¹²⁰ Harmadik lehetőség, a mai értelemben vett vallási neutralizmus, ismeretlen volt Kálvin előtt. Szerinte a keresztyénségen belül egy igazság létezik, ez az Evangélium igazsága – ez az igazság pedig nem a római egyházban és nem valamely spiritiszta-rajongó közösségben lelhető fel. Ezt az igazságot védeni kell mindenáron!

A kormányzat ilyen szerepe az igaz vallás védelmében viszont nem a karddal való misszió igényét jelenti. Kálvin – hasonlóan a többi reformátorhoz – tisztában volt azzal, hogy a keresztyén tanítás elferdítése, az eretnekmozgalmak (pl. antitrinitarizmus, anabaptizmus stb.) vagy a szélsőséges rajongó magatartás a társadalmi együttélés számára jelentenek súlyos következményeket, mint ahogyan azt Th. Münzer és társainak münsteri példája (1534) is mutatta.¹²¹ A kormányzat, illetve az állam tehát felel az egyház jólétéért és a keresztyén hit tisztaságáért a világban – ellenkező esetben ő tehető felelőssé a vallási okokra visszavezethető nyugtalanságért, békétlenségért, hanyatlásért. Kálvin politikai teológiájának két fókusza van: *Isten dicsősége* és az *ember üdvössége*; a kettő megkülönböztetendő, de el nem választható. Ugyanis semmi nincs, ami csak az Isten dicsőségét munkálná, de ne szolgálná ugyanakkor az ember javát.¹²² Ez a kettősség kell hogy

¹¹⁷ Vö. E. Busch: *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit*. I. m. 147. – Karl Barth: *Die Theologie Calvins* (1922), Hrsg. von H. Scholl, Zürich 1993, 276.

¹¹⁸ Vö. Inst. III,20,42. – IV,20,23.

¹¹⁹ Rudolf Schwarz (Übers.): *Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen* (Bd.1–3), Neukirchen 1961/62, Bd.3, 986. Vö. H. H. Eßer: *Demokratie und Kirche...* I. m. 325.

¹²⁰ R. Schwarz: *Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*. I. m. Bd. 2, 440.

¹²¹ A Szervet-ügy értelmezéséhez ez a szempont elengedhetetlen. Ugyanis a késő középkori városállamokban az eretnekmozgalmak elsősorban nem is vallási tartalmuk miatt jelentettek veszélyt, hanem társadalompolitikai hatásuk miatt. Az ilyen és hasonló destabilizáló tényezők működését – éppen a belső béke védelmében – a városi tanácsok nem engedhették meg. Lásd ehhez: A. E. McGrath: *Kálvin*. I. m. 127–134.

¹²² Lásd: Kálvin J.: *A genfi egyház kátéja*. I. m. 11.

visszatükröződjön a világi regiment, vagyis az állam feladatának tartalmi meghatározásában is: Isten dicsőítésének lehetővé tétele, az egyház istentiszteletének jogvédelme és az erkölcsi rend fenntartása.¹²³

A törvény második táblájának megfelelően a kormányzat kötelessége, hogy az alattvalók számára biztosítsa a békét, az élet és a tulajdon védelmét, vegye elejét az erőszaknak, a rablásnak és a kizsákmányolásnak. Feladata, hogy pásztori módon védelmezze az állam polgárait, különösen azokat, akik törvényen kívül más védelemre nem számíthatnak. E téren leginkább a szegények és a rászorulóknak kiszolgáltattak a gazdagok önkényével szemben – ezért Kálvin a gyülekezeti diakónia mellett, az állam feladatai közé sorolja a szociális gondoskodást is (kórházak és szociális otthonok felállítását, iskolák védelmét, diákok támogatását, tanárok megfizetését stb.).¹²⁴ Mindezek teljesítéséhez az állam szükség esetén adóróhat ki, háború esetén igényt tarthat az alattvalók életére – az állam polgárai így nem csak jogokat és védelmet élveznek, de kötelezettségeik is vannak. Ugyanakkor a kormányzat működésében Isten irántuk való jóindulatát ismerik fel. A kálvini „jogállam” alapja tehát nem egyszerűen az „autonóm jogok” követelése és biztosítása, hanem a *kölcsönös kötelezettségvállalás* (*mutua obligatio*), ahol a vezetők és vezetettek Isten előtti felelősségvállalásban „*tartoznak egymásnak*”.¹²⁵ Szövetség ez, amely a felsőbbség és az alattvalók alá- és fölérendeltségét, jogait és kötelességeit szabályozza, behatárolja vagy éppen tartalmilag meghatározza.

A szövetség eszméje az államról való felfogás megalapozásában nem sajátosan kálvini gondolat. Az Arisztotelésztől kezdődő hagyományt Kálvin itt teológiailag reflektálva és korrekciónak alávetve építi be államtanába. Mert míg a természetjogi, majd később a népszuverenitás elvével kiegészülő szövetségeszme értelmében a szövetséges partner csak addig köteles kötelezettségeinek teljesítésére, míg a másik fél a szerződést betartja, addig Kálvinnál a kötelességről megfelelkezett felsőbbségnek továbbra is engedelmisség jár. Itt újból a teológus Kálvin kerül előtérbe, hiszen a fej és a tagok (Krisztus és az egyház, Isten és a választott nép) organikus egységének analógiájára elképzelt állami berendezkedésben a felelősség felvállalását nem lehet az egyén individuális és szubjektív megítélésétől függővé tenni. Igaz, Kálvin sem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a kormányzat megfelelkezhet kötelességeiről, vagy a hatalom birtokosa zsarnokká válhat. A jogszerűtlen hatalommal szembeni *ellenállás jogát* viszont nem bízta rá sem a véletlenszerűsége, sem forradalmi megmozdulásra, még kevésbé a magánember kezdeményezésére.

¹²³ „...Istennek külső tiszteletét ápolja és védelmezze, a kegyességnek igazi tudományát és az egyháznak az állapotját oltalmazza, életünket az emberi társasághoz szabja, erkölcsünket a polgári jó rendhez idomítsa, minket egymás közt megbékéltessen, a közös békét és a nyugalmat táplálja” – Inst IV,20,2.

¹²⁴ H. H. Eßer: *Demokratie und Kirche...* I. m. 326.

¹²⁵ J. Staedtke: *Johannes Calvin*. I. m. 100.

3.4.2. Ellenállás tekintetében Kálvin különbséget tesz a privát ember, az alsóbb vezetői testületek (*inferiores* vagy *populares magistratus*) és a „nyilvános megtorlók” (*vindex publicus*) között. A magánembernek, vagyis az állam polgárának, csak a passzív ellenálláshoz van joga. Az engedetlenség is csak akkor megengedett, ha az istentelen felsőbbtség az ApCsel 5,29 értelmében az ember lelkiismeretén kíván kényszert venni.¹²⁶ Ilyen helyzetekben az engedetlenség nem a tisztségnek, hanem a hivatalt viselő személynek szól. Az ellenállás e formáját is a türelem és a szabadításért való imádság kell hogy kísérje. Kilátástalan helyzetekben azonban azt ajánlja Kálvin, hogy a szenvedő egyén inkább vonja ki magát az istentelen vezetés hatalma alól, akár a menekülés által is.¹²⁷ Lelkészeknek viszont ebben az esetben is a kitartást ajánlja.¹²⁸

Az alsóbb magsztrátusok (néptől szervezett „bizonyos felsőbbbségek”)¹²⁹ kötelessége az uralkodó zsarnokságának mérséklése, hiszen Isten akaratából ők is a nép szabadságának védelmezői. Zsarnokokat és diktátorokat nem tűrhetnek el. Viszont a felsőbb hatalmat ők sem távolíthatják el forradalmi módon – ez utóbbi megoldást, vagyis a forradalmat csak a legfelsőbb rend¹³⁰ számára tartja fenn Kálvin és csak abban az esetben, ha ez a réteg képes átvenni a kormányzás felelősségét.¹³¹ De még ebben az esetben is kerülendő a vérontás. A „nyilvános bosszúállók”,¹³² illetve megtorlók (*manifesti vindices*) – pl. a bibliai bírák mintájára – aktív ellenállásra is jogosultak, sőt az ellenállás kötelességük Isten közvetlen elhívása (*legitima Dei vocatio*) alapján. Feladatuk: felelősségre vonni a bűnös uralkodót és a népet felszabadítani az elnyomás alól. Ilyen ellenállásra csak nagyon kivételes esetekben kerülhet sor, és feltétele az Isten elhívásáról való szilárd meggyőződés – de a reformátor inti a hívőket, nehogy alaptalanul ilyen szerephez képzeljék magukat.¹³³ Az Isten döntését az ember ugyanis nem előlegezheti meg a maga számára. Az ellenállás joga, sőt az ellenállás kötelessége Kálvin számára már nem jogi-politikai probléma, hanem hitkérdés;¹³⁴ az Isten szuverenitása megelőz minden népszuverenitást, az isteni jogrend előbbre való, mint a termé-

¹²⁶ OC XLVIII, 398.

¹²⁷ R. Schwarz: *Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*. I. m. Bd. 1, 257. 366.

¹²⁸ Uo. Bd. 3, 939.

¹²⁹ „Mert ha vannak [...] a néptől szervezve bizonyos felsőbbbségek, amelyek a királyok önkényének korlátozására vannak felállítva [...], nem vagyok az ellen, hogy ezek kötelességszerűen közbelépjenek a királyok dühöngő önkényével szemben...” – Inst. IV,20,31.

¹³⁰ Kálvin azoknak az országoknak gyakorlatát tartja itt szem előtt, ahol három rend működik az országgyűlés tartására, illetve az ország ügyeinek rendezésére. Az antik görög és római gyakorlatot is szemléltettként hozza, amikor arra hivatkozik, hogy a királyok hatalmának ellenőrzésére „eforusok”, a római konzulokkal szemben néptribunok voltak felállítva. – Inst. IV,20,31.

¹³¹ Pl. Franciaországban a királyi hercegek – lásd: Colignyhoz írt levél, 1661.04.16. In: R. Schwarz: *Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*. I. m. Bd. 3, 1113.

¹³² Inst. IV,20,30.

¹³³ OC XXIII, 645.

¹³⁴ Vö. H. H. Eßer: *Demokratie und Kirche...* I. m. 332.

szetjog. Nagyon körültekintő módon és nagyon kivételes helyzetekben Kálvin ugyan helyet ad az ellenállás jogának, de azt emberek meghatározott és nagyon szűk körére korlátozza, és minden esetben a cél a jogrend, illetve a jogállam helyreállítása.¹³⁵

3.4.3. Az állam formájának tekintetében Kálvin újból differenciált módon értékeli: a Róm 13 értelmében a politikai hatalomgyakorlás minden formáját ugyan Isten rendelkezésének tekinti, mégis az *arisztokratikus-demokratikus*¹³⁶ modellt tartja a legmegfelelőbbnek. A kibontakozó korai abszolútizmus hatására egyre nagyobb fenntartással viseltetik a monarchia iránt, mivel a pápaság és a császárság történelmi és korabeli tapasztalatai alapján a diktatúrára való hajlandóságot látja benne. Kritikája mögött minden valószínűség szerint – H. H. Eßer megállapítása alapján – a Machiavelli eszméin nevelkedett kora reneszánsz uralkodók negatív példája áll.¹³⁷ Ugyanígy az antik világ tanulságait levonva az abszolút demokráciát, illetve a népuralmat is elveti, mint amely könnyen anarchikus ochlokráciába torkollhat.¹³⁸ Különböző is a teremtésnek megfelelő különbségek és a kegyelmi ajándékok különbözőségei nem nivellálhatóak el valamely elvont demokratikus eszme alapján. Kálvin tehát a kijelentés és Isten szuverenitása felől relativizál minden történelmileg ismert államformát. Az egyháznak szerinte nem is az a feladata, hogy egy bizonyos államformát képviseljen, hiszen minden államforma torzulhat és korrumpálódhat. A kérdés sokkal inkább így hangzik: mit mondhat az államról az egyház és a teológia az Ige felől, konkrét szituációkban?

Az arisztokratikus-demokratizmus alatt nem valamely kiváltságos nemesi rend uralmát érti Kálvin, hanem a szó legszorosabb értelmében a „legkiváltságos nemesi uralmát”, vagyis olyan karizmatikus vezetést, amelynek legitimációs alapja az Isten általi elhívás, és amelyről az Ószövetség is bizonyosságot tesz pl. a Mózes által kiválasztott 70 vén (2Móz 18,21; 4Móz 11,16) vagy a bírák elhívása esetén.¹³⁹ Előnye ennek a kormányzati formának Kálvin szerint abban áll, hogy a hatalmi feladatok megosztása által eleve ki van zárva egy-egy vezető önkényének

¹³⁵ Vö. J. Baur: *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werk Calvins*. I. m. 242–255. – J. Rohls: *Geschichte der Ethik*. I. m. 268kk.

¹³⁶ Az arisztokrácia és a polgári közrend által kormányzott állam – Inst. IV,20,8.

¹³⁷ Lásd: Inst. IV,20,24. – Vö. H. H. Eßer: *Demokratie und Kirche...* I. m. 327.

¹³⁸ Seneca-kommentárjától kezdve a bibliamagyarázati írásokon keresztül az Institutio utolsó kiadásáig végigvonul Kálvin művein a tömegdemokrácia iránti fenntartás. A görög demokráciákban – szerinte – a tömeg képtelen volt a kormányzásra, cselekedeteik meg gondolatlanok voltak, mert ahogyan ApCsel 17,21-hez írt magyarázatában megemlíti: a tömeg „két hibája”, a kíváncsiság és a fecsegés, a „semmittevésből származott, egyrészt mert a filozófusok egész napokat vitatkozással töltöttek el, másrészt mert maga a nép is szerfölött érdeklődött az újdonságok iránt és nem volt olyan haszontalan mesterember, aki ne avatkozott volna bele a görög állam ügyeinek rendezésébe”. – Kálvin János magyarázatai az Apostolok Cselekedeteihez. Ford. Szabó András, Székelyudvarhely 1941, 143. – Vö. OC XLVIII, 407.

¹³⁹ OC XXIV, 190.

abszolút érvényre jutása, a vezető testület egyes tagjai kölcsönösen inthetik és tanácsolhatják egymást, megbízatásuk meghatározott feladatra és meghatározott időre szól, a tisztség családon belüli öröklése eleve ki van zárva (akárcsak a bibliai bírák esetén), a kormányzati döntések pedig nem ötletszerűen, hanem folyamatos fejlődés eredményeként születnek.¹⁴⁰ Ugyanakkor a feladatok és a kompetenciák megosztása, az általános választójog megkövetelése, és ilyen módon a vezetés feletti kontroll biztosítása, már a modern demokrácia gyakorlata felé mutat. Kálvin nem titkolja, hogy az arisztokratikus-demokrácia kiépítése számára a modellt az egyház konzisztoriális és strukturált kormányzásának elve kell hogy jelentsen. Anélkül, hogy Kálvint közvetlenül az újkori demokrácia atyjának tekintenénk (figyelmen kívül hagyva a felvilágosodás és a jogfilozófia fejlődésének hozadékát), nem tagadható, hogy a genfi egyház konzisztoriális vezetése és egyházalkotmánya gyakran került direkt módon átvitelre a politika területére, pl. a francia protestantizmus harcában (lásd nantes-i edictum, 1598) vagy a „Mayflower-paktum” megkötésében (1620. november 11.), amelyet az észak-amerikai demokrácia születési pillanatának tekintenek.¹⁴¹ Tény, hogy írott alkotmány alapján szabályozott vezetési kompetenciák, a megosztott hatalomgyakorlás és az ellenőrzésnek alávetett kormányzás új volt – és normatív-kritikai funkcióval bír ma is – egy olyan világban, ahol politikai kormányzás abszolút és dinasztikus módon kezd viselkedni, valamint az élet valamennyi területét befolyása alá igyekszik vonni.

3.4.4. Az állam és az egyház kapcsolatának kérdésében Kálvin szintén a *megkülönböztetés és együttműködés* elvének következetes végiggondolásáról és érvényesítéséről tesz bizonyosságot. A konzisztórium felállításával Kálvin megpróbálta az egyház ügyeit nem állami, hanem lelki kritériumok szerint kezelni.¹⁴² De az egyház és az állam teljes szétválasztása Kálvinnál már csak azért sem elképzelhető, mivel a világi felsőbbtséget is – a fent bemutatott módon – Isten által adott rendnek tekinti, így a kettő együttműködésének feltétele nem a szigorú elválasztás, hanem a kompetenciák megkülönböztetése.

Augustinus és Luther nyomán Kálvin is vallja a „két birodalom elvét”, de bizonyos változtatásokkal. Így a lelki és világi regiment hatáskörét nemcsak a belső és a külső emberre érti, hanem kiterjeszti politikai-társadalmi hatalomgyakorlás

¹⁴⁰ Vö. Inst. IV,4,10–12.

¹⁴¹ Teológusok és gondolkodók egész sora (E. Troeltsch, W. Köhler, J. Bohatec, E. Wolf) próbálja a francia forradalom és liberalizmus nagy jelszavait („Szabadság”, „Testvériség”, „Egyenlőség”) Kálvinhoz visszavezetni, ennek alapján őt a modern demokrácia atyjának kikiáltani vagy éppen ezt a tézist cáfolni (E. Doumergue). Ennek összefoglalását lásd: J. Staedtke: *Johannes Calvin*. I. m. 102–105.

¹⁴² Ennek szimbolikus módon is nyomatékot kívánt adni, amikor pl. megkövetelte, hogy a konzisztóriumot vezető genfi polgármester jogarát, mint állami hatalmának jelvényét ne vigye be magával a konzisztórium üléseire, hanem hagyja azt az ülésterem ajtaján kívül. – Lásd: J. Staedtke: Uo. 99.

területére is, anélkül, hogy helyet adna a teljes megfeleltetésnek. Vagyis Kálvin szerint nincs az a törvény (még egyházi sem) vagy szükségszerű polgári rendelkezés, amely teljes mértékben korlátozná a lelkiismeret szabadságát.¹⁴³ Bibliai példákra hivatkozva kizártnak tartja a világi és egyházi tisztségek gyakorlásának összeegyeztetését,¹⁴⁴ és szenvedélyesen harcol az egyházi konzisztórium, illetve az egyházfegyelem gyakorlásának városi tanács által történő politikai kisajátítása ellen.¹⁴⁵ Nem zárja ki ugyan annak a lehetőségét, hogy ugyanaz a személy viseljen egyszerre világi és egyház tisztséget, de ilyen esetekre nézve figyelmeztet: ha valaki mindkét tisztségre alkalmas, óvakodjon attól, hogy a „kard erejénél fogva” szerezzon érvényt magának olyan dolgokban, amelyek nem világi természetűek.¹⁴⁶

Hít és tanítás kérdésében az egyházat teljes szabadság illeti meg Kálvin szerint. A tanítás tartalmát egyedül az egyház hivatott meghatározni, ezért a leghatározottabban utasítja vissza az állam cenzúrajogi illetékességét a teológiai irodalom tekintetében – mindenestre a genfi magisztrátussal szemben és saját munkái esetén eredménytelenül.¹⁴⁷ Az ige hirdetés szabadságát szintén nem korlátozhatja semmilyen állami akarat, s ha a prédikátor a társadalmi-politikai élet színterén megnyilvánuló visszaélések láttán hallgat, saját tisztével, Istennel és az emberiséggel szemben követ el árulást.

Állam és egyház Kálvin által szorgalmazott együttműködése a következőképpen foglalható össze: az állam már említett vallási kötelességeinek teljesítésén túl, a gyülekezet és a felsőbbtség köteles egymást kölcsönösen inteni, támogatni és erősíteni,¹⁴⁸ éppen az egyház szolgálata és az emberi együttélés érdekében. Egyházi vagyonkezelés és gazdálkodás tekintetében Kálvin elfogadja az állam felügyeleti jogát, szükség esetén a vagyongazdálkodást is rábízta a felsőbbtségre, ha ez az éves bevételeket hűségesen kezeli és az alaptőkét nem veszélyezteti.¹⁴⁹ A felsőbbtség legyen kész mindenkor Isten aktuális akaratát az Evangélium hirdetéséből meghallani, ugyanakkor a felsőbbtség és az egyházvezetés közös felelőssége, hogy a hamis tanítást hirdető lelkészt prédikálni tovább ne engedje, éppen az Isten helyes tiszteletének védelmében.

Ennek a dialektikus kapcsolatnak, megkülönböztetésnek és együttműködésnek teológiai alapja a *krisztológia* kalcedoni értelmezése, a Krisztus kettős, „elválaszthatatlan, de összeegyeztethetetlen” természetének való megfeleltetés. Ennek fi-

¹⁴³ Inst. IV,10,5.

¹⁴⁴ Királyok nem jogosultak papi szerepkör gyakorlására – karizmatikus kivételnek tekinti Dávid és Melkisédek példáját. Lásd: Zsid 5,6 magyarázata: Kálvin János: *A zsidókhöz írt levél magyarázata*. Ford. Szabó András, Kiad. Nagy Barna, Budapest 1964, 66–67. – Vö. CO LV, 60.

¹⁴⁵ Lásd: A. E. McGrath: *Kálvin*, I. m. 123–127. 134–136.

¹⁴⁶ R. Schwarz: *Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*. I. m. Bd. 3, 1174.

¹⁴⁷ Uo. Bd. 2, 735 – Vö. H. H. Eßer: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*. I. m. 436.

¹⁴⁸ Vö. A. Biéler: *Calvin's economic and social thought*. I. m. 246–264.

¹⁴⁹ Itt elsősorban arról az egyházi vagyonról van szó, amely a reformációt megelőzően a római egyház tulajdonát képezte.

gyelmen kívül hagyása vezet és vezetett a történelem során a protestantizmus politizálódásához (pl. a hugenották harcában¹⁵⁰). Az egyház és az állam együttműködéséből nem törvényszerűen következik ez a politizálódás, és ez ellen Kálvin mindig is intette a francia protestánsokat – ugyanis ennek az útnak a kudarcra szükségszerűen hozza magával az egyedüli alternatívát, a szenvedés és az üldöztetés útját. Ezért figyelmeztet: csak az vállalja fel az elsőt, aki a második út végigjárására is készen áll.¹⁵¹

4. Összegzés

Kálvint gyakran tartja számon az utókor úgy, mint aki nemcsak prófétai módon látta a modern kor kibontakozását, hanem teológiai, igehirdetői és egyházszerzői munkásságával elő is készítette azt. Tény, hogy a kálvini reformáció által meghatározott európai és észak-amerikai társadalmak szellemi és kulturális, politikai és gazdasági életének fejlődése az utóbbi közel 500 évben más sajátosságokat mutatnak fel, mint azok az országok, amelyeket ez a hatás elkerült. A Max Weber tézis hatására kialakult vélekedés és közkedvelt klisék (lásd: 2. rész) szinte kauzális módon vezetnek vissza a nyugat-európai, illetve amerikai kapitalizmust és társadalmi fejlődést Kálvin munkásságára. De a Kálvin, kálvinizmus, puritanizmus és kapitalizmus közötti közvetlen összefüggések ideáltipikus kimutatása történetkritikai szempontból maradéktalanul nem tarthatóak, sőt erőltetettnek tűnnek.

Viszont tagadhatatlan tény, hogy a szociális kérdések kezelése egy olyan társadalmi, gazdasági és politikai átalakulásokat átélő késő középkori városban, mint Genf, hosszú évszázadokra nézve modellértékűek lehettek, főleg Európa nyugati, polgárosult részén. Ez a hatás nem egy szociális doktrína megfogalmazásának és közvetítésének volt köszönhető, hanem olyan „egyházi szociális kompetenciának”, amely a reformátor igehirdetése, az általa vezetett gyülekezet közösségi életet formáló igénye és a keresztyén hit valóságértelmezése között alakulhatott ki. Amint Kálvin etikai módszerének és az egyes etikai kérdések kezelésének fenti bemutatása is szemléltette: a reformátorok között szinte páratlan módon, Kálvin nem kívánta megkerülni a bibliai kijelentés realizmusa és a konkrét társadalmi szituáció közötti konfrontációt, hanem kereste a hit konkrét helyzetekben való megélésének lehetőségét, anélkül, hogy az erkölcsi perfekcionizmus idealizmusába vagy a forradalmi misztikába hajlott volna. Az Ige megértésének és megértetésének igényéből fakadó szociáletikai reflexiói azért lehetnek ma is időszerűek, mert egyszerre tartja szem előtt a teremtett világ alakításának Isten parancsába

¹⁵⁰ Vö. Richard Nürnberger: *Die Politisierung des französischen Protestantismus*, Tübingen 1948.

¹⁵¹ Lásd: H. H. Eßer: *Demokratie und Kirche...* I. m. 331.

gyökerező kötelezettségét és a hit földi élet körülményei között való megélésének lehetőségét. Ez a bibliai realizmus egyszerre jelent ha kell önkorlátozó magatartást és Istent dicsőítő életvitelt az istentiszteleten és a hétköznapi életben. Csak ezzel az egyensúllyal, illetve az Ige iránti engedelmességgel lehet vállalni a világ rendjének belső elkötelezettséggel való szolgálatát, s közben megőrizni a lelkiismeret szabadságát minden külső kényszerítő körülménnyel szemben.

Kálvin a maga korában megpróbálta egyházát az Ige iránti engedelmesség útjára vezetni, a felelős gondolkodás és cselekvés összefüggésében, konkrét politikai és szociális helyzetben. Tanítványai azonban – mai körülmények között – csak akkor lehetünk, ha „nem Kálvinnak akarunk engedelmeskedni, hanem annak, aki maga „Kálvinnak mestere volt”.¹⁵²

¹⁵² K. Barth francia előszava Calvin, *Textes choisis* par C. Gageubin, Paris 1948, 11. – Idézi H. H. Eßer: *Demokratie und Kirche...* I. m. 333.