

FAZAKAS SÁNDOR

A REFORMATIO VITAE JEGYÉBEN

Tanulmányok a reformátori teológiatörténet,
egyháztan és politikai etika tárgykörében

Kiadói tanács:

Dr. Bányai Éva egyetemi docens (Bukaresti Egyetem)
Dr. Benedek József egyetemi tanár (BBTE Kolozsvár)
Dr. Gagyi József egyetemi docens (Sapientia–EMTE Marosvásárhely)
Dr. Gábor Csilla egyetemi tanár (BBTE Kolozsvár)
Dr. G. Etényi Nóra egyetemi docens (ELTE Budapest)

TANULMÁNYOK

14.

Megjelent a Bolyai Társaság támogatásával

FAZAKAS SÁNDOR

A REFORMATIO VITAE JEGYÉBEN
Tanulmányok a reformátori teológiatörténet,
egyháztan és politikai etika tárgykörében

EGYETEMI MŰHELY KIADÓ
Bolyai Társaság – Kolozsvár

2020

*A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Református
Tanárképző és Zeneművészeti Kara számára tisztelettel*

© Fazakas Sándor; Bolyai Társaság; Debreceni Református
Hittudományi Egyetem, 2020.

Szakmai lektorok:

Prof. Dr. Csepregi Zoltán egyetemi tanár (EHE, Budapest)

Prof. Dr. Visky S. Béla egyetemi tanár (KPTI, Kolozsvár)

Korrektúra: dr. Kenyhercz Róbert, dr. Fazakas Gergely Tamás

Számítógépes tördelés: Szilágyiné Asztalos Éva

Borítóterv: Makkai Bence

Nyomda: Kapitális Kft. Debrecen

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

FAZAKAS, SÁNDOR

**A reformatio vitae jegyében : Tanulmányok a reformatori
teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében / Fazakas
Sándor. - Cluj-Napoca : Egyetemi Műhely Kiadó, 2020
ISBN 978-606-8886-54-1**

2

A kötet megjelenését támogatta:

a Debreceni Református Hittudományi Egyetem egyetemi
kutatásfinanszírozási pályázata és a Tiszántúli Református
Lelkésztovábbképző Intézet

Kiadja: **Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság – Kolozsvár**

Igazgató: Veress Károly

Felelős kiadó: Bilibók Renáta

400604 Cluj Napoca

B-dul 21 Decembrie 1989, nr. 116.

MEGVALÓSULT A MAGYAR KORMÁNY
TÁMOGATÁSÁVAL



MINISZTERELNÖKSÉG
NEMZETPOLITIKAI ÁLLAMTITKÁRSÁG



BETHLEN GÁBOR
Alap

Tartalom

Előszó	7
Reformáció és modernitás	13
Reformációjubileumok az emlékezők perspektívájából.....	13
A modernitáselméletek rövid áttekintése.....	18
Reformátori impulzusok a modern társadalomban	21
Összegzés	42
Reformáció és egyházszervezet	45
Egyházszervezeti formák sokfélesége a reformátori egyházakban.....	46
A reformátori egyházszervezet(ek) teológiai mélyrétege.....	58
Következtetések, maradandó impulzusok	65
Az egyház és az állam kapcsolatának szociáletikai kérdései és aktualitása a Második Helvét Hitvallásban	71
Bullinger személyes meggyőződése és felfogása a világi felsőbbtség szerepéről.....	72
A Második Helvét Hitvallás etikája	77
A Második Helvét Hitvallás a felsőbbstegről – a reformátori hitvallások és Bullinger egyházkormányzói szolgálatának összefüggésében	83
A hitvallás korának társadalom- és világképe.....	91
Következtetések.....	95
Közösséggé formálódás a <i>reformatio vitae</i> jegyében Johannes Althusius református politikaelméletének aktualitása és innovatív ereje	103
Althusius életútja és gondolkodását formáló tapasztalatok	104
A református jogtudós munkásságának teológiai súlypontjai ..	109
Althusius főművének, a Politikának lényege és jelentősége..	114
Althusius politikaelméletének aktualitása és inspiráló ereje Összegzés és következtetések.....	129
Jog és erkölcs	137

Ubi societas, ibi ius	137
Jogalkotás és erkölcs ambivalens kapcsolata – eszmetörténeti áttekintés és ennek tanulságai.....	142
Metszéspontok teológia és jogalkotás között	153
Jog és erkölcs interakciója a modern társadalom horizontján: az etika funkciója a jogalkotás számára, a jogpozitívizmus szerepe a morál felé	157
Egyház a kontextualitás és a reformátori önértelmezés feszültségében	167
A magyar protestantizmus kialakulásának sajátossága és kontextuális meghatározottsága	168
A református felekezeti kultúra sajátosságai és konzekvenciái az egyház közéleti szerepvállalására nézve	178
A kelet-közép-európai protestantizmus kontextuális meghatározottságának jelenlegi veszélyei és esélyei	182
Összegzés	190
A jubileumi év után	
Összegzés: hol és miben szorult megújulásra egyházunk emlékévektől függetlenül.....	193
A minőségi hitélet igénye a mennyiségi vallásgyakorlás helyett	194
A személyes istenkapcsolat keresése az objektív és közvetett istenkapcsolat helyett	196
A megigazulástan aktualitása	197
A bűnbánat és önvizsgálat jelentősége.....	199
Az egyház szervezeti formájának jó, illetve jobb rendjére való törekvés	201
Az egyház prófétai tisztének, illetve órállói feladatának hiteles megélése.....	203
Összesített irodalom.....	207
A kötetben szereplő tanulmányok első megjelenésének helye és bibliográfiai adatai.....	225
Summary	227
Content.....	231

Előszó

A hit és az élet, a tanítás és a rend reformációjának több mint fél évezredes dialektikus feszültsége korántsem a múlté. A reformáció 2017-es jubileumi éve – amely ünnepi hangulatával a hálaadás kíséretében, de sok tekintetben a hiányérzet felébresztésével lassan bevonul a történelem korábbi jubileumi megemlékezéseinek tárházába – arra mindenképpen alkalmasnak bizonyult, hogy ráirányítsa figyelmünket egyházi és közösségi életünk egyik elhúzódó hiátusára. A reformátorok első és második nemzedékének felismerése és igénye szerint ugyanis a *reformatio doctrinae*-t a *reformatio vitae* kell hogy kövesse. Míg napjainkban azt látjuk, hogy az egyházak ökumenikus egymásra találásának, közös bizonyágtételének és szolgálatának jegyében az egykori tanbeli ellentéteket felváltotta a folyamatos párbeszéd és konszenzuskeresés – a fennálló különbözőségek tudatosítása mellett is –, addig sem a keresztyén életvitel, sem az egyházi élet szervezeti kultúrája, sem pedig a demokratikus civil társadalom, illetve a társadalmi együttélés rendjének terén nem érvényesül, vagy úgy tűnik, nem érvényesíthető kellőképpen a reformáció e második igénye. Pedig a reformáció valóban nem hagyta érintetlenül saját korának és az azt követő évszázadoknak társadalmi, gazdasági, politikai életét: a hitbeli megújuláson túl a reformáció egyszersmind olyan szociális forradalom volt, amely anyagi-gazdasági érdekeket is kielégített, a politikai és társadalmi intézményeket pedig gyökeresen átformálta. Ugyanakkor azt látjuk, hogy a történelem köztes megoldásokat, hibrid formációkat, szituációfüggő döntéseket mutat: reformátori gyökerekre való hivatkozás egyfelől, az egyház küldetésétől elvileg idegen intézményi-szervezeti struktúrák és személyfüggő megoldások alkalmazása másfelől; a hit és szeretetközösség

önazonosságának hangoztatása egyik oldalon, kíméletlen és könyörtelen harc a megszerzett vagy megszerezhető pozíciókért a másik oldalon; önmarcangoló múltba tekintés itt, kétes szövetségek és magyarázkodások amott. Gyakran egymásnak feszül az evangéliumi lelkületre való hivatkozás és a megbékélni képtelen szellemiség, az isteni kiválasztottság és elhívás tudata és a nagyon is emberi megvalósulás realizmusa. Ennyire kompromisszumok által terhelt tehát a valóságban a reformátori program második eleme, a reformatio vitae, azaz az élet reformációja? Kénytelen az élet reformációja, illetve közösségi életünk és szervezeti kultúránk megújulása – mind egyházi, mind pedig társadalmi és politikai szintéren – egyéb tényezőket is figyelembe venni a hitbeli felismerések mellett vagy azok helyett kétes kompromisszumok tudatában? Miként érvényesíthető mégis a reformátori igény e második mozzanata a helyi sajátosságokra tekintettel, és milyen impulzusok várhatók a reformációtörténet és reformátori teológia mélyebb ismeretétől?

Ilyen és hasonló kérdések egész sora, a jelenség mélyebb és tudományos vizsgálatának, valamint az egyházi és társadalmi életünkben tapasztalt valóság elemzésének igénye vezettek az e kötetben most együtt is olvasható tanulmányok megírásához – összefüggések megértésére törekedve, a teológiai tisztánlátás és az egyház ügye iránti szeretet és elköteleződés jegyében. Mindeközben tudatában voltam annak, hogy nemcsak az ünnepségek, a megemlékezések körülményei, anyagi és személyi feltételei, politikai aspektusai, de talán e kötet tanulmányai is ambivalens érzéseket váltanak/válthatnak ki azokban, akik egyházi és teológiai életünk tekintetében, valamint a közélet e jeles eseményei kapcsán nem elégszenek meg a felszínnel és a külsőségekkel, hanem bepillantást óhajtanak a maguk számára ama lelki-szellemi és teológiai mélyrétegekbe, amelyek végső soron mozgató rugói voltak a reformáció

fél évezredes történetének, előzményeivel és következményeivel együtt. Mindennek kapcsán akár újabb törésvonalak is kirajzolódhatnak a tudományos igényű elemzések és az emlékezetpolitika érdekei között, valamint megmutatkozhat az ellentmondás a tudományos eredmények és az emlékezetkultúránkban rögzült közhelyszerű megállapítások között. Vannak, akik a reformációban a nyugati keresztyénség szakadásának kezdetét látják (s szerintük ez nem érdemel ünneplést), mások az evangélium hirdetésének újabb lendületét látják az események mögött; vannak, akik a hanyatlás folyamatának kezdetét vélik látni az ötszáz évvel korábbi eseményekben, mások a keresztyénség történetének olyan fordulópontját, amely más egyházak és felekezetek belső reformtörekvéseiben és megújulásában is éreztette hatását, nem beszélve arról a hozadékról, amelyet a hitbeli és erkölcsi megújulás igénye jelentett a nyugati civilizáció fejlődése számára.

Nos, ez ellentmondások tudatában és azokat figyelemmel kísérve engedtem a kérésnek és a hívásnak, amikor elfogadtam egy-egy felkérést tanulmány írására vagy előadás tartására egyházi, közéleti és tudományos, hazai és nemzetközi fórumokon. E kötet tanulmányai ugyanis többnyire mind ilyen alkalmakra készülve fogalmazódtak meg első változatban, majd kerültek elmélyítésre, aktualizálásra és kidolgozásra. Az előadások alkalmi, valamint az első megjelenés helyei az egyes tanulmányok elején, illetve az első közlés jegyzékében olvashatók. S bár a tanulmányok és az előadások különböző alkalmakra, különböző olvasói réteg, illetve hallgatóság számára készültek, e kötetben a fejezetek mégis egyfajta koherenciát és ívet képeznek: az írások a reformátori teológiai alapvető döntéseinek számbavételétől és felismeréseitől kezdve az egyház szervezeti életének reformigényén keresztül a reformátori szociáletika jogi és politikai relevanciájának bemutatásán át az egykori és mai kontextuális meghatározottság

problémaköréig számos témát érintenek, s mindezt a párbeszédre való nyitottság és a további kutatás igényével.

Nem véletlen ez, hiszen az egyes előadások és tanulmányok olyan alapkutatásra tekintenek vissza, amelyet 2017 és 2019 között folytathattam a heidelbergi és münsteri egyetemek teológiai fakultásain és könyvtáraiban, a tudományos közélet jeles képviselőivel folytatott folyamatos párbeszédben, a németországi Alexander von Humboldt Alapítvány és a DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) kutatói ösztöndíjtámogatásainak segítségével. Szélesebb merítésű és távlati perspektívájú kutatási projekt részét képezi mindaz, amiről most e tanulmányok számot adnak (építve a legújabb egyház- és teológiatörténet-kutatások eredményeire), nevezetesen a reformatori teológia impulzusainak és relevanciájának számbavétele az egyház hit- és szervezeti életére, a civil társadalomra és a politikai kultúrára nézve.

Illesse köszönet azokat, akik e tanulmánykötet kiadását kezdeményezték, inspirálták és lehetővé tették, elősorban a Kolozsvári Bolyai Társaság és az Egyetemi Műhely Kiadó vezetőit és közösségét. A nyomdai előkészületi munkálat anyaintézményem, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem kutatásfinanszírozási programjának támogatásával készült el. Köszönettel tartozom dr. Gábor Csilla elnöknek és dr. Péter István alelnöknek a kötetkiadás ötletéért és támogatásáért, Szilágyiné Asztalos Évának a technikai előkészítésért, valamint dr. Kenyhercz Róbertnek és dr. Fazakas Gergely Tamásnak a korrektori munkáért. Végül, de nem utolsó sorban illesse köszönet mindazokat, akik részéről az elmúlt években e szövegek megírásához rengeteg impulzust, bátorítást és kritikai észrevételt kaptam, akik megerősítettek abban a meggyőződésben, hogy az interdiszciplináris igényű teológiai tudományművelés nem engedheti magát feltartóztatni ama rezignált és önfelmentő hang által, miszerint a valóságban

minden más (a teológiai igényhez képest), és hogy a kutatás, valamint eredményeinek közlése nem engedheti magát eszközzé tenni emberi érdekek szolgálatában, hanem továbbra is szenvedélyesen keresi az igazságot s annak érvényesítési lehetőségét itt és most, konkrét egyházi, társadalmi és politikai összefüggésekben.

A szerző

Reformáció és modernitás*

Talán nem meglepő, hogy protestáns teológusként, illetve református teológiai tanárként a reformáció 500 éves jubileuma kapcsán a reformációról kívánok elmélkedni – vagy inkább fogalmazzunk így: a reformációról kívánok Önök előtt hangosan gondolkodni, még akkor is, ha a reformáció témájáról számtalan előadást, értelmezést halhattunk már ebben a jubileumi évben. Mégis vállalom a kockázatot, mert sajátos és talán szokatlan szemszögből kívánok közelíteni a témához, s olyan kérdéseket szeretnék ma feszegetni, amelyek a jubileumi év felfokozott hangulatának elmúltával várnak majd válaszra, kiértékelésre. Szemlélődésem kiinduló kérdése ez: Vajon miben sajátos ez a mostani, a mi nemzedékünk által megélt jubileuma a reformációnak?

Reformációjubileumok az emlékezők perspektívájából

A jubileumi emlékezéseknek megvannak a tradíciói és sajátos szempontjai. Ha megnézzük a reformációjubileumok történetét és sajátosságait – Közép-Európától Skandinávián keresztül az Egyesült Államokig, a 17. századtól kezdődően napjainkig (és ide nemcsak az 1517-es év emlékezetét értem, hanem például Luther vagy Kálvin születésének vagy halálának évfordulóit is) –, két szempont mindenképpen szembeötlő: a) a konfesszionális és/vagy nemzeti identitás erősítésének

A jubileumi emlékezéseknek megvannak a tradíciói és sajátos szempontjai

* A kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem Aula Magna termében 2017. október 26-án, a díszdoktoravató ünnepség keretében elhangzott előadás szerkesztett változata.

igénye, b) és az a körülmény, hogy több országban az egyház és az állam, a vallás és a politika együtt ünnepel.

Egyébként e két szempont igaz nemcsak a protestánsokra, de katolikus testvéreinkre is, vegyük akár a magyarországi Szent Márton-évet vagy a jezsuiták egy-egy országba való visszatelepüléséről való történelmi megemlékezéseket. Kicsit is ismerve az adott kor sajátosságait, valamint a jubileumi évfordulókat közvetlenül megelőző vagy az azokat követő eseményeket, megállapíthatjuk: nem véletlen ez! Minden jubileum magán hordozza az adott kor igényét vagy éppen annak feszültségeit.¹

A jubileumi megemlékezések ugyanis – így a reformációra való emlékezés is – inkább szólnak a jelenről, azaz az emlékező közösség érdekeiről, mint a megtörtént történelmi eseményről.² Csupán néhány példa: egy évvel az 1617-es évforduló után veszi kezdetét a 30 éves háború. Ezt követően – nyilván a 30 éves háború hatására és az azt lezáró vesztfáliai béke (1648) által megteremtett új európai társadalmi és politikai rendben – egyre inkább létjogosultságot követeltek maguknak a szekuláris megemlékezések. Ugyanakkor a megemlékezések már a 17. században túlnőttek Németország vagy a svájci kantonok határain, és – meghaladva Luther, Zwingli vagy Kálvin egykori szűk pátriáit – világtiterjedésű eseménnyé váltak. Svédországban például már a 17. században deklaráltan és elválaszthatatlanul összeforr a megemlékezések kapcsán a svéd nemzeti identitás és a lutheránus önazonosság. Az Egyesült Államok első, kutatók által is számontartott történelmi megemlékezése az 1817-es reformációjubileum volt. S mivel a

¹ Vö. Winfried MÜLLER: *Das historische Jubiläum: Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus*. 2004.

² Vö. Udo DI FABIO – Johannes SCHILLING: *Weltwirkung der Reformation: wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat*. 7–8; Günter FRANK: *Wem gehört die Reformation?* 7–12.

század kezdetén a legszámosabb bevándorló etnikai csoport a német származású lutheránusok csoportja volt, az emlékezés kapcsán egybeforr a két identitás: az etnikai és a vallási önzonosság, valamint az óhazához való kötődés és az új hazában (az ígéret földjén) való otthonteremtés igénye.³ Ugyanitt az új világban a református puritánok leszármazottai esetében az emlékezésnek sajátos hangsúlyt adott az a körülmény, hogy a bevándorló atyák (Pilgrim Fathers) 1620-ban az otthonról hozott református egyházalkotmány segítségével alkották meg az ún. Mayflower-szerződést, amely az amerikai önkormányzatiság alapjait fektette le, s ezzel az amerikai demokrácia egyik meghatározó dokumentumává vált.

De vannak kevésbé lélekemelő jubileumok is: az 1917-es megemlékezések, érhető módon, az első világháború borzalmainak tapasztalatai miatt visszafogottabbak voltak.⁴ A második világháború után, 1946-ban Luther halálának 400. évfordulóját beárnyékolta az angol szövetségesek és Thomas Mann által is képviselt leegyszerűsítő állítás, miszerint Luthertől egyes út vezetett a nemzetiszocializmusig – egyrészt Luther felsőbbsegítisztelete, másrészt a zsidóságot érintő szerencsétlen kiszólásai miatt, amelyek gyakran szolgálták hivatkozási alapként a Harmadik Birodalom idején.

³ Ld. Wolfgang FLÜGEL: Und der legendäre Thesenanschlag hatte seine ganz eigene Wirkungsgeschichte. 28–43.

⁴ A magyarországi református és evangélikus egyházak 1917-es közös ünnepeit is az az igény hatotta át, hogy a világfelfordulás közepette a reformáció szellemisége a Krisztus-követés megélésében, az erkölcsi öntudatra ébredésben és felelősségvállalásban, a „népnevelésben és léleknevelésben” mutatkozzon meg. Ld. *Emlékkönyv a magyarországi református és a magyarországi ágostai hitv. evangélikus keresztyén egyházak által a reformáció négy százados évfordulója alkalmából Budapesten.* 44.46.

Kálvin személyét pedig már életében számos kritika, mai fogalmainkkal élve karaktergyilkos híresztelések festették sötétre, konfliktusainak irodalmi feldolgoása és ideológiai indíttatású megközelítései sztereotip ítéletekhez vezettek

Ez a reformáció-
jubileum az első
az ökumené
korszakában...

(pl. Szervét Mihály elítélésében és máglyahalállal való kivégzésében játszott szerepe miatt). Nyilvánvaló, hogy a visszaemlékezésekben számos leegyszerűsítéssel, szereplők stilizálásával vagy

torz beállításával, történeti konstrukciókkal, ugyanakkor egykori és bonyolult szociokulturális összefüggések figyelmen kívül hagyásával van dolgunk – mind az emlékezéstől pozitív megerősítést váró közösség, mind pedig a kritikusok részéről.

Az 500 éves jubileum kapcsán az elemzésekben és az emlékezésben gyakran előfordult a megállapítás: ez a reformációjubileum az első az ökumené korszakában. Valóban, míg a 16. században elkezdődött reformáció az európai keresztyénség szakadásához vezetett, ma már megállapíthatjuk: az egykor egyházszakadást okozó teológiai kérdések nagy részét illetően ma újra konszenzus van. A még nyitott kérdéseken rangos munkabizottságok dolgoznak, vagy ha nem, akkor e kérdések nyugtalanítják, feszítik a keresztyénség vezető teológusait, tudományos műhelyeit, de egyházaink tagjait is.

Azt is láttuk, hogy a legtöbb országban együtt ünnepelt az egyház, az állam és a civil társadalom. A reformáció 500 éve művészeti alkotások egész sorát ihlette meg, egyetemek és tudományos műhelyek magas színvonalú konferenciákat tartottak, új kutatási eredmények jelentek meg, és valóban tömegek mozdultak meg. Viszont egy valamiről kevés szó esett a jubileumi év kapcsán: arról, hogy ez a mostani volt az első reformációjubileum, amelyre a globális gazdasági érdekvérvényesítés világában került sor, és ez alól az ünneplő egyhá-

zak sem tudták vagy nem is akarták kivonni magukat. S bár nyilvánvalóan és direkt módon nem került deklarálásra, az egyházak, a politika és a gazdaság szereplői mindent megtettek azért, hogy kellő időben és professzionálisan „piacosítsák” az 500. évet. Ennek szellemében megismerkedhettünk a Lutherről mintázott Playmobil-figurával, de a leleményesebbek beszerezhettek maguknak egy-egy Luther-zoknit „itt állok, másként nem tehetek” felirattal, angol nyelven. A „Luther kalapácsütései” címen sajátos logó hirdette a reformátor munkásságát bemutatni hivatott kiállítást. De nemcsak a történészek fejezték ki tiltakozásukat ezzel szemben; az egykori kelet-német polgárokban a kalapács szimbólum rossz emlékeket ébresztett (csak a sarló hiányzott hozzá).

... és a globális gazdasági érdekérvényesítés világában

Nem éppen újkeletű ez a jelenség: 2009-ben, Kálvin születésének 500. évfordulóján Kálvin-bort is ihattunk, de Luthersört évek óta folyamatosan. 2016. november 3-án indult útjára az a mozgókiállítás, az ún. reformáció-kamion (Reformations-Truck), amely 19 országban, 68 helyszínen (köztük Nagyszébenben és Debrecenben is) bejárta az európai reformáció helyszíneit, míg végül megérkezett a wittenbergi reformáció-világkiállításra. És végül, de nem utolsósorban az elmúlt napokban akadtam rá az „Institutio”, illetve a „Calvin 500” címkéjű pálinkára.

Wittenbergben csak a 2017-es jubileumi évben több mint 400.000 látogató fordult meg. Hasonló módon, ezrek indultak útnak a Kálvin-években, hogy felkeressék Genfét, bár Kálvin személye és életének helyszínei kevésbé alkalmasak a kulturális emlékezet ilyen irányú kiszélesítésére. A bevételek, illetve a pénzforgalom ilyenkor milliárdos nagyságrendet ölt (természetesen euróban). Ily módon kialakult egy új műfaj a kulturális turizmus égisze alatt: a protestáns zarándoklat. E né-

hány példa is kellőképpen szemlélteti: az ünnepségsorozatok szervezői minden tekintetben alkalmazkodni kívántak a mai kor kommunikációs stratégiáihoz, a szórakoztató- és élményiparágak kereslet-kínálat logikájához, a piacorientált gazdaság törvényszerűségeihez, a reklám és marketing által nyújtott lehetőségekhez.

Ugyanakkor nem titkolható, hogy a nagyszabású rendezvények, kiállítások, projektek és emlékülések kapcsán olyan feszítő kérdések merülnek fel, amelyek még sokáig foglalkoztatnak majd minket: mennyi kommercializálódást bír el egy eredetileg vallási megújulási mozgalom, amelynek lángját egykor éppen a gazdasági érdek egy lelki üggyel – nevezetesen a bűnbocsánattal – való összekapcsolása (bűnbocsánat-cédulák) elleni tiltakozás lobbantotta fel? Mennyi állami-politikai részvétel megengedett egy vallási-egyházi ünnepen? Mennyiben alkalmas az evangélium üzenete, illetve egy komplex teológiai igazság arra, hogy a piac és a politika logikájának leegyszerűsítő szintjén kezeljük? Mi az, ami áttörést hozott, és mi az, ami maradandónak bizonyul a számos megemlékezés, ünnepély, beszéd, kiadvány, kiállítás és koncert sorából? Ezzel meg is érkezünk ahhoz a kérdéshez, amelyet a címben így fogalmaztam meg: reformáció és modernitás.

A modernitáselméletek rövid áttekintése

A reformáció és a modernitás kapcsolata régóta és folyamatosan foglalkoztatja a tudomány világát. Egyes szociológusok, jogászok és teológusok elméletei, ún. tézisei történelmet írtak. E helyen csak nagyon vázlatosan, utalásszerűen kívánom bemutatni a fontosabb téziseket:

1. Az ún. *Jellinek-tézis* szerint, amely Georg Jellinek által már 1895-ben megfogalmazásra került, az emberi jogok eredete nem a francia forradalomra s a francia felvilágo-

sodás valláskritikus magatartására vezethető vissza, hanem az észak-amerikai protestánsok vallásszabadságért folytatott harcára.

2. A legismertebb talán a *Weber-tézis*. Max Weber szociológiai elemzésével azt a feltételezést kívánta bizonyítani, miszerint a kapitalizmus szelleme a protestáns, közelebbről a kálvinista munka-ethosz és predestinációs hit mentén bontakozott ki, s teremtette meg a fejlett nyugati társadalmak gazdasági sikerességének alapját.
3. A *Hintz-tézis* szerint (Otto Hintzről elnevezve) ugyancsak a kálvinizmus alapjain fejlődött ki Hollandiában és Poroszországban a modern bürokratikus szervezettű állam, s terjedt el ez a modell Európa-szerte.
4. Az *Ernst Troeltsch* személyéről elnevezett tétel szerint pedig szintén a protestantizmusnak köszönhető a modern ember vallási individualizmusa.
5. A *Merton-tézis* – Robert King Merton után – pedig nem kevesebbet állít, mint azt, hogy a modern természettudományok fejlődéséhez vallási, elsősorban protestáns impulzusok adták az indítást (Angliában és Skóciában él ez a meggyőződés).

A reformáció és a modernitás kapcsolata régóta és folyamatosan foglalkoztatja a tudomány világát

Találón állapítja meg *Hans Joas*, hogy e tézisek nem egymástól függetlenül alakultak ki, hanem hatottak egymásra, s ha sok igazságot tartalmaznak is, már megfogalmazásuk idején heves viták tárgyát képezték, nemzetközi és felekezeti szinten egyaránt.⁵ Mert bármennyire megnyugtatónak tartották

⁵ Hans JOAS: Modernisierung als kulturprotestantische Metaerzählung. 488kk.

is például a németek a Jellinek-tételt, ti. hogy az emberi jogok érvényesítésének igénye Amerikából jön, a franciák nem engedhették, hogy elvitassák tőlük a forradalom és az alkotmányosság európai örökségének elsőbbségét. Vallásszabadság kérdésében Ernst Troeltsch okozott nyugtalanságot, amikor nem kevesebbet állított, mint azt, hogy a vallás szabad gyakorlásának bajnokai nem annyira a kálvinisták, hanem a reformáció ún. „mostohagyermekai”, az újrakeresztelkedők, a kvékerek és más szektának tekintett lelkiségi mozgalmak voltak. Ugyanígy a gazdaság terén: egyes elemzések szerint tárgyyszerűbb lett volna, ha Max Weber – elemzése tárgyának megfelelően – puritán etikáról beszél mint a nyugati típusú fejlett kapitalizmus kiváltó erejéről, és nem protestáns etikáról,⁶ mert tétele nem veszi számba a protestantizmuson belüli sokszínűséget, ugyanakkor nem vitathatók el a lutheránus vidékek (pl. Skandinávia) gazdasági sikerei, nem beszélve a kérdés protestáns-katolikus viszonylatáról. Egyébként a gazdaságtörténetben a Weber-tézis marginális szerepet kap, az amerikai *Robert Bellah* pedig már az 50-es években kimutatta, hogy milyen vallási és kulturális gyökerei vannak a modern Japánnak és a japán gazdasági fejlődésnek.⁷ Napjainkban viszont az eredeti kérdés újrafogalmazását a konfucionizmus által meghatározott Kína vagy Dél-Korea, valamint a katolikus többségű Latin-Amerika dinamikus gazdasági fejlődése teszi szükségsszerűvé.

Eltekintve a tézisek kialakulásának, variációinak és hatástörténetének további részletes ismertetésétől, megállapítható, hogy e tételek gyakran kerültek vallási érzelmek, ideológiák és kulturális-etnikai identitáselemek által „feltöltésre” úgy,

⁶ Vö. Friedrich Wilhelm GRAF: *Der Protestantismus*. 78–124.

⁷ Robert N. BELLAH: *Tokugawa religion. The Cultural Roots of Modern Japan*. 1957.

hogy az elsőbbségükért vagy igazságtartalmukért folytatott harc, gyakran megfogalmazott kizárólagosságigényük világnézeti síkra terelte őket, s ezért ma már nagyon nehéz e jelenségeket tárgyilagosan szemlélni, illetve lehatolni az egyes állítások empirikus mélyrétegeihez.

Reformátori impulzusok a modern társadalomban

A fenti tételek minden igazságtartalma vagy vitathatósága ellenére a reformáció és a modernitás összefüggését nem egy-egy tézis fejlődése mentén kívánom szemlélni, hanem fordított sorrendet kívánok követni. Vizsgáljuk meg, melyek a mai modern társadalom jellegzetességei, és nézzük meg, hogy ehhez hol találjuk a vallási-teológiai impulzusokat, a dinamikát biztosító erőket vagy a ma is szükségeszerű korrekciós tényezőket a reformáció 500 éve során, s nem feltétlenül csak a reformátori egyházakban, hanem a felekezetek és konfessziók saját belső reformtörekvéseiben, egymással való rivalizálásában vagy éppen konfliktusaiban.

Nos, a mai modern társadalom

- a) funkcionálisan differenciálódott társadalom,
- b) vallási individualizmus által meghatározott társadalom,
- c) toleranciaigényű társadalom és
- d) az egyházakat és felekezeteket az ökumené horizontján szemlélni kívánó társadalom.

a). A *funkcionálisan differenciálódott társadalom* fogalma azt jelenti (T. Parsons, N. Luhmann, U. Schimank társadalomelmélete alapján), hogy a modern társadalom egymástól eltérő, saját belső logika szerint önszerveződő, önmagukat reprodukáló, önálló szférákból áll. Ezek a politika, a gazdaság, a jogrend, a tudomány és a vallás. A társadalmi együttélés szintjén ezek a szférák sajátos funkciókat töltenek be, speciális igényeket elégítenek

ki, de mint társadalmi alrendszerek egymástól mégsem lehetnek teljesen függetlenek: egyrészt kénytelenek magukat egymással szemben állandóan meghatározni (önreflexió), másrészt saját belső dinamikájuk és mechanizmusaik továbbdifferenciáló hatása ellenére keresik a rendszerek szereplőinek, tagjainak elvek és normák mentén való egyben tartását. A funkcionális differenciálódást leíró rendszerteoretikusok hajlandók a premodern kort, így például a reformáció korát is vagy az azt megelőző (késő) középkort olyan világnak tekinteni, ahol a társadalmat még az egységes keresztyén vallás értékrendje és hierarchikus felépítése tartotta egységben. Ez a megközelítés a teológus számára nem fogadható el minden további nélkül, hiszen már a bibliai kor és az antik világ is egymástól teljesen eltérő vallási, politikai, jogi és kulturális rendek egymásmellettségét, sőt konkurenciáját mutatja (pl. Izrael elkülönült előbb az egyiptomi, majd a kanaáni és hellenista birodalom népeinek vallásától, kultúrájától; vagy később a keresztyén önmeghatározás is szembe találta magát a római birodalmi identitással stb.).⁸

A 16. századi vallási megújulásmozgalmak, Luther, Zwingli, Kálvin reformjavaslatai vagy a késő középkor katolikus reformtörekvései egy már korántsem egységes társadalmi közegben bontakoztak ki, még ha nem is a mai funkcionálisan differenciált társadalom ismerveinek értelmében. A 11. századtól kezdődően elkezdődik ugyanis az a folyamat, amely az egyházi és politikai hatalom rivalizálásával, a szupremáciáért és befolyásért való harc jegyében a lelki és világi szférák önállósodását, egymástól való szervezeti-intézményes elhatárolását és megerősödését eredményezi. A svájci és felső-Rajna-vidéki polgárosodó városállamok egyre-más-

⁸ Ld. ehhez Michael WELKER: Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? 367–370.

ra vonják ki magukat az egyházi és kegyúri függőség alól, a német választófejedelmek – gazdasági és politikai érdekeik mentén – a német birodalmon belül keresik az önállósodás útját. Téves lenne tehát a modernitást minden további nélkül csak a reformációra visszavezetni vagy a vallásos érület megnyilvánulásának következményeként felfogni (a Max Weber-tézis értelmében). A reformáció lényegében konfliktustörténet: de elsősorban hitbeli-teológiai és ehhez kapcsolódóan ekkleziológiai (azaz egyháztani) konfliktustörténet volt, amely társadalmi berendezkedés tekintetében már kialakult folyamatok összefüggésében jelentkezett.

A reformáció lényegében konfliktustörténet: de elsősorban hitbeli-teológiai konfliktustörténet, amely társadalmi berendezkedés tekintetében már kialakult folyamatok összefüggésében jelentkezett

Miben hozott újat a reformáció... és miben nem? Nem új társadalomformáló rendező elv volt a reformáció, de a már meglévő és kialakult rendet új és sajátos hangsúlyokkal látta el. A reformátorok számára továbbra is meghatározók maradtak a középkorból ismert, bevált és működőképesnek bizonyuló strukturális elemek, a társadalom rendi tagozódása. Eszerint az egyház be van ágyazva az evilági élet keretei közé. Isten az emberi életet teremtett világában ún. rendek (*ordines*) által kívánja segíteni: a keresztyén élet a polgári politikai közösség (*status politicus*), a (nagy)család (*status oeconomicus*), valamint az egyház (*status ecclesiasticus*) rendje, illetve keretei között valósulhat meg. Igaz, ez utóbbi tekintetében eltörli a különbséget a klerikusok és laikusok között, amely értelmében a hívő és az egyházi tisztségviselő között nem lehet rangbeli különbség, még ha funkciójuk és feladatuk eltérő is. S bár az evilági élet struktúrái Isten teremtő akaratára vezethetők

viszza, azokra az ember bukása óta mégis a bűn árnyéka vetül. Ezért a reformátorok fő célkitűzése – Irene Dingel mainzi egyháztörténész találó megállapítása szerint – a „jó rend” (*gute Ordnung*)⁹ megteremtése volt az élet

A reformátorok fő célkitűzése a „jó rend” megteremtése volt az élet valamennyi területén hitbéli szempontok alapján, szociokulturális adottságok és politikai érdekek feszültségének folyamatában

valamennyi területén, egyházon belül és egyházon kívül egyaránt. A „jó rend” keresése viszont konkrétan a meglévő struktúrák megőrzésének vagy új szempontok szerinti átalakításának összefüggésében, hitbéli szempontok alapján, szociokulturális adottságok és politikai érdekek egymásnak feszülésének folyamatában alakult és alakulhatott ki.

Amit újra tisztázni kellett, az az autoritás kérdése volt. Ki a legfőbb tekintély a keresztyén tanítás és az élet, illetve a hagyomány helyes értelmezése és továbbadása felett? A reformáció előtt e tekintély letéteményesének az egyházi hierarchia, közelebről Róma, illetve Róma püspöke számított, bár ezt időről időre megkérdőjelezték a reneszánsz gondolkodók és humanisták. A reformáció az Írást tette meg a tanítás és az élet legfőbb tekintélyévé, s ezzel az írásmagyarázat – vagyis a teológiai tudományművelés – vette át azt a funkciót, amit korábban a hierarchia töltött be. Viszont ez a körülmény további differenciáláshoz vezetett: a tanítás folyamatosságának és tisztaságának megőrzése, valamint a tévtanításoktól való elhatárolódás további szervezeti és adminisztratív intézkedéseket tett szükségessé, és ebben a reformátorok vagy igényelték és elfogadták a politikai felsőbbség támogatását (Luther),

⁹ Irene DINGEL: *Integration und Abgrenzung. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung*. 12.

vagy pedig nem tudták kivonni magukat teljesen a politikai hatalom befolyása alól (Zwingli, Bullinger, Kálvin). S bár a reformáció belső egyházi, tanbeli és lelkiségi reformként indult, a folyamat végső soron további elhatárolódásokhoz, konfliktusokhoz s konfliktusrendezési kísérletekhez vezetett, mint például – az egymás mellett élés feltételeinek biztosítása érdekében – konfesszionálisan homogén területek kialakításának igényéhez, nyilván újból csak politikai segítséggel.

De hol a határ az egyház és a felsőbbség, a vallás és a politika, illetve a vallás és a gazdaság szférái között? Az ambivalencia tehát továbbra is fennállt: az egyházi és világi hatalom harca és versengése már a reformátori kor előtt is valóság volt. A reformáció megpróbált ebben a kérdésben megoldást találni, amikor nem kevesebbet állított, mint azt, hogy az egyén Istennel való kapcsolata nincs ráutalva egyházi szervezet közvetítésére, gyakran politikai segítséget is igénybe vevő adminisztratív megoldásokra. De míg például az ifjú Luther még határozottan kiállt ama meggyőződése mellett, hogy az egyház lelki auctoritását nem használhatja fel arra, hogy befolyása alá vonja a világi hatalomgyakorlást (nem klerikalizálhatja a politikát), és a világi hatalomnak sem az a dolga, hogy az alattvalóknak eligazítást adjon vallási kérdésekben,¹⁰ később ő maga is

Az egyház és állam,
vallás és politika
közötti kölcsönös
felügyelet és
érdekérvényesítési
harc helyét elfoglalta
egy olyan viszonyulás,
amely minden
diszciplínának és
szférának meghagyta
a maga méltóságát,
szabadságát és saját
belső fejlődéséhez
való jogát

¹⁰ Martin LUTHER: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523). 246–280.

kénytelen volt igénybe venni ennek a hatalomnak a védelmét. Kálvinnak pedig végképp nem sikerült függetleníteni a gyülekezet lelki vezetését a városi tanácstól. A reformáció egyházai tehát még hosszú időn át politikai befolyással

A teológiai tudomány jelenléte az egyetemek világában ugyanis nemcsak az egyházi tisztségviselők nevelését és utánpótlását biztosítja, hanem lehetővé tesz egy olyan interaktív viszonyulást a tudományok és a teológia között, amely emlékezteti az adott társadalmat saját vallási alapjaira és transzcendens meghatározottságára

erősítették meg pozícióikat az egykori Európában (kivéve az üldözött, menekült reformátusokat, pl. a hugenottákat), az államnak pedig feladatkörébe tartozott az igaz vallás tisztasága felett való őrködés (pl. eretnekek megfélékezése). Hosszú időnek kellett még eltelnie az egyház és állam elválásztásának megvalósításáig. Úgy tűnik, hogy a társadalmi differenciálódás, azaz az önálló érdekszférák kialakulása lelassult, s helyét a felekezetiileg homogén területek kialakításának igénye vette át. De ez már a konfesszionalizálódás kora.

Mégis, egyfajta „innovatív potenciál”¹¹ fellelhető a reformátori tanításban. A feszültség feloldását ugyanis Luther – de Kálvin és a többi reformátor is – a *kettős kormányzás* (két birodalom) elvében látta. Ez a tanítás – Augustinus kategóriáit felelevenítve – nem választja el egymástól az egyes szférákat, de gondosan megkülönbözteti a lelki és a világi hatalomgyakorlás, illetve kormányzás kompetenciáit. Más a feladata a prédikátornak, s megint más a fejedelemnek. A prédikátor nem törekedhet közvetlen politikai befolyásra, a fejedelem vagy polgármes-

¹¹ Detlef POLLACK: Protestantismus und Moderne. 104.

ter nem hivatott a lelkek felett uralkodni. A világi hatalomgyakorlás feladata a külső rend, béke és szabadság biztosítása, a lelki regiment feladata az evangélium igazságának tanítása, az egyén felkészítése az üdvösség útjára. E két funkció, illetve feladat nem cserélhető fel, de együttműködhetnek, s együtt is kell működniük a polgárok javára. A kompetenciáknak ez a megkülönböztetése viszont elégséges volt ahhoz, hogy felértékelődjön például a jogtudomány, a természettudományok, a világi hivatásgyakorlás értéke, s mindez egy vallási-konfesszionális felügyelet nélküli fejlődési pályára álljon. Egy idő után pedig a vallás felügyelete is kikerült az állam hatásköréből, jóllehet továbbiakban is elismerésre került, hogy a vallás sokat tehet a polgárok egységéért, az általános erkölcsért, a törvények és szerződések betartásáért. Egyes elemzések szerint a jogtudomány fejlődése a protestáns egyetemeken éppen azért volt látványos, mert annak oktatását világi szakemberekre, gyakorló jogászokra és nem papi személyekre bízták.¹²

Tehát a kompetenciák megkülönböztetése az egyes tudományok önállósodását hozta magával. Az egyház és állam, vallás és politika közötti kölcsönös felügyelet és politikai eszközökkel való érdekérvényesítés helyét elfoglalta ugyanis egy olyan *interakció*, azaz *kölcsönös viszonyulás*, amely minden diszciplínának és szférának meghagyta a maga méltóságát, szabadságát és saját belső fejlődéséhez való jogát. Ha mindehhez még hozzágondoljuk az egyház vezetésére rendelt tisztségek (s ennek analógiája szerint a politikai mandátumok) kálvini értelmezését, amely arról szól, hogy a tisztségek nem dominálni kívánnak egymás felett, hanem kollegiális együttműködésben egymást kiegészítik, akkor levonható a következtetés: a társadalmi élet és a tudományművelés egyes szféráinak relatív önállósága, a kompetenciák megkülönböz-

¹² Christoph STROHM: Der Streit um die Bedeutung der Reformation. 27.

tetésének tiszteletben tartása, valamint együttműködésük feltételeinek megteremtése olyan lehetőséget nyújt egy társadalom életében, amely révén a szakmaiság és a kölcsönös tisztelet alapján lehet rendezni az együttélés feltételeit, s nincs továbbá szükség arra, hogy világnézeti-politikai csatározások és érdekek által pótoljuk hiányzó kompetenciáinkat. Itt szeretném megjegyezni, hogy csak elismerés illetheti a BBTE-t azért, hogy a teológiai oktatásnak külön karai vannak az egyetemen, saját oktatási nyelvükkel és konfesszionális kultúrájukkal – úgy, ahogyan az egyetem küldetésnyilatkozatában is olvassuk: az egyetem hivatásának tartja a multikulturalitás, a kulturális dialógus és felekezetek közötti párbeszéd lehetővé tételét. A teológiai tudomány jelenléte az egyetemek (az universitas) világában ugyanis nemcsak az egyházi tisztségviselők nevelését és utánpótlását biztosítja, hanem lehetővé tesz egy olyan interaktív viszonyulást a tudományok és a teológia között, amely – *Jürgen Habermas* szavaival szabadon élve¹³ – emlékezteti az adott társadalmat saját vallási alapjaira és transzcendens meghatározottságára, s amely nélkül csak az öncélú immanenciájának illúzióját kergetné, de amelynek a segítségével érzékennyé válhat a múlt szenvedései, a jelen kötelezettségei és a jövőben rejlő lehetőségek iránt.

b). *A vallási individualizmus kérdése.* A vallási individualizmus a funkcionálisan differenciált társadalom járulékos eleme. E jelenség alatt azt értjük, hogy bár az egyén a különböző társadalmi alrendszerekben különböző szerepeket tölt be, maga kívánja meghatározni életvitelének körülményeit és feltételeit. Egyre inkább eltávolodik a hagyományoktól, a hagyományok által közvetített értékrendtől, a kulturális emlékezet értelmezési sémáitól, és nem érzi magát függőségi

¹³ Vö. Jürgen HABERMAS: »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie. 30.46.

viszonyban az állammal, egyházi szervezetekkel és más társadalmi formációkkal szemben. Az egyén és közösség viszonyát nem a közvetlen függőség, hanem a kapcsolatok sokfélesége jellemzi, amelynek sajátosságait az iskolázottság, a szakképzettség, az egyéni tapasztalatok, vallásos élmények (vagy ezek hiánya), a társadalmi szervezet vagy az egyén által preferált média és sajtóorgánumok adják meg. A vallás megélése tekintetében a modern kor emberét ugyancsak a közvetlenség, a személyes megtapasztalás és a meggyőződés érdekli. Nem valamely felsőbb tekintélynek vagy objektív igazságnak való engedelmesség alapján kíván elköteleződni a vallás mellett, hanem a saját szubjektív megbizonyosodása, belátása és motivációja alapján.

Milyen impulzusokkal bír e ténnyel a reformáció? Gyakran érte és éri a reformátori egyházakat és teológiát az a vád, hogy akarva-akaratlan a vallás individualizálódását és intellektualizálódását idézte elő, azaz megteremtette az alapját annak, hogy az egyén a vallás igazságtartalmáról szubjektív tapasztalatai és racionális mérlegelése alapján döntsön. Ez pedig a vallási intézményrendszer létjogosultságának megkérdőjelezéséhez vezetett. E tekintetben a már említett Troeltsch-tézisen túl legújabbban Brad S. Gregorynak (University of Notre Dame/USA) a könyve okozott feltűnést, szakmai körökben pedig kritikát. A nem szándékolt reformáció (*The Unintended Reformation*)¹⁴

Gyakran érte
a reformátori
egyházakat és
teológiát az a vád,
hogy akarva-
akaratlan a vallás
individualizálódását
és
intellektualizálódását
idézte elő

¹⁴ Ld. Brad S. GREGORY: *The unintended reformation: how a religious revolution secularized society*. 2012; Vö. STROHM: Der Streit um die Bedeutung der Reformation. 23–24.

című munkájában nem kevesebbet állít, mint azt, hogy a középkorban a keresztyénség még intézményesült világnézet volt, amely átfogta az élet valamennyi területét, a politikai hatalomgyakorlást, a szociális kapcsolatokat, a gazdasági tranzakciókat, a családok életét, az oktatást, a tudományt és a kultúrát. Ezen belül megvoltak ugyan a vallás gyakorlása tekintetében a különböző kegyességi irányzatok és a lokális sajátosságok, de hát az egy egyházon belül erre meglehetősen nagy játéktér nyílt, és toleranciával kezelték a vallási élet e megnyilvánulásait. Ezt a vallási diverzitást a nyugati keresztyénség határain belül az egyház fogta össze, amelynek igazságigényét mindenki természetes módon akceptálta (néhány kivételtől, pl. husziták, valdensek esetétől eltekintve).¹⁵ Ezzel szemben a 21. századot egyfajta „hiperpluralizmus”¹⁶ jellemzi, amelyet Gregory a reformációra vezet vissza. A reformáció mint vallási forradalom nem szándékoltan ugyan, de önkéntelenül is hozzájárult a szekularizációhoz és a hiperplurális modernitás kialakulásához. Azzal, hogy a római egyház tekintélyét az Írás tekintélyével (a *sola scriptura* elvvel) helyettesítette, véleménye szerint elkezdődött egy véget nem érő rivalizálás és küzdelem a Szentírás helyes értelmezéséért, nemcsak katolikusok és protestánsok között, hanem a protestantizmuson belül is. A reformációval kezdődő konfliktusok további vallásos csoportok, konfessziók előállítását eredményezték, amelyek a keresztyénséget kimozdították korábbi természetes társadalmi beágyazottságából, és mára a keresztyénség életidegen, marginális, az individuum egyéni preferenciáinak kiszolgáltatót vallássá vált. Nyilván ez a megközelítés sajátos történelemszemléletből fakad, de arra késztet, hogy utánajárjunk e folyamat sokrétűségének.

¹⁵ GREGORY: *i. m.* 26–73.

¹⁶ GREGORY: *i. m.* 112.

Az igazság az, hogy az individualizáció folyamata, illetve a modern szubjektivitás története¹⁷ már jóval korábban elkezdődött, mint a reformáció, nevezetesen a 11. és 12. században. Jól példázza ezt a folyamatot az önéletrajz-írás műfajának megjelenése. Ezekben az autobiográfiákban – amelyek szerzői számára Augustinus vallomásai¹⁸ mintát jelentettek – az egyén mint a közösség vagy egy csoport tagja önmagát állította a középpontba, saját nézőpontból vizsgálta a történéseket – vagy azért, mert személyét érintő támadások ellen védekezni kényszerült, vagy pedig önmagát kívánta példaként állítani kortársai elé. A skolasztika korában pedig a teológiai és filozófiai argumentációk olyan felértékelődésével találkozunk, amelyben az érvek értékét már nem a mester véleményének minél pontosabb citálása, hanem az érvelés eredetisége, a kritikai gondolkodás igénye adja meg. Itt veszi kezdetét – részben az arisztotelészi tudományoszmény alapján – egy olyan vitakultúra, amely észszerű érvekre és tudományos evidenciákra kíván támaszkodni.¹⁹ De a spiritualításban is tetten érhető a szubjektum felértékelődése: míg a kora középkorban magától értetődőnek minősült az a meggyőződés, hogy az egyén Istennel csak egy lelki közösség keretein belül kerülhet kapcsolatba, és e közösségen kívül veszélyezteti saját lelki üdvösségét, addig

Az igazság az, hogy az individualizáció folyamata, illetve a modern szubjektivitás története már jóval korábban elkezdődött, mint a reformáció, nevezetesen a 11. és 12. században

¹⁷ Vö. Benedikt Konrad VOLLMANN: Die Wiederentdeckung des Subjektes im Hochmittelalter. 380–393.

¹⁸ Aurelius AUGUSTINUS: *Vallomások (Confessiones)*. 1987.

¹⁹ Vö. POLLACK: Protestantismus und Moderne. 95; Sita STECKEL: Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung. 164k.

a késő középkorban és a reformáció századára kialakult az Istenhez vezető út individuális igénye. Az üdvbizonyosságra való törekvés, valamint a személyesen elnyert hit Isten ajándékként való felfogása (mint pl. Clairvaux-i Bernátnál) a Krisztus-kép tekintetében is változást hozott: már nem anynyira a végső idők isteni bírója, hanem az emberré vált Megváltó került a kegyesség középpontjába, aki maga is szenved, és ezzel a szenvedő emberhez hasonlóvá lesz, a haragvó Isten helyét pedig elfoglalja a szerető Isten képe (Abelardus). Nyilván az egyéni bűnök is új megvilágításba kerültek, és ez egyfajta félelemmel, elbizonytalanodással járt együtt. Mindezzel felértékelődött a monasztikus, illetve szerzetesi életrend eszméje. De a 15. század kezdetétől kibontakozó kegyességi mozgalom, a *devotio moderna* személyes istenkapcsolatra való törekvésével, Isten jelenlétének közvetlen megtapasztalásával, az egyén bensőséges istenkapcsolatának hangsúlyozásával nemcsak a szerzetesek és a klérus soraiban érezte hatását, hanem az ún. laikusok körében is, főleg a művelt városi polgárság soraiban. Ez viszont egy újabb kérdést vetett fel: ha a laikusok is részesülhetnek személyes istenkapcsolatban, ennek alapján miért ne kaphatnának részt az egyház ügyeinek intézésében? Milyen jogok illetik meg őket? Ugyanakkor ezzel az irányzattal együtt járt egyfajta klérus-, egyház- és morálkritika is. Tehát a középkor ismeri az individualizálódás folyamatát, még akkor is, ha ez egyelőre még vagy a misztikus út választásában (az egyén istenkapcsolatban való feloldódásában, önfeladásában), vagy a saját bűnösség tragikumának megélésében érhető tetten. Ez az a történeti, kegyesség- és teológiai-történeti háttér, amelyben felléptek a reformátorok.

De akkor miben hoz újat a reformáció, és miben áll maradandó, máig ható impulzusa? Luther idejére ez a fajta individuális istenkeresés mennyiségi és mágikus dimenziókat öltött: az istenkapcsolat emberi oldalról való biztosítása, s

az igyekezet, hogy ezt a kapcsolatot az intézményes egyház tartsa kézben és közvetítse különböző praktikák által. Nos, ez volt az, amire nemet mondott Luther. Luther – *Thomas Kaufmann* szavaival – mint az „üdvbizonyosság apostola”²⁰ saját korának gyermeke volt. Belülről ismerte a monasztikus életrend törvényszerűségeit, a személyes és bensőséges istenkapcsolat lényegét. Igen komoly imaéletet folytatott, s úgy gondolta, hogy a személyes istenkapcsolathoz és hittapasztalathoz nem lehet köze földi tekintélyeknek, de a Szentírásnak igen. Elutasított minden olyan képzetet és praktikát, amely lelki önvizsgálat és más gyakorlatok által, fokról fokra, egyszóval emberi oldalról építi fel az Istenhez való közeledés útját. Megítélése szerint egy privatizált és szolipszizmusgyanús (Isten és az egyén tudatának összemosása általi) misztika az érdemszerző cselekedetek kategóriáiba tartozott. Szerinte a hit és hitbizonyosság teljes egészében Isten ajándéka, ehhez nincs szükség semmilyen földi tekintélyre, még ha az vallási intézmény formájában jelentkezik is. Ugyanakkor nem győzi hangsúlyozni ennek a hitnek, illetve a keresztyén egzisztenciának a közösségi aspektusát. Nem az egyház, a vallási szervezet vagy más tekintély munkálja a hitet és az üdvbizonyosságot – az evangélium az, amely hitet ébreszt és közösséget is teremt, a hívők közösségét egymással és Krisztussal. Kálvin pedig szintén a *devotio moderna* gyermeke, s ha jobban odafigyelünk nála az imádságnak és a hit természetének

Nem az egyház,
a vallási szervezet
vagy más tekintély
munkálja a hitet és
az üdvbizonyosságot
– az evangélium az,
amely hitet ébreszt
és közösséget teremt:
a hívők közösségét
egymással és
Krisztussal

²⁰ Thomas KAUFMANN: *Martin Luther*. 98.

leírására, egész sor affektív elemet találunk: a hit a Szentlélek felől kezdeményezett sajátos kommunikáció Istennel. Szerinte Isten jóságának erős átérzése nélkül nem lehet helyesen segítségül hívni Istent.²¹ Ezen átérzés

A hitnek az a természete, hogy szabadságigénye van: kivonja magát az állami, politikai, sőt a vallási kontroll alól, ugyanakkor törekszik az evangéliumból fakadó erkölcsiség megélésére

nélkül képzelgés marad az imádság, csupán a kába lelkiismeret megnyilvánulása. Ugyanakkor a hit egyaránt átfogja a szívet és az értelmet. A hit ismeret, de nem rendelkezik az ismeret tárgya felett. A Szentlélek viszont kitágítja az értelmet: új dimenzióban részesíti, áttöri a végesség és mulandóság határait, vagyis az elmének meg kell haladnia önmagát.²² A hitismeret inkább megbizonyosodás, mint megértés. Hasonló gondolatokat találunk

Bullingernél is, aki osztja Luther nézetét abban a vonatkozásban, hogy a *hit* és az ember *Krisztussal való közössége* tulajdonképpen *ajándék*,²³ s ez teszi lehetővé a helyes életvitelt. E keresztyén életvitel forrása tekintetében viszont nem hanyagolható el a helyesen értelmezett megtapasztalás sem: vagyis ha hisszük és a Szentlélek ereje által megéljük, hogy Krisztus él mibennünk, ez hitünket erkölcsi erővel ruházza fel.

Sajnálatos, hogy időről időre a protestantizmuson belül is felülkerekedett az evangélium erejével és a személyes hit-tapasztalattal szemben az elvrendszerhez, a dogmákhoz vagy magához az intézményhez való hűség megkövetelése, a hit kreatív megélésére való bátorítás helyett pedig az ember kí-

²¹ Ld. KÁLVIN János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*. II. kötet. 34–36 (*Institutio*. 3.20.12).

²² Ld. KÁLVIN: *Institutio*. I. kötet. 423 (*Institutio*. 3.2.14).

²³ Matthias FREUDENBERG: »Auf Jesus Christus hört!«. Heinrich Bullinger. 55.

vánt kontrollt gyakorolni a másik ember hite felett.

Nos, a vallás ügyét korunk vallási individualizmusától féltők számára azt kell mondanunk: a keresztyén hagyományban van annyi lendület és megfontolásra érdemes impulzus, hogy segítségükkel időről időre tisztázni lehet a kérdésfelvetés lényegét. Vagyis a személyes istenkapcsolat keresése és igénye korunkban biztató lehet és értéket képvisel: a hit megélése ugyanis a legszemélyesebb ügy, nem tűrhet maga felett semmiféle emberi tekintélyt és intézményes gyámkodást. A hitnek – amennyiben az hit, és nem metafizikai világnézet – az a természete, hogy szabadságigénye van: kivonja magát az állami, politikai, sőt a vallási kontroll alól is, ugyanakkor törekszik az evangéliumból fakadó erkölcsiség megélésére. A lelkiismeret szabadsága tehát olyan érték, amelyet korlátozni nem ajánlatos sem az államban, sem az állam intézményrendszereiben, sem vallási szervezetekben. Viszont az egyháznak és a teológiának feladata lehet a jövőben a személyes hit megnyilvánulásainak felfedezése és megértése szekuláris környezetben is. Ahhoz viszont, hogy e megnyilvánulásokkal tudjon érdemben mit kezdeni, párbeszédképessé kell tennie magát korunk szekuláris kultúrája számára.

c–d). Végül a *toleranciaigényt* és a *felekezeteiket azonos horizonton* szemlélni kívánó magatartásformát mint a modernitás jellemzőit, összevontan kívánom tárgyalni. A kettő ugyanis egy töről fakad.

A keresztyén hagyományban van annyi lendület és megfontolásra érdemes impulzus, hogy segítségükkel időről időre tisztázni lehet a személyes hit és az intézményes egyház egymáshoz való viszonyát

A 16. és 17. század európai története konfliktustörténet. De a reformátori teológiában van a konfliktusok békés rendezésére kellő igény és impulzus

A 16. és 17. század európai története, mint hallottuk, konfliktustörténet. Nem mintha nem lenne a reformátori teológiában a konfliktusok *békés rendezésére*, a teológiai kérdések disputák (ún. hitviták) általi tisztázására vagy az egyház *ökumenicitására* nézve kellő igény és impulzus.

Mint látni fogjuk, van ilyen hagyomány és teológiai tanítás. A korabeli társadalmi-politikai élet realitásai viszont más irányt szabtak a folyamatoknak. Az ifjú Luther még a leg-
határozottabban elutasította azt a lehetőséget, hogy a világi felsőbbség az alattvalók számára eligazítást adjon vallási kér-
désekből. Ennek apropója az a kísérlet
volt, amikor a szászországi felsőbbség be-
akarta tiltani (1523-ban) az őáltala ké-
szített német bibliafordítást. Sőt, az ifjú
Luther azon a véleményen volt, hogy az
eretnekeket sem lehet erőszakkal, vérral
és vassal meggyőzni – lelkiismereti kér-
désekből nem alkalmazható a fegyver
vagy a törvény szigora. Kálvin pedig fő

A korabeli
társadalmi-
politikai élet
realitásai
viszont más
irányt szabtak a
folyamatoknak

művének, az Institutióknak már az első kiadásában, 1536-ban az ajánlásban érvekkel és tudománnyal kívánta meggyőzni a francia uralkodót az evangéliumi hit helyességéről, az üldözött követők védelmében. Később viszont mind a reformátorok, mind a reformátori hitvallások elvárták a politikai hatalomtól az ún. *cura religionis*-t, az igaz vallásról való gondoskodást, s azt, hogy a vallás gyakorlásának szabadságát és a tévtanítások, eretnekségek visszaszorítását – ha kell – karddal is biztosítsák.

Ez viszont még nem a vallási pluralizmus világa, ahol a hit gyakorlása privát ügy. A kor meggyőződése szerint vallás tekintetében a legkisebb elhajlás is igen komoly szociális, politikai és biztonsági következményekkel járt: azaz a jó rend felborulását jelentette. Ezért a cél ebben a korszakban – legfőképpen az augsburgi vallásbéke után (1555 után, a *cuius regio, eius religio*

elv alapján) – a konfesszionális tekintetben homogén területek kialakításának igénye volt. Vagyis nem a vallási pluralizmus toleranciával való kezelésének az eszménye, hanem a partikuláris értelemben vett homogenitások egymás mellett élése és megerősítése képezte a politikai-vallási törekvések fő eszméjét és áramlatát, amíg végül ez a 30 éves háborúba torkollott. Ahol a tolerancia, illetve a vallási türelem egy territórium határain belül némiképpen mégis megvalósult, az azért történhetett meg, mert a politikai hatalom túl gyenge volt ahhoz – például fenyegető nagyhatalmak árnyékában –, hogy az egy állam–egy nemzet–egy vallás egységének ideálját megteremtse. De olyan is előfordult, hogy egy vallási tekintetben homogén területen az uralkodó azért engedett be rokon felekezetű csoportokat, például lutheránus vidékre reformátusokat, hogy saját alattvalói ellenállását megtörje, a belső erőket kiegyensúlyozza.²⁴ Társadalmi és politikai tekintetben végül is ez a fajta partikularizmus tette lehetővé a reformáció megerősödését és terjedését ott, ahol a városállamok vagy a fejedelemségek a maguk függetlenségére és önállóságára törekedtek, s kellő védelmet nyújtottak a kialakuló vallási megújulásnak. De még sokáig nem talált választ Európa a békés együttélés módjára. Ideig-óráig ezt az egymás mellett élés biztosította.

Az újkor sem hozott a konfliktusok tekintetében megoldást, még ott sem, ahol kialakult az igény, hogy a társadalmi

Ahol a vallási türelem egy territórium határain belül némiképpen mégis megvalósult, az azért történhetett meg, mert a politikai hatalom túl gyenge volt ahhoz, hogy az egy állam–egy nemzet–egy vallás egységének ideálját megteremtse

²⁴ Vö. Heinz SCHILLING: Calvin und Calvinismus in europageschichtlicher Perspektive. 10.

együttélés feltételeit Istenre és vallási-felekezeti identitásra való hivatkozás nélkül kell megteremteni. Az újkor épp olyan megosztottnak, ellentmondásosnak, veszélyesnek bizonyult, mint az azt megelőző korszakok, még akkor is, ha a racionalizmus és a felvilágosodás az ember nagykorúságát ígérte.²⁵ Sőt, az ember morális fejlődésébe vetett optimizmus keserves, dimenzióiban korábban nem látott katasztrófákhoz, társadalmi-történelmi traumákhoz vezetett. Itt kell eloszlattunk egy hamis mítoszt: azt a képzetet, miszerint az emberiség történetében mindig vallási-felekezeti ellentétek vezettek a háborúkhoz, és hogy a vallás természeténél fogva intoleráns. Nem tagadható, vallási-felekezeti rivalizálások sokszor vezettek kirekesztésekhez, háborús konfliktusokhoz. De ez sokkal inkább a vallás nevében meghozott döntésekre és érdekekre, a vallással való visszaélésre vagy vallási fanatizmusra vezethető vissza. Szívesen egytértek korunk egyik vezető vallásszociológusának, *José Casanová*-nak a véleményével,

Az újkor épp olyan megosztottnak, ellentmondásosnak, veszélyesnek bizonyult, mint az azt megelőző korszakok, még akkor is, ha a racionalizmus és a felvilágosodás az ember nagykorúságát ígérte

miszerint a szekularizáció e tekintetben nem hozott megoldást, sőt, a nagyságrendileg legnagyobb történelmi katasztrófák, a 20. századi két világháború, a fasiszta és bolsevik diktatúrák, valamint a holokauszt és a Gulag milliónyi áldozata a szekuláris ideológiák produktuma.²⁶

A modern kort továbbra is összetett, ellentmondásos, ellentétes érdekek feszítik, ami újabb

²⁵ Vö. Udo DI FABIO: *Die Dialektik der Neuzeit im Geist der Reformation*. 148kk.

²⁶ José CASANOVA: *Europas Angst vor der Religion*. 22–23.

konfliktusok potenciális lehetőségét rejtí magában. Éppen ezért Európának és az európai társadalmaknak nem félnie kellene a vallástól, hanem meglátni a vallásban, a keresztyénségben/keresztyénségben azt a tartalmi elemet, amely megoldást jelenthet: a *megbocsátás* lehetőségét, és a *megbékélés kultúráját*. Így is fogalmazható: a tolerancia jó, hasznos, de a modern kor komplexitására való tekintettel a toleranciaigény kevés. Miben nyújt többet a megbékélés, illetve a megbocsátás?

Nyilvánvaló, hogy a megbékélés a politika, a politikai filozófia és az emlékezkultúra kedvenc fogalmává vált az elmúlt néhány évtizedben. Én itt és most csupán a teológiai aspektusokra s azok közéleti jelentőségére kívánom felhívni a figyelmet. Először is a teológiai megbékélésértelmezés

nem tekinthet el a bűn valóságától. A vétkes mulasztások felismerése, megismerése és belátása elengedhetetlen a megbékélt közösség, megbékélt társadalom megteremtéséhez, mind személyes síkon, mind pedig történeti-társadalmi összefüggésben. Ehhez tudományos kutatásra, történészi munkára és nagyfokú morális érzékenységre van szükség. Vagyis arra van szükség, hogy kinek-kinek lehetősége legyen elmondani: én hogyan látom múltamat, történetemet, jelenemet, és számíthatok-e arra, hogy ezt részemről meghallgatják. És fordítva, nekem is érzékenynek kell lennem a másik története, szenvedésének meghallgatása iránt. Az önvizsgálat és az önvizsgálat tapasztalatainak kicserélése szükséges, de *ez felszabadító* önvizsgálat kell hogy legyen. Ebben óriási szerepe lehet az

Európának és az európai társadalmaknak nem félnie kellene a vallástól, hanem meglátni a vallásban, a keresztyénségben azt a tartalmi elemet, amely megoldást jelenthet: a megbocsátás lehetőségét, és a megbékélés kultúráját

egyén szabad lelkiismeretének (amiről az előbb is szóltunk), mert sem a megbocsátás kieszközlése, sem a megbékélés elfogadása nem ismerhet kényszert. A felszabadító lelkiismeret

A felszabadító lelkiismeret a maga komolyságában és tragikumában szemléli a vétkeket, de keresi az újabb konfliktusok elkerülésének lehetőségét, megteremti a megbocsátás atmoszféráját, és gyógyítja az emlékezést

ugyanis a maga komolyságában és tragikumában szemléli a vétkeket, de keresi az újabb konfliktusok elkerülésének lehetőségét, és keresi az alternatív megoldásokat, megteremti a megbocsátás atmoszféráját, és gyógyítja az emlékezést. Ellenkező esetben halálos lesz minden önvizsgálat, mert nem lesz más a célja, mint az önigazolás, a mindenáron való elégtétel, szankciók és büntetések, amelyek újabb konfliktusokhoz, sérelmekhez vezetnek, és olyan helyzeteket teremtenek, amelyek újból csak megbékélésre lesznek ráutalva.

Komoly, de felszabadító önvizsgálat nélkül nem marad más a megbékélés igényéből, mint egyszerű ideológia.

Annak szemléltetésére, hogy mennyire van realitása a megbékélt állapotnak, álljon itt egy példa az ökumené területéről: ez a „megbékélt különbözőségek egysége” program. Mint köztudott, 1973-óta a *Leuenergi Konkordátum*²⁷ aláírásával a protestáns egyházak többsége (világszerte 94 egyház) *szószéki és úrvacsorai közösséget* gyakorol egymással. Ez azt jelenti, hogy pl. református lelkész prédikálhat evangélikus szószéken, és fordítva. Lelkészek és világiak tisztséget vállalhatnak egymás gyülekezeteiben. A hívek együtt úrvacsorázhatnak, azaz együtt vesznek részt az eucharishtiában. A lényege ennek a gyakorlatnak, hogy – felismerve a közös teológiai alapo-

²⁷ *Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuener Konkordie)*. 1973.

kat – a különböző egyházak tagjai úgy lehetnek egymással közösségben (*communio*-ban), hogy nem kell feladniuk saját identitásukat, hitvallási és kulturális örökségüket. Sőt, egymás teológiai felismeréseiből okulhatnak. Nyilván felmerül a kérdés, hogy lehet-e működőképes a leuenbergi modell a teljes ökumené terén, azaz katolikusok, ortodoxok és protestánsok között? Erre nézve álljon itt egy biztató nyilatkozat egy teológustól, aki amikor leírta e szavakat, még nem érte el az egyházi hivatal csúcsát (egyébként tudomásom szerint szintén a BBTE díszdoktora): „az út, amelyet a Leuenbergi Konkordátum elkezdett, megfelelő folytatásra kell hogy találjon a római katolikus és a reformátori egyházak között.”²⁸ Így fogalmazott 1981-ben a müncheni érsek, Joseph Ratzinger.

Tudom, hogy e téren a realitás még messze elmarad a lehetőségek mögött, teológiailag és emberileg is még sok munka van hátra. Végezetül viszont, még egy kérdést kell felvillantani: vajon a „megbékélt különbségek” modellje alkalmazható-e az egyház lelki valóságán túl a közéletben, a társadalomban, az állam terén és annak intézményeiben? Meggyőződésem, hogy igen. Napjaink közéleti-politikai kultúráját a végzetes megosztottság jellemzi, minden országban.

Az egyes vélemények abszolút igénnyel lépnek fel, a viták stílusa és az érdekek érvényesítése már-már vallásháborús léggörcsöt teremt. A leuenbergi modell, a „megbékélt külön-

A leuenbergi modell, a „megbékélt különbözőségek egysége” arról szól, hogy lehetséges az együttműködés és a közösségvállalás anélkül, hogy egyik vagy másik fél kénytelen lenne feladni önazonosságát

²⁸ Az idézetet lásd Karl LEHMANN – Wolfhart PANNENBERG: *Lehrverurteilungen – kirchentrennung?* 178–179.

bözőségek egysége” viszont arról szól, hogy lehetséges az együttműködés és a közösségvállalás anélkül, hogy egyik vagy

A polgári
demokrácia és a
civil társadalom
kialakulása csak
párbeszéd, megértés,
ismeretszerzés, okos
és tárgyyszerű érvelés
útján remélhető

másik fél kénytelen lenne feladni önmegbecsülését. Az önmegbecsülést, a saját álláspont felülvizsgálatának igénye, a jobbra taníttatás alázata s mindehhez az elmélyült tanulmányi munka és szakmaiság képes elhárítani az akadályokat. Az egyházi közösség és a világi közösségek kialakulása és működése – mint láttuk – formális szempontból (ami a kommunikációt, interakciót, konszenzuseresést stb. illeti) azonosságokat mutatnak. Így a polgári demokrácia és a civil társadalom kialakulása is csak párbeszéd, megértés, ismeretszerzés, okos és tárgyyszerű érvelés útján remélhető.

ót, interakciót, konszenzuseresést stb. illeti) azonosságokat mutatnak. Így a polgári demokrácia és a civil társadalom kialakulása is csak párbeszéd, megértés, ismeretszerzés, okos és tárgyyszerű érvelés útján remélhető.

Összegzés

A legújabb szociológiai megfigyelések arról tanúskodnak, hogy az emberi közösségek a *bizalomra* épülnek. Az emberek kommunikációs térben és világban élnek, naponta információk tömkelege éri őket, s ezen információk alapján rendezik be életüket, döntenek életkérdéseikről és cselekszenek, de nincsenek abban a helyzetben, hogy az információk valóság-

A legújabb
szociológiai
megfigyelések
arról tanúskodnak,
hogy az emberi
közösségek a
bizalomra épülnek

tartalmát leellenőrizzék. Ezért szükség van arra, hogy az információk mögött hiteles, megbízható egyének és intézmények álljanak. Nem véletlen tehát, hogy társadalmainkban olyan nagy a hitelesség iránti igény a vallás és a közélet szereplőivel vagy a tudomány képviselőivel szemben. Azt kí-

vánom tehát, hogy egyetemeink képesek legyenek megteremteni azt a belső kommunikációs és bizalmi teret, amelyben továbbra is sor kerülhet az *interakcióra* egyes tudományágak és szakmai kompetenciák között, ahol oktatók, diákok és munkatársak – mint önmagukban értékes individuumok – *jó lelkiismerettel* és kényszer nélkül tudjanak *azonosulni* intézményük küldetésével és célkitűzéseivel, és ahol lehetséges az *együttélés* úgy, hogy ki-ki *megőrizheti saját önazonosságát*. És ha ehhez igénybe is vesszük a kommunikáció, a piac, a médianyilvánosság eszközeit – mint a reformáció 500 éves emlékezete során –, akkor a kezdeti kérdések is pozitív módon válaszolhatók meg: a modern világ eszközeinek igénybevétele akkor lehet legitim, ha azért történik, hogy ez által kialakuljon és megnyíljon egy-egy ilyen tér a bizalomra épülő és megbékélésre törekvő közösségek és társadalom megteremtése érdekében.

Nem véletlen tehát, hogy társadalmainkban olyan nagy a hitelesség iránti igény a vallás és a közélet szereplőivel vagy a tudomány képviselőivel szemben

Reformáció és egyházszervezet

A reformáció 500 éves jubileumának apropóján a reformáció szellemiségével nem lenne összeegyeztethetetlen az önvizsgálat kérdése: vajon egyházszervezetünk jelenlegi formája mennyiben felel meg a reformátori mértéknek? Mi az oka annak, hogy a helvét irányú reformáció igénye az egyházszervezet formájára és az egyház kormányzására nézve nálunk csak részben és aránylag későn éreztette hatását? Hogyan értékelhető az a körülmény, hogy még a magyar református egyháztestek, illetve részegyházak között is vannak egyházszervezeti különbségek, és a sajátosságok megőrzésének igénye a legújabb kori egységtörekvések ellenére (értsd 2009 óta) is időnként előtérbe kerül? Nem meglepő ez a jelenség, hiszen a kérdést szélesebb összefüggésbe állítva azt látjuk, hogy szinte valamennyi európai protestáns egyház szervezeti formáját tekintve már a kezdetektől egyfajta „hibrid” alakzatot mutat, azaz szervezeteinek formája nem feltétlenül és nem maradéktalanul tükrözi a konfesszionális-teológiai felismeréseket és alapokat. Mégis válaszra vár a kérdés: melyek azok a bibliai, teológiai és reformátori impulzusok, amelyek érvényesítése elengedhetetlen lenne az egyházszervezet felülvizsgálathoz és szükség szerinti revíziójához?

A reformáció fél évezredes történetére való emlékezés jegyében számos kérdés új megvilágításba került. Tudományos kutatások eredményeinek köszönhetően korábban megfellebbezhetetlennek vélt értelmezési keretek és narratívák kerültek és kerülnek folyamatosan elbúcsúztatásra.¹ Ennek

¹ A mai kutatás fényében már nem kétséges, hogy időről időre a reformátorok egy-egy alakja kiragadásra került a maga késő középkori történelmi

szellemében s mintegy előljáróban le kell szögeznünk: a reformáció nem hirtelen, derült égből villámcsapásként robbant be a késő középkori nyugati keresztyénség és társadalom életébe, hanem teológiai, társadalmi és politikai fejlemények összefüggéseként jelentkezett. Ugyanígy az egyházszerkezet kérdésében is sokrétűségről, dinamizmusról, meglévő struktúrák megőrzéséről vagy új szempontok szerinti átalakításáról beszélhetünk, egyszóval olyan folyamatról, amelyet a hitbéli-teológiai meggyőződés és a politikai érdekérvényesítés egymásnak feszülése, a regionális szociokulturális adottságok és területiális jogérvényesítési szempontok formáltak.²

Egyházszerkezeti formák sokfélesége a reformátori egyházakban

Az egyház szervezeti formája és vezetése a reformáció korában nem kizárólagosan teológiai felismerések függvényében alakult, noha a meglévő jogi keretek és struktúrák értelmezésében, szükség szerinti átalakításában és további alkalmazásában a hitbéli szempontoknak meghatározó szerepük volt. Legfőbb ilyen teológiai szempontként az egyház szervezeti formájára nézve a *tisztségértelmezés* érdemel figyelmet: a cél

kontextusából, és az adott kor, illetve az emlékező nemzedékek érdekeinek megfelelően került stilizálásra. E tendenciák ellen elsők között Ernst Troeltsch is síkra szállt. Ld. Ernst TROELTSCH: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906). 1911. Vö. Günter FRANK – Emidio CAMPI: *Wem gehört die Reformation?* 2013; Udo DI FABIO – Johannes SCHILLING: *Weltwirkung der Reformation: wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat.* 2017; Christoph STROHM: *Der Streit um die Bedeutung der Reformation.* 15–30.

² Ld. ehhez a legújabb kutatások eredményeit, pl. Johannes WISCHMEYER: *Zwischen Ekklesiologie und Administration: Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformationen.* 2013; Irene DINGEL: *Gute Ordnung: Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit.* 2014; Sabine AREND – Gerald DÖRNER: *Ordnungen für die Kirche - Wirkungen auf die Welt.* 2015.

nem volt más, mit az egyház szervezetének és vezetésének kiszabadítása a középkori egyház sákramentumként értelmezett, a papszentelés által átruházott püspöki-papi tisztségének hierarchikus rendszeréből. Ez viszont egyet jelentett a régi egyház (értsd tridentinum előtti katolikus egyház) működő hivatali struktúrájából való kiszakadással. Ellenben az új hit követőinek szervezett formában való életét és hitgyakorlását továbbra is biztosítani kellett. Ennek következtében felértékelődött a fejedelem, a világi felsőbbtség, illetve a városi tanácsok szerepe az egyház kormányzásában és a hitgyakorlás feltételeinek biztosításában. Ez a folyamat viszont – mint ismeretes – nem egyszer konfliktusokkal, versengéssel, a kompetenciák lehatárolásának igyekezetével járt együtt, de újabb teológiai felismerésekhez is vezetett. Ugyanakkor továbbra is meghatározók maradtak a késő középkorból ismert és bevált, működőképesnek tűnő strukturális elemek, korábbi kánonjogi szabályozások, amelyek új teológiai és politikai szempontok szerinti további alkalmazása egyházszerkezeti formák sokféleségét hozta magával. Fontos megemlíteni: még mielőtt a reformátori hitvallások megfogalmazásra kerültek, s azok egyházszerkezeti formákra való normatív igényét érvényesíteni lehetett volna, a reformátori keresztyénség ama feladat előtt találta magát, hogy hitéletét és ennek következményeként a vallás gyakorlásának szervezeti formáit, s ezzel összefüggésben a polgári életvitel rendjét valamilyen módon szabályozza.

Az új hit követőinek szervezett formában való életét és hitgyakorlását továbbra is biztosítani kellett

Ez a folyamat konfliktusokkal, versengéssel, a kompetenciák lehatárolásának igyekezetével járt együtt, de újabb teológiai felismerésekhez is vezetett

Az egyház szervezeti formája Luther számára sem volt mellékes – de szerinte azon csak akkor érdemes változtatni, ha ezt megelőzi a hittapasztalat, illetve a hitbeli felismerés és megerősödés

Érdemes ezt az ambivalens jelenséget néhány példán szemléltetni. Luthernek például 1522-ben különös nézetkülönbsége támadt Karlstadttal, egyetemi kollégájával a templomi képek tekintetében. Míg Karlstadt a képek minden áron való eltávolítását követelte a második parancsolat szellemében – nem kis zavart támasztva Wittenbergben, aminek következtében egy idő után

eltiltották őt a prédikálástól –, addig Luther az egész ügyet másodlagos kérdésnek tekintette.³ Álláspontját a böjt időszakában tartott prédikációiban (az ún. Invokavit-prédikációkban)⁴ fejtette ki, amelyek hatása messze túlmutatott a helyi és aktuális krízisen.⁵ Luther különbséget tett a hit szempontjából belső és külső, lényegi és szekunder kérdések között. A lényegi kérdés a hit számára a kegyelemből hit által való megigazulás, annak megtapasztalása, hogy a bűnös ember számára Isten bűneitől való szabadítást ígér. Ehhez képest az egyházi élet minden reformja és struktúrája másodlagos jelentőségű. Nyilván a gyülekezet életének jó rendje, illetve az egyház szervezeti formája számára sem volt mellékes – de azon véleménye szerint csak akkor érdemes változtatni, ha ezt megelőzi a hittapasztalat, illetve a hitbeli felismerés és megerősödés. Ellenkező esetben – vagyis felületes hit esetén – azt

³ Ld. a kiélezett wittenbergi helyzethez Ulrich BUBENHEIMER: *Scandalum et ius divinum*. 263–342.

⁴ Martin LUTHER: *Acht Sermonen gepredigt zu Wittenberg in der Fastenzeit* (1522).

⁵ Egyes elemzések szerint e prédikációk fordulópontot jelentenek Luther ekkleziológiájában. Ld. Georg PLASGER: *Das dynamische Verständnis reformierter Kirchenordnung*. 83.

gondolná az egyház szervezeti reformja körül tüsténkedő ember, hogy a szervezeti kérdésen áll vagy bukik a reformáció ügye. A lényeg az egyén személyes hite – a templom díszítése, a szervezeti és kormányzati kérdések másodlagosak. Nem véletlen, hogy a lutheri reformáció egyházai – különösen az Ágostai Hitvallás 7. artikulusa alapján – az egyház elégséges ismertetőjegyeinek tartják az evangélium tiszta hirdetését és a sákramentumok rendeltetésszerű kiszolgáltatását.

Kálvinnál viszont kiemelt hangsúlyt kap az egyházi élet külső rendjének és formájának alakítása, jöllehet nála is központi szerepe van a kegyelemből hit által való megigazulásnak, valamint az egyház ismertetőjegyeinek. Ez az igény két kérdés körül konkretizálódik: az egyik az egyházi élet rendje, a másik az egyház vezetése. Kálvin szerint mindkettő az egyházra tartozik, alapja és letéteményese a gyülekezet mint az egybegyűlt hívők közössége (*congregatio*).⁶ Ez a közösség hivatott az egyház ügyeit rendezni, azaz meghatározni, hogy ki vagy kik illetékesek vezetni az egyházat és gyakorolni az egyházfegyelmet. Kálvinnak ez a teológiai megalapozott elképzelése mégsem valósulhatott meg maradéktalanul a korabeli Genfben; az 1541-es egyházi rendtartást oly mértékben módosította a városi tanács, hogy abban a saját érdekei kerüljenek érvényesítésre.⁷ Ezt a rendtartást – mivel túlzott beavatkozás kivédésére Kálvinnak jelentősebb politikai befolyása nem volt a városban – csupán 1561-ben sikerült némi képpen korrigálni.⁸ A városi tanács befolyása leginkább abban

⁶ KÁLVIN: *Institutio*. 4.1.10–11.

⁷ Ld. ehhez részletesen Judith BECKER: Die Rolle der Obrigkeit in reformierten Kirchenordnungen in der Frühen Neuzeit. 268–296. Vö. NAGY Sándor Béla: Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban. 327–341.

⁸ Ld. Johannes CALVIN: Die Ordonnances ecclésiastiques (1541). 1561. In: Eberhard BUSCH: *Gestalt und Ordnung der Kirche*. 227–279; BECKER: i. m. 247–252; PLASGER: i. m. 86.

érvényesült, hogy az egyházi élet vezetéséért felelős „vének” (egyháztanácsstagok) nagy részét a városi tanács delegálta, vagy ugyanazon személyek töltötték

Kálvin vallotta, hogy a szervezeti kérdések és emberi rendelkezések nem terhelhetik meg a lelkiismeretet, s nem állhatnak az Isten dicsőítésének útjába

be a tisztségeket a városi tanácsban és az egyháztanácsban egyaránt. Ennek következtében aztán az egyházfegyelmet – amelyet Kálvin belső gyülekezeti ügynek szeretett volna megtartani – a gyakorlatban a magisztrátus tagjai, illetve delegáltjai gyakorolták. S bár Kálvin végig a kompetenciák megosztásán és elhatárolásán s ezzel az egyház életének a politikai közösség életéről

való leválasztásán fáradozott, a korabeli városállam társadalmi és politikai berendezkedése azt eredményezte, hogy a politikai hatalom birtokosai a kelleténél nagyobb mértékben avatkoztak be az egyház belső életébe.

Másfelől viszont maga Kálvin is sokkal rugalmasabbnak bizonyult bizonyos szervezeti kérdésekben, mint ahogyan azt az utókor feltételezi. Ez abban mutatkozott meg, hogy Kálvin egyrészt végtelenül fontosnak tartotta az egyházi rendtartást és küzdött annak leértékelése ellen, másrészt viszont nem kívánt helyet adni a szervezeti kérdések túldimenzionálásának, öncélúságának. Míg Luther a hívő ember lelkiismeretét tartotta elsődlegesnek, s a szervezeti kérdéseket másodlagosnak, addig Kálvin a hívők közössége felől indul ki, s azt vallotta, hogy a közösségi élet szabályozása, illetve a szervezeti kérdések és emberi rendelkezések nem terhelhetik meg a lelkiismeretet, s nem állhatnak az Isten dicsőítésének útjába.⁹ Ilyen értelemben Kálvin valóban Luther tanítványának bizonyul, de az is igaz, hogy második genfi periódusá-

⁹ Ld. KÁLVIN: *Institutio*. 4.10.27.

ban sokkal mértéktartóbb hangot üt meg, és türelmesebb, mint az elsőben. Kálvin szerint a szervezeti kérdések nem elengedhetetlenek az üdvösséghez, s nem képezhetik a vallás gyakorlásának az alapját. A szervezeti formák jobbíthatók és időnként jobbításra is szorulnak, időnként felül kell vizsgálni őket eredeti rendeltetésük mértéke alatt, különösen, ha a bizonyos szervezeti megoldásokat létrehívó vagy kikényszerítő társadalmi-történelmi helyzet már megváltozott (pl. a püspöki tiszttartása egyes református egyházakon belül). Ezért volt képes Kálvin adott esetben ideálisnak vélt elképzeléseit feladni, de egyúttal tovább keresni a teológiai igazságok érvényesítésének lehetséges módjait.¹⁰

A szervezeti formák jobbíthatók és időnként jobbításra is szorulnak

Egyházszerkezeti kérdésében a lehető legkevésbé kidolgozott szabályozást Zürichben találjuk. Bullinger idején a városi tanács sokkal nagyobb befolyást kívánt gyakorolni az egyház, illetve a lelkészek felett, főleg politikai tekintetben. Ez érthető is volt Zwingli politikai aktivizmusa, valamint a vesztes 1531-es kappeli csata után, amely vereségért a város nagyrészt a lelkészeket tette felelőssé. Egyházi ügyek szabályozásaként 1532 után is csupán a városi tanács rendelkezéseiben találunk előírásokat a lelkészek alkalmazása és hivatali kötelességei vonatkozásában, házasságot érintő bírósági kérdésekben és általános fegyelmi ügyekben. Bullinger is úgy vélte, hogy a polgári életvitel erkölcsse, a fegyelmi és a házasságjogi kérdések a városi tanács joghatósága alá tartoznak, amelynek feladata a közrend fenntartása, beleértve az igaz vallás védelmezését is a keresztyén városállamban.¹¹ Bullinger számára az igeherde-

¹⁰ Vö. PLASGER: i. m. 88.

¹¹ Emidio CAMPI: Bullingers Rechts- und Staatsdenken. 116–126.

tés szabadsága jelentette a kardinális kérdést.¹² E tekintetben nem ismert kompromisszumot, nem tolerálta a politikai hatalom beleszólását, s fent kívánta tartani az igehirdetőnek a jogát arra, hogy a prédikátor prófétai tiszténél fogva és az Ige

Az „egyházvezetés” fogalma mögött szintén az az igény érhető tetten, hogy az egyház önmagát kormányozza

za. Ezt az elképzelést Bullingernek sem sikerült Zürichben megvalósítania, miközben két front között próbálta érvényesíteni teológiai nézeteit: egyfelől kompromisszumkészen ugyan, de a városi tanács egyházi ügyekbe való túlzott befo-

A kálvini egyházak ekkléziológiai alapmodellje a presbiter-zsinati egyházszervezet, a lutheri egyházak sajátossága inkább a konzisztoriális kormányzás

fényében ha kell, foglaljon állást közéleti kérdésekben.¹³ Az „egyházvezetés” fogalma viszont – egyes kutatások szerint¹⁴ – nem annyira Kálvinnak, mint Bullingernek tulajdonítható, s amely fogalom kialakulása mögött szintén az az igény érhető tetten, hogy az egyház önmagát kormányoz-

lyását kívánta kivédeni, másfelől viszont a reformáció ún. bal szárnya, közelebről az újrakeresztelkedők jelentettek számára kihívást, mely mozgalom radikálisan elvetette a politikai hatalom mindennemű befolyását vagy felelősségét vallási kérdésekben.

A 16. század második felében a kép még szélesebb skálát mutat. Körvonalazódik ugyan, hogy a kál-

vini egyházak ekkléziológiai alapmodellje a *presbiter-zsinati* egyházszervezet, a lutheri egyházak sajátossága inkább a *kon-*

¹² Ld. Heinrich BULLINGER: *Die Reformationsgeschichte*. 284–291.322–329.

¹³ Uo. Vö. Emidio CAMPI: Heinrich Bullinger als Theologe. 429.

¹⁴ Peter OPITZ: *Heinrich Bullinger als Theologe*. 414–461; PLASGER: i. m. 89.

zisztoriális kormányzás (a fejedelem jogait képviselni hivatott, teológusokból és jogászokból álló testület), a valóságban nem beszélhetünk külön református és evangélikus egyházszerkezetről.¹⁵ Sokkal inkább egyházszerkezeti formák sokfélesége jellemző ebben a korszakban, a későbbiekben pedig adott esetben a formák keveredése, szimbiózisa is előfordul, de minden esetben a reformátori alapigazságok egyházi rendtartásban, kormányzati struktúrákban, illetve szerkezeti formákban való érvényesítése volt a cél – amennyire ez lehetséges.

Eklatáns példája ennek a pfalzi választófejedelemség: a III. (Kegyess) Frigyes által 1563/64-ben bevezetett egyházi rendtartás a két típus, a református és evangélikus modell ötvözését mutatja.¹⁶ Tartalmi kérdésekben, azaz teológiai és hitgyakorlás kérdésében az egyházi rendtartás (istentiszteleti rendtartás, a sákramentumok kiszolgáltatásának rendje, Heidelbergi káté és az imádságok) egyértelműen református, kálvini elköteleződést mutat. Az egyház szerkezeti felépítése tekintetében viszont a választófejedelem meghagyja az elődje, Henrik Otto által bevezetett lutheri konzisztoriális felépítést, ahol az egyháztanács paritásos alapon teológusokból és világiakból áll, s amelynek mint egyházkormányzati szervnek az a feladata, hogy gondoskodjon a lelkészek alkalmazásáról, a gyülekezetek vizitációjáról, valamint az egyházfegyelmi kérdésekről. S bár III. Frigyesről nem mondható el az, hogy stratégiai megfontolásból vezeti be a református hitet (mint egykor a genfiak, Kálvin előtt), sőt, az igaz református vallás ügyéért több fórumon is ő kíván felelősséget vállalni, mégis az egyház belső ügyeibe való beavatkozás tekintetében visszafogottságot mutat.¹⁷

¹⁵ Ld. Christoph STROHM: Lutherische und reformierte Kirchenordnungen im Vergleich. 1–28.

¹⁶ Ld. ehhez Regina BAAR-CANTONI: Struktur und Wandel der zentralen Institutionen des landesherrlichen Kirchenregimentes im Verlauf der Konfessionswechsel in der Kurpfalz. 193–209; BECKER: Die Rolle der Obrigkeit. 252–258.

¹⁷ Ld. PLASGER: i. m. 91–92; STROHM: Lutherische und reformierte Kirchenordnungen im Vergleich. 5–12.

A generálszuperintendens tisztsége viszont megszüntetésre került, a gyülekezetekben pedig elkezdődik a presbitériumok felállítása. Ez a folyamat viszont megtorpan – Christoph Strohm kutatásai szerint¹⁸ –, amint utódja, VI. Lajos 1577-től újra visszavezeti a lutheránus hitet, s újra felállításra kerül a generálszuperintendensi tisztsé, s ezzel a presbitériumok hatásköre is visszaszorul.

A német választófejedelemségek és örgrófságok területén a későbbiekben is gyakran előfordult, hogy a fejedelmek gyakran változtatták vallásukat, a gyülekezetek viszont – ellentétben az augsburgi vallásbéke irányelvével – maradtak a református hiten, a felsőbbség csupán a szervezeti struktúrákon (pl. konzisztóriumon) keresztül érvényesítette a maga

A szervezeti kérdések nem mindig teológiai felismerések függvényében alakultak, bár teológiailag ez lett volna a kívánatos

kegyúri jogait. Mindez azt bizonyítja, hogy a szervezeti kérdések nem mindig teológiai felismerések függvényében alakultak, bár teológiailag ez lett volna a kívánatos. A kálvini presbiter-zsinati egyházkormányzati elv tisztán sem Genfben, sem a német birodalom református vidékein nem valósulhatott meg. Erre csupán ott kerülhetett sor,

ahol hiányzott a felsőbbség vagy a városi tanács erős befolyása, vagyis az üldözött reformátusok körében, amint azt a francia reformátusok 1559-es rendtartása (a „*Discipline ecclésiastique*”) vagy a holland és valloni egyházak 1571-es emdeni zsinati végzése bizonyítják.

A magyar református egyház tekintetében is elmondható, hogy az egyházszerzet alakulása társadalmi, politikai és kulturális tényezők függvényében alakult. Révész Imre már 1935-ben kénytelen megállapítani, hogy a magyar református egyház alkotmánya igazán nem tekinthető presbiteri-

¹⁸ STROHM: i. m. 11–12. Vö. BAAR-CANTONI: i. m. 193.206–208.

nek,¹⁹ az egyház szervezete a püspöki és a zsinat-presbiteri rendszer egészségtelen keveredése maradt. Ugyancsak Révész Imre hívja fel a figyelmet arra, hogy Kálvin egyházalkotmányát a magyar református egyház a reformációval egyáltalán nem vette át, így a 16. századtól az egyház kormányzását és fegyelmezését a lelkészek végezték, élükön az esperessel és a püspökkel, akiket a világi hatóság meglehetősen támogattott. A reformációt követően nem alakult külön városi és külön egyháztanács. Az egyház ügyeit a városi tanács intézte, és azokat a saját jegyzőkönyveibe foglalta.²⁰ A 17. században a presbitériumok még ún. „papi testületek” voltak, az esperesek, illetve a püspökök mellé rendelt tanácsadó konzisztóriumok. Az egyháztagok sorából az egyházközség által választott presbitériumok – kálvini értelemben – csupán olyan helyeken kezdtek megalakulni, ahol a világi hatóság nem református vallású volt. Az általános gyakorlat az volt, hogy a helyi presbitériumok felállítását megelőzte a regionális egyházi testületek, a szuperintendenciák és szeniorátusok megszervezése. Végül a világi felsőbbbségnek a protestantizmussal szembeni ellenséges magatartása tette elvileg és gyakorlatilag is indokolttá a presbiteri rendszer kialakítását. De ennek ellenkezőjére is van példa: Erdélyben gyakran a fejedelmek (pl. Kemény János, Apafi Mihály) kezdeményezésére és intézkedésére került sor

A magyar református egyház tekintetében is elmondható, hogy az egyházszerkezet alakulása társadalmi, politikai és kulturális tényezők függvényében alakult

¹⁹ Révész Imre: Presbiteri rendszerű-e a magyar református egyház? 298–310.

²⁰ Révész: A kálvinizmus befolyása a magyar reformációra. 62–69. Makkai Sándor ugyanezen a nézeten van, amikor azt írja, hogy a világiak kormányzó részvétele a magyar református egyházban nem régi jelenség, csupán a 18. század második harmadában lett általánossá. Addig az ügyeket a lelkészek zsinatai és konventjei intézték. Ld. MAKKAI Sándor: *A magyar református egyház élete és munkája*. 36.

presbitériumok felállítására.²¹ Ott, ahol erre sor került, a presbitereknek mint előjáróknak a feladata volt az ekklézsia igazgatása, a lelkek erkölcsi életének felügyelete, a lelkipásztor segítése egyházfegyelmi kérdésekben s általában a gyülekezet jó rendjének biztosítása. Törvényileg Magyarországon csak az 1791-es budai zsinat rendelte el a presbitériumok szervezését, de ezt a rendelkezést meggyöngítette az a körülmény, hogy a patrónus hivatalból tagja lehetett a presbitériumnak. De mivel ez a törvény nem nyert szentesítést, így sok helyen csak a 19. század folyamán alakultak meg a presbitériumok – de addig, míg erre sor került, a közzgondolkodást annyira meghatározta az újkorban kialakult népképviselési elv, hogy már nem a reformátori teológiai alapok, hanem többnyire a társadalomszervezési elvek és a hatalommegosztás politikai gyakorlata szolgáltak minta gyanánt a presbitériumok felállítására, majd a további egyházkormányzati szervek struktúrájának kialakítására.²²

A fenti példák alapján is igazat kell adnunk *Judith Becker* találó megállapításának,²³ miszerint a reformáció századában a református egyházalkotmányok és szervezeti modellek három nagy csoportba oszthatók:

- (1) a felsőbbség megbízása alapján készített, és a felsőbbség által kiadott egyházi rendtartások (pl. Genf, Pfalz);
- (2) a felsőbbséggel való közös megegyezés alapján készített rendtartások (ott ahol a felsőbbség nem református volt, pl. Johannes à Lasco által a londoni gyülekezetnek készített rendtartás);

²¹ Ld. ehhez KISS Áron: *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*. 1881; NAGY Géza: *Fejezetek a magyar református egyház 17. századi történelméből*. 1985; MÁRKUS Mihály: *A presbitéri rendszer alakulása a 17. század közepéig*. 38–47.

²² Ennek következményeihez ld. részletesen FAZAKAS SÁNDOR: „Új egyház felé?” *A második világháború utáni református egyházi megújulás ekkleziológiai konzekvenciái*. 138–144; Vö. még KOVÁTS J. István: *A református egyházalkotmány alapvető kérdései*. 1948.

²³ BECKER: *Die Rolle der Obrigkeiten*. 236kk.

- (3) valamint az autonóm vagy üldözött egyházak – akár felsőbbbséggel szemben – kialakított rendjének (pl. francia, holland-vallon) kategóriáiba.

Hogy hol melyik szervezeti forma érvényesült inkább, azt az egyház politikai-társadalmi környezetén belüli reális helyzete határozta meg. A kontextus tehát meghatározó volt arra nézve, hogy az egyházzal és az egyház kormányzásáról vallott reformátori nézetek a valóságban hogyan ölthettek formát, és hogy az egyház milyen szerepet szánt a felsőbbbségnek ügyei igazgatásában. További példák bizonyítják, hogy ezt követően még tovább differenciálódtak a szervezeti modellek, rendtartások. Következtetésként viszont levonható a megállapítás, hogy a reformátori korban a teológiai felismeréseknek az egyház életében és rendjében való érvényesítésén s az erre való törekvéseken túl a kardinális kérdés politikai természetű volt: milyen mértékű legyen vagy lehet a világi felsőbbbség szerepe az egyház életében? Elvárható és megengedhető-e, hogy a politikai hatalom képviselője befolyással bírjon az egyház tanítását és hitgyakorlatát érintő kérdésekben – dogmatikai kérdések eldöntését is ideértve (*ius in sacra*) –, vagy elegendő-e, illetve az lenne-e kívánatos, ha csupán a külső (pl. anyagi, jogi, fegyelmi, felügyeleti) feltételek biztosítását vállalná át (*ius circa sacra*)? Egyik vagy másik modell érvényesítéséért vagy éppen elhárításáért folytatott küzdelem, valamint a kérdés értelmezése körüli vita hosszú időn át meghatározta az európai protestantizmus történetét.²⁴ S bár a 20. században a legtöbb ország politikai és társadalmi berendezkedése oly mértékben változott meg,

A reformátori korban a teológiai felismeréseken túl a kardinális kérdés politikai természetű volt: milyen mértékű legyen vagy lehet a világi felsőbbbség szerepe az egyház életében?

²⁴ A kérdéshez ld. Johannes HECKEL: *Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra*. 1962; Christoph LINK: *Ius in sacra/ius circa sacra*. 336.

hogy az állam részéről mindkét joghatósági modell érvényesíthetőségének megszűnt a jogalapja, a fenti kérdéskör az egyház és állam, a vallás és politika kapcsolatáról való felfogást, társadalmi és egyházi közgondolkodást valamilyen szinten mind a mai napig meghatározza.

A reformátori egyházszervezet(ek) teológiai mélyrétege

A 16. században az egyházi élet rendjét tehát *külső* és *belső tényezők*²⁵ alakították: *belső* tényezőknek tekinthetjük azokat a teológiai felismerésből származó törekvéseket, amelyek nagyon korán az ún. istentiszteleti rendtartások (ágendák), valamint az evangélium tiszta tanítását szolgáló teológiai szövegek (igehelyek gyűjteményei, katechizmusok, később hitvallási szövegek) formájában és tartalmában jelentkeztek; ezek mellett nem leértékelendő azokon külső előfeltételek sem, amelyek – mint láttuk – a meglévő politikai, társadalmi és jogi keretfeltételek mentén befolyásolták az egyház kormányzásának óhajtott vagy éppen reálisan megvalósítható rendjét.

Az egyház vezetésére és szervezeti formájára nézve meghatározó, lényegi *teológiai* felismerés a reformáció *egyházértelmezése* volt. E szerint az egyház nem a Krisztus földi helytartójának (*vicarius Christi*) fősege alatt, papok és püspökök hierarchikus rendjébe szervezett üdvkövetítő intézmény, hanem *communio sanctorum*, a választottaknak olyan közössége, amelynek feje nem valamely tisztségviselő, hanem maga Jézus Krisztus. A hívőnek – a megkereszteltek egyetemes pásáa alapján – közvetlen és személyes kapcsolata van Krisztussal mint feltámadott Úrral, aki a Szentlélek által részesíti az Ő jelenlétében a hívő embert. Ez az egyházértelmezés nemcsak a kegyességi kultúrában hozott változást (pl. a szentek tiszteleté-

²⁵ WISCHMEYER: *Zwischen Ekklesiologie und Administration*. 9–18.257–258.

nek elvetése), hanem szakítást jelentett az egyház hierarchikus felépítésével is – jóllehet hangsúlyozni kell, hogy ez a változás nem jelentette az Istentől rendelt tisztségek és a gyülekezet jó rendje iránti igénynek az elvetését.

Ugyanakkor ez a teológiai alapállás megszüntette a klérus és a laikus rétegek közötti korábbi minőségi különbségtételt, és felértékelte a világi struktúrák közötti életvitel és munka értékét. Jézus Krisztus *igazi* egyháza – s ebben a reformátorok egy nézetén voltak – tulajdonképpen nincs is ráutalva semmilyen szervezeti és kormányzati struktúrára, mert lényegét tekintve lelki természetű és az emberi-világi megtapasztalás számára nem hozzáférhető valóság.

Isten Országában, az egyház e szemeink elől elrejtett valóságában tökéletesen elegendő a minden hívők egyetemes papsága, nincs szükség más evilági rendszabályozásra vagy szervezeti struktúra alkotására. Földi megvalósulási formájában viszont – mint a megkeresztelt hívők közössége – az egyház be van ágyazva az evilági élet keretei közé. Isten az emberi életet a teremtett világában ún. rendek (*ordines*) által kívánja segíteni: a keresztyén élet az egyház (*ecclesia*), a polgári politikai közösség (*politia*) és a (nagy)család (*oikonomia*) keretei között valósulhat meg. S bár az evilági élet struktúrái Isten teremtő akaratára vezethetők vissza, azokra az ember bukása óta mégis a bűn árnyéka vetül. Ezért a megkeresztelt hívők gyülekezeti életének rendje, annak formája és az egyház kormányzása nem mellékes kérdés: a reformátorok ezért keresték tehát az egyházi élet biztosításának lehetőség szerint kiszámítható és fenntartható jogi-szervezeti formáit.

A hívőnek közvetlen és személyes kapcsolata van Krisztussal mint feltámadott Úrral. Ez az egyházértelmezés nemcsak a kegyességi kultúrában hozott változást, hanem szakítást jelentett az egyház hierarchikus felépítésével is

Hogy az egyház rendjének biztosításához megfelelő tisztség, illetve tisztségek szükségeltetnek, nem volt kérdéses a reformátorok előtt.²⁶ Míg Luther ehhez ilyen „lelki tisztségként” a prédikátori tisztelet elegendőnek tartja, s a külső szervezeti-jogi kérdéseket rábízta a világi felsőbbségre, addig Kálvin a pásztorok, tanítók (doktorok), presbiterek és diakónusok kollegiális együttműködésében és egymást kiegészítő szolgálatában látja a jó rend biztosításának a garanciáját. De újból csak Kálvin teológiai látásának realizmusára, tisztségértelmezésének dinamikus voltára, valamint a szervezeti kérdések revidéálhatóságára utal, hogy míg a genfi rendtartás külön rendként (*ordre*) kezeli a pásztorok és a doktorok tiszteletét (bár az utóbbit rövidebben kezeli, s összefüggésben az elsővel), az Institutióban együtt tárgyalja őket, több helyen pedig szinte összeolvad a két tisztség.²⁷

A tisztségre való elhívás viszont nem juttatja a tisztségviselőt különös képességek birtokába, és nem jogosítja más hívők feletti hatalom gyakorlására. A tisztség csupán bizonyos feladatok ellátására jogosít fel. Ilyen és csakis ilyen értelemben, szintén a jó rend fenntartása érdekében szükség lehet a tisztségviselők között bizonyos kompetenciák megosztására, a tisztségek egymáshoz való viszonyulásának szabályozására, de soha nem rangbeli, hanem mindig funkcionális különbségek lehetnek az egyes tisztségek között. Teológiailag indokolt minőségi különbség nem lehet pl. a lelkész és a szuperintendens, illetve a lelkész és a püspök között (hisz az utóbbiak szintén lelkészek a pásztorlásukra bízott gyülekezetben). Sőt, a reformátorok szerint Isten előtt és az egyetemes papság értelmében a tisztségviselő és a hívő között sincs különbség.

²⁶ A leginkább hivatkozott helyek a tisztségek Isten általi rendelésének igazolására az Ef 4,11 és 1Kor 12,28.

²⁷ Vö. CALVIN: *Die Ordonnances ecclésiastiques* (1541) 1561. 239–253; KÁLVIN: *Institutio*. 4.3.4–16.

Viszont a gyülekezet élete és jó működése érdekében szükség van valamilyen szervezett rendre: a tisztségre való elhívásnak, a megerősítésnek, a felhatalmazásnak, valamint a szolgálatok számonkérésének és ezek egymáshoz való komplementer viszonyulásának a rendjére

Már említésre került, hogy kezdeti szakaszában a reformáció hitvallási iratok nélkül, meglévő strukturális szerkezeti formák és kánonjogi elemek átfunkcionálásával, a realitásokat figyelembe véve volt kénytelen biztosítani az új hit közösségi életének működését. A 16. század második felében sorra megszülető s egymást követő reformátori hitvallások viszont – több helyen az egyházi rendtartások részeként – egyre nagyobb szerepet kaptak az egyház szervezeti életének alakításában, méghozzá normatív szempontból. A hitvallás mint a Szentírás mellett „másodlagos tekintélyforrás”²⁸ jelentette a helyes mértéket az Írás helyes értelmezésére, az igehirdetésre, a tanításra, a sákramentumokkal való élésre, az egyház szolgáinak elhívására, az egyházi szer-tartásokra és a kegyesség gyakorlására nézve. Sőt, a reformátori hitvallások esetén az egyházi rendtartás már ösz-szekapcsolásra került a hitvallás szövegével, vagy annak részeként, az egyházzal és a sákramentumokról szóló tanítással összefüggésben került rögzítésre.²⁹ Tartalmi tekintetben pe-

A tisztségre való elhívás nem juttatja a tisztségviselőt különös képességek birtokába, és nem jogosítja más hívők feletti hatalom gyakorlására

Soha nem rangbeli, hanem mindig funkcionális különbségek lehetnek az egyes tisztségek között

²⁸ DINGEL: *Gute Ordnung*, 20.

²⁹ Ld. pl. II. Helvét Hitvallás 18. és 22. rész; Heidelbergi Káté 81–85. kérdés-felelet; Skót Hitvallás 18–20. artikulusai stb.

dig e rendtartások – amint *Paul Jacobs* mai napig időszerű összegzése³⁰ is mutatja – három kérdéskör köré épülnek, s egyben a keresztyén élet három dimenzióját képezik. Ezek a következők:

- (1) a tisztségek és a gyülekezet kormányzása,
- (2) a gyülekezetek egymáshoz való viszonya, vagyis az egyház zsinati felépítése,
- (3) valamint a gyülekezet életrendje, az egyházfegyelmet is beleértve.

A tisztségek kapcsán (1) érdemes megjegyezni, hogy a reformátori hitvallások minden tisztséget szolgálatként definiálnak, elismerik a tisztségek többféleségét, de minden tisztséget Krisztus főisége, azaz Krisztus páratlan (s egyben hármassal: prófétai, főpapi, királyi) tisztsége alá rendelnek. Minden tisztség (legyen az pásztori, őrállói vagy diakóniai tisztség) alapja Krisztus tisztsége, a Krisztus-testben való részesedés által nyeri el létjogosultságát, a fej (Krisztus) funkciójaként fejtheti ki tevékenységét, s csak együtt, egymást kiegészítve hivatottak a gyülekezet vezetésére. Közöttük minden alá- vagy fölrendelés, hatalmi függőség, „egyemberes szisztéma” az egyház képvisellete vagy a terhek hordozása tekintetében eleve ki van zárva.

Az egyház zsinati felépítése tekintetében (2) újból érdemes hangsúlyozni: a református teológia és a református hitvallások egybehangzó alapállása e tekintetben az, hogy a gyülekezetekből álló egyház „alulról”, a Krisztus-testnek adott kegyelmi ajándékokból épül fel. A presbiter-zsinati jelleg nem egy demokratikus népképviselati elvből, még csak nem is valamely (más felekezetenél is fellelhető) szinodalizmus-elvből, hanem a hívő gyülekezetek egymással való *lelki közösségének*

³⁰ Paul JACOBS: *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*. 118–126.

igényéből származik. Minden demokratikus elvekre tévesen hivatkozó igyekezet és ma már normalitásként kezelt torz egyházi gyakorlat (pl. amikor az egyház kvázi egyházparlamentet működtet, vagy a különböző szintű egyházi hivatalok hatóságként regnálnak a gyülekezetek felett), az *alap és a következmény felcsereléséből*³¹ származik: vagyis Krisztus mint minden tisztesség alapja és ősoke helyére az így vagy úgy kialakított és kialakult egyházszervezet lép, ez lesz öncélú és domináns, s mint ilyen, már nem a gyülekezetek épülését szolgálja. Így a Krisztusra való hivatkozás is csupán az önigazolás egy formája marad.

Végül életvitel és fegyelem tekintetében (3) érdemes megemlíteni, hogy a reformátori hitvallások olvasatában az egyházfegyelem kérdésében – későbbi interpretációkkal és mai napig élő negatív konnotációkkal ellentétben – nem a rigorózus büntetésen, a kirekesztésen, még csak nem is a nevelésen volt a főhangsúly. A fegyelem és a fegyelmezés csak egy területe volt a gyülekezet teljes, hitből és önként magára vállalt életrendjének, és annak többi elemével – az imádsággal, a betegek gondozásával, a szegényekről való gondoskodással, a tisztas életvezetéssel, családi és házassérettel – együtt nyerte el igazán értelmét. Vagyis Isten igaz tisztelete nem áll meg az istentiszteleti áldással, az úrvacsorától való elbocsátással, hanem folytatódik a megszentelt élet

A presbiter-zsinati jelleg nem egy demokratikus népképviselési elvből, hanem a hívő gyülekezetek egymással való lelki közösségének igényéből származik

A reformátori keresztyénység szervezeti életét egyfajta dinamizmus, ugyanakkor feszültség jellemzi

³¹ Vö. JACOBS: *i. m.* 123.

terén. Az előbbi az utóbbiban fejtheti ki hatását, a családban, házasságban, polgári politikai közösségben, munkában stb.

E három dimenzió összefüggése világít rá arra, hogy a reformátorok és a reformátori hitvallások miért tekintették oly kardinális kérdésnek az egyházi élet rendjét, szervezeti felépítésének formáját, világban való megjelenésének és

Életvitel és fegyelem tekintetében Isten igaz tisztelete nem áll meg az istentiszteleti áldással, az úrvacsorától való elbocsátással, hanem folytatódik a megszentelt élet terén

nánk: hittapasztalatok alatt formálódó) ember felhatalmazást nyer arra, hogy saját életétvitelét, egyházi és polgári közösségi életét alakítsa – nem a saját elképzelése szerint, hanem mindig az Ige mértéke alatt. Ennek az Igére figyelő és sákramentumokból táplálkozó *egyházformálásnak*, illetve *formálódás-*

Ma így mondanánk: hittapasztalatok alatt formálódó ember felhatalmazást nyer arra, hogy saját életétvitelét, egyházi és polgári közösségi életét alakítsa

szolgálatának alakítását: abból a felismerésből, hogy a Szentlélek által jelen levő Krisztus az igehirdetés, a keresztség és az úrvacsora által az ő életüket meghatározza, s annak „formát ad”, ezzel el is indítva őket a hívők közösségi életének formálására. S bár az ömber még jelen van, nem lehetetlen kívánságainak ellent állni, a bűn ellen küzdeni.

Viszont a megváltott és megszentelődés útjára lépett (ma így mondanánk: hittapasztalatok alatt formálódó) ember felhatalmazást nyer arra, hogy saját életétvitelét, egyházi és polgári közösségi életét alakítsa – nem a saját elképzelése szerint, hanem mindig az Ige mértéke alatt. Ennek az Igére figyelő és sákramentumokból táplálkozó *egyházformálásnak*, illetve *formálódás-* alapja, oka, célja és tartalma a Krisztus képe: „Mi pedig, miközben fedetlen arccal, mint egy tükörben szemléljük az Úr dicsőségét mindnyájan, ugyanarra a képre formálódunk át az Úr Lelke által dicsőségről dicsőségre” (2Kor 3,18).

Röviden összefoglalva ez az a „teológiai mélyréteg”, amely alapját képezte minden olyan törek-

vésnek, amely az egyház szervezeti életét biztosítani kívánta különböző történelmi korszakokban, s ma is úgy viszonyulhatunk hozzá mint olyan reformátori alaphoz, mely egyfajta kontinuitást mutat az idők során. Ugyanakkor ez a „teológiai mélyréteg” akkor ment át valamilyen transzformáción (legyen az akár további teológiai elmélyítés, akár torzulás), amikor az volt a feladat, hogy az egyház szervezeti életének konkrét formája kerüljön rögzítésre, adott társadalmi és kulturális, politikai és jogi keretfeltételek között.

Következtetések, maradandó impulzusok

A reformáció századától kezdve a reformátori keresztyénség szervezeti életét egyfajta *dinamizmus*, ugyanakkor *feszültség* jellemzi.

Dinamikus kell hogy legyen az egyház szervezeti rendje a reformátori felismerések és teológiai örökség folytonossága (a „teológiai mélyréteg”) értelmében. Létjogosultsága abban áll, hogy a szervezeti forma *mennyiben építi a gyülekezetet*, mennyiben segíti, teszi lehetővé és biztosítja a hit egyéni és közösségi megélését. Ezért időről időre felül kell vizsgálni a szervezeti kérdéseket ama kritérium szerint, hogy az emberi rendelkezések – még ha korábbi hittapasztalatok alapján vagy egykori társadalmi-történelmi realitások figyelembevételével kerültek is rögzítésre – mennyiben segítik az Isten igaz tiszteletét, a hit gyakorlását, a gyülekezet épülését s általában az együttélés jó rendjét. Az egyház külső rendje tehát nincs egyszer s mindenkorra rögzítve – az a hívő közösség számára a tárgyalás és a konszenzuskeresés tárgyát kell hogy képezze, s egyúttal nyitott kell hogy legyen a megújulás, a revideálás, a jobbítás előtt. Az egyház mindenkori szervezeti formája *interakció* eredménye lehet: bibliai és teológiai igaz-

ságok, valamint szociokulturális, jogi és politikai adottságok feszültségében, kölcsönhatásában, egymásra vonatkoztatásában formálódik. De az interakció egyúttal jelentheti más tudományok, például a jog és a szervezetfejlesztés, illetve vezetés, a szociológia és a gazdaságtudományok eredményei-

Az egyház
mindenkori szervezeti
formája interakció
eredménye lehet:
teológiai igazságok,
szociokulturális,
jogi és politikai
adottságok
feszültségében és
kölcsönhatásában
formálódik

nek és tapasztalatainak *teológiailag reflektált* igénybevételét, egyházi hasznosítását. A kiinduló alap mindig a teológiai felismerés – de nem lehet nem tudomást venni az egyház környezetének változásairól. Az egyház ma is rá van utalva arra, hogy számoljon a világ realitásaival, a jelen társadalmi és kulturális adottságaival, s ezekre reflektálva keresse, formálja küldetése teljesítésének feltételeit. Egy statikus, fenti dinamizmust lefojtó, önvizsgálat és interakció nélküli egyházszervezet öncélúvá lesz, amely azontúl, hogy vétkeken megterheli a hívő ember lelkiismeretét, öfenntartásához hihetetlen anyagi és egyéb erőforrásokat emészt fel, s végső soron csak életszerűtlen hagyományok ápolását, rangok és hatalmi pozíciók konzerválását tudja felmutatni.

Feszültséggel terhelt kapcsolatokban működik, formálódik az egyház külső rendje és szervezeti jellege, méghozzá két

Egy statikus,
dinamizmust
lefojtó,
önvizsgálat nélküli
egyházszervezet
öncélúvá lesz

fronton. Egyrészt egyetlen korszakban sem térhetett ki a reformátori keresztyénség ama kérdés elől, hogy milyen legyen viszonya a politikai hatalommal. Mint láttuk, az *egyház és a világi felsőbbtség* kapcsolata történelmileg többféle modellt mutat,

s e kapcsolatok függvényében alakultak az egyházszerkezeti formák. A reformátoroknak és a reformátori hitvallásoknak viszont mindig konkrét elképzelése és határozott álláspontja volt arról, hogy mi lehet a világi felsőbbtség szerepe az egyház kormányzásában, s meddig mehet el a politika az egyház belső ügyeinek intézésében. És ha adott körülmények között engedményeket is kellett tenni (mint pl. Kálvinnak Genfben), az alapállás mindig a *kettős kormányzás elve* volt, vagyis a (lelki és politikai) kompetenciák egymástól való elhatárolása és az a törekvés, hogy a gyülekezet lehetőség szerint maga kormányozza önmagát, s törekedjen arra, hogy maga határozza meg belső életének és szertartásainak, tanításának, a kegyesség gyakorlásának és a hitből fakadó életvitelnek a rendjét. Ehhez pedig a világi felsőbbségnek kell biztosítania a szabadságot, a biztonságát és a jogvédelmet. A modernnek, demokratikus jogállamnak tartott társadalmakban ez az igény továbbra is érvényesíthető, és azt érvényesíteni is kell. De az egyház csak olyan partneri kapcsolatba mehet bele

a mindenkori államhatalommal, amely nem arra kívánja használni az egyházat, hogy a maga legitimációs problémáin vallásos szövegekkel, moralizáló gyámkodással vagy keresztyénnek tűnő értékrend adminisztratív eszközökkel való erőltetésével próbáljon úrrá lenni. És fordítva, az egyház sem várhatja azt,

hogy majd ez a kapcsolat politikai és anyagi eszközökkel kompenzálja hitbeli elbizonytalanodásának, társadalmi súlyvesztésének vagy hitelességi problémáinak hiányosságait. Teológiailag pedig végképp nem legitim szervezeti kérdésekben olyan adminisztratív eljárások,

Az egyház csak olyan partneri kapcsolatba mehet bele a mindenkori államhatalommal, amely nem arra kívánja használni az egyházat, hogy a maga legitimációs problémáin próbáljon úrrá lenni

megoldások, vezetéstechnikai vagy érdekérvényesítési eszközök átvétele és egyházi adaptálása, amelyek a hívők közösségének természetétől, illetve az

Az egyház sem várhatja azt, hogy majd ez a kapcsolat politikai és anyagi eszközökkel kompenzálja hitbeli elbizonytalanodásának, hitelességi problémáinak hiányosságait

egyház egyházjellegétől idegenek. (Sajnos, erre időről időre volt példa, akár az egyház jelenkori története során is). Az egyensúly megtalálása, illetve az egyház-állam partneri együttműködésének józan alakítása nem feszültségmentes terület – a feszültségek feloldása viszont nem képzelhető el teológiai tisztázódások és a hit

józan mértéktartása nélkül. Az együttműködés célja továbbra is a „jó rend”, illetve a közjó munkálása lehet – feltétele pedig a szabadság és a függetlenség megőrzése mindkét oldalon.

Másfelől viszont feszültség tapasztalható egy másik fronton is: az *egyházkormányzat* és a *gyülekezetek* kapcsolatában. A modern, demokratikus jogállamban a világi felsőbbtség joga a vallás meghatározására nézve (a *ius reformandi* vagy a *cuius regio, eius religio* elvek értelmében), valamint a kegyúri jog gyakorlása végkép a múlté. A társadalmi berendezkedés átalakulásával viszont úgy tűnik, hogy az egyház és állam korábbi szembenállása, illetve antagonizmusa nem szűnt meg, csupán átalakult. Ugyanakkor az önkormányzatiságra törekvő egyház és a jogait érvényesíteni akaró felsőbbtség közötti ellentét helyén vagy e mellett kialakult egy újabb feszültségzóna: az egyházkormányzati szervek (az egyházi bürokrácia) és a gyülekezetek ellentéte. Az újkorban – más társadalmi szervezetekhez hasonlóan – a reformátori egyházak is olyan intézményes szervezeti jelleget öltöttek magukra, ahol a működésnek rögzített szabályai, a döntéshozatalnak és a döntések végrehajtásának formalizált mechanizmusai vannak, s ezáltal olyan

egyének és gyülekezetek feletti jogképességgel rendelkező szociális képződményekké váltak, amelyek saját dinamikával rendelkeznek, állandóan alkalmazkodnak környezetükhöz, túlélnek embereket, nemzedékeket, s úgy tűnik, demográfiai érelemben megszűnő lokális gyülekezeteket is. Viszont egy egyházfőhatóságként fellépő egyházigazgatási szerv vagy az egyházközségek jogainak a közegyház státuszából való származtatása végképp ellentmond azoknak a reformatori teológiai főhangsúlyoknak, amelyeket akár Kálvin, akár a reformatori hitvallások vallanak: az egyház Krisztus teste, s mint ilyen, azoknak a közössége, akik a feltámadott és jelen levő Krisztusban való részesedésük, illetve közösségük (*unio cum Christo*) alapján összetartoznak. Ez a Krisztusban való részesedés jelenti Krisztus igaz (láthatatlan) egyházába való betagozódást is. Ez a Krisztusba és az Ő egyházába való belegyökerezés, azaz hívő egzisztencia látható módon megnyilvánul a helyi (látható) gyülekezet életrendjében: az Ige közös hallgatásában, a hitismeretekben való elmélyülésben, a sákramentumokkal való élésben, az életvitel tudatos alakításában, a javak és a terhek megosztásában – ahol, ha ez működik, a gyülekezetek egymással és az általuk létrehozott fokozatos egyházi testületekkel való lelki közösségnek az igénye is kialakul. Ha van létjogosultsága az egyház szervezeti létformájának, akkor azt a következőképpen lehetne megfogalmazni: minden eszközzel elősegíteni és külsőképpen lehetővé tenni ennek a lelki történéseknek, azaz Krisztusban való részesedésnek a megélését, megvalósulását, megerősödését. Tudom és tudjuk, hogy e tekintetben sok erőtlenség és hiányosság tapasztalható egyházunkban, s a kialakult úrt sok

Másfelől viszont tapasztalható egy másik feszültségzóna: az egyházkormányzati szervek és a gyülekezetek ellentéte

helyen az egyház a maga szervezeti jelenlétével igyekszik pótolni... De a hitre jutott, Krisztussal és egymással való közösségeként élő gyülekezeteknek nincs alternatívája – ugyanakkor mindig ébren tarthatják a néha kínosnak tűnő kérdést: mire jó az egyház szervezeti formája?

Összegzéssül egy hasonlattal élve azt mondhatnánk, hogy az egyház szervezeti formája, az egyház életének rendje és kormányzásának rendszere olyan tehát, mint a mérőjelző vagy a lakmuszpapír: jelzi, hogy milyen teológiai igényt milyen igényességgel sikerül(t) érvényesíteni a hitben való engedelmesség és a történelmi realitások között.

Az egyház és az állam kapcsolatának szociáletikai kérdései és aktualitása a Második Helvét Hitvallásban*

A Második Helvét Hitvallás etikájának bemutatása, közelebbről politikai etikájának szisztematikus kifejtése nemcsak azért nem könnyű vállalkozás, mert az etika témaköréhez sorolható kérdések – néhány kivételtől eltekintve, mint pl. a jócselekedetekről, a házasságról vagy a polgári hatóságról – nem önálló fejezetként vagy összefoglaló-szintetizáló és következtetéseket állító paragrafusok formájában állnak előttünk a hitvallás szövegében, hanem azért sem, mert a normatív igényű megfogalmazások vagy etikailag értékelhető következtetések átfogják és átszövik az egész hitvallás szövegét – csakúgy, mint Bullinger teljes életművét. Nos, éppen ezért rendszerező kifejtés helyett előbb (1) Bullinger személyes élményei és érintettsége alapján kívánjuk felmutatni az egyház és állam kapcsolatáról való gondolkodásának jellegzetességeit. Ezt követően (2) a szerző egész teológiai gondolkodását szem előtt tartva és a Második Helvét Hitvallás belső összefüggéseire figyelve kívánjuk bemutatni ennek az etikának forrását, módszerét, sajátosságát és alapvonásait mint politikai etikájának kontextusát. Ezt követően a Második Helvét Hitvallás egyház és állam kapcsolatáról szóló megállapításait a (3–4) reformátori hitvallások és azok társadalom- és világképének összefüggésében szemeljük, majd (5) néhány értékelő következtetés levonására kerül sor.

* A Második Helvét Hitvallás megjelenésének 450. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencián, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán 2016. október 18-án megtartott előadás szerkesztett és bővített változata.

Bullinger személyes meggyőződése és felfogása a világi felsőbbség szerepéről

Emidio Campi egyháztörténész az ifjú Bullinger politikai és teológiai nézeteinek gyökerét egy, a reformátor kappeli időszakában, 1523–27 között írt „Lucretia és Brutus” című drámájának elemzése alapján mutatja be. A színmű egy Titus Livius által megörökített antik történetet elevenít fel, amelynek már Livius által kidolgozott etikai és politikai motívumai Vergiliustól Petrarcaig, Machiavellitől Voltaire-ig egyaránt kimutathatók.¹ S bár a mű mint Bullinger egyetlen drámája² nem tartozik a szerző legsikeresebb írásainak sorába, a kutatók szerint mégis megéri ezzel az alig ismert szöveggel foglalkozni. A kor humanistáinak szokása szerint ugyanis nem volt ritka, hogy a szerzők saját koruk politikai és vallásos problémáihoz s azok megoldási kísérleteihez antik történetek felevenítésével szóltak hozzá, a cselekmények továbbszövésével, átstilizálásával és a szereplők beállításával reflektáltak saját koruk égető kérdéseire. E. Campi tehát az antik anyag Bullinger általi interpretálását (adott esetben átstilizálást) kívánja számba venni, s azt összevetni kappeli időszakának egyéb írásaival és motívumaival, hogy az ifjú reformátor politikai és teológiai gondolatvilágát rekonstruálja.³

¹ Emidio CAMPI: Brutus Tigurinus. Aspekte des politischen und theologischen Denkens des jungen Bullinger. 145–146.

² Ld. Heinrich BULLINGER – Hans SACHS – Horst HARTMANN: *Lucretia-Dramen*. 39–97. Bibliográfiai adataihoz ld. Heinrich BULLINGER: Ein schoen spiel von der geschicht der Edlen Römerin Lucretiae (§39–41), 24–25.

³ E. Campi kutatási szerint a mű Kappelben nem, csupán Baselben került bemutatásra 1533-ban, még hozzá a szerző akarata és engedélye ellenére. 1939-ben pedig egyetemi hallgatók immár a Harmadik Birodalom és a fenyegető háború árnyékában mutatták be Baselben és Zürichben, igen nagy sikerrel. A sajtó akkor a mű aktualitását és a szerző humorát emelte ki, méltatva Bullinger szóhasználatával a mű tanulságát: hogyan kell a megszerzett szabadságot a zsarnokkal és az oligarchákkal szemben megvédeni. Ld. CAMPI: Brutus Tigurinus. 149–150. Vö. Fritz BLANKE – Immanuel LEUSCHNER: *Heinrich Bullinger, Vater der reformierten Kirche*. 175–178.

A cselekmény röviden a következő: a hadsereggel távol levő Collatinus konzul erényes és hűséges feleségét, Lucretiát megérőszakolja Tarquinius fia, Sextus. Lucretia ugyan hazavárja férjét és apját a táborból, megvallja szerelmét és hűségét, majd öngyilkos lesz. A szintén hazaérkező Brutus félbeszakítja a gyászolók panaszát, felszólítja a népet a zsarnok elűzésére. Ez megtörténik, Brutust és Collatinust a nép konzullá választja, s megalapítják a római köztársaságot. Viszont a régi rend hívei mindent elkövetnek a korábbi állapotok helyreállításáért, így Brutusnak a külső és belső ellenséggel egyaránt meg kell küzdenie. Az összeesküvők között van két fia is, akiket lelepleznek, s társaikkal együtt – apjuknak, Brutusnak parancsára – kivégeznek. Az összeesküvést leleplező szolga felszabadításra kerül, és polgárjogot nyer. A város polgársága pedig rendezett életet élhet tovább.

A színjáték cselekménye mögött nem nehéz felismerni az 1525–26-os évek zürichi eseményeit: ez a Zwingli által elindított és következetesen megvalósított reformáció időszaka, annak minden következményével együtt a város polgárságára és a politikai kapcsolataira nézve.⁴ Zürich ebben az időben mind vallásilag, mind pedig politikailag valóban elszigetelődött a korabeli svájci kantonális szövetségben (*Eidgenossenschaft*) belül. A régi oligarchák, valamint a város polgárságának tekintélyes része restaurációs törekvéseik által próbálták volna visszaállítani a korábbi anyagi és politikai kiváltságokat (pl. zsoldos katonai elköteleződés közvetítését és vállalását idegen hatalom szolgálatában), keresve a katolikus

⁴ A kolostorok felszámolásra kerülnek, bevezetik az állami szegénygondozást, a beszüntetett mise helyére új úrvacsorai rend lép, a római katolikus juriszdikció megtagadását követően saját házasságjogi rend kerül bevezetésre, megnyitja kapuit a zürichi teológiai tanintézet, a *Prophezei*. Közben Zwingli kíméletlen kritikát gyakorol a zsoldosok ellen, mivel szerinte a zsoldos idegen hatalom szolgálatában áll ahelyett, hogy munkaerejével saját városát szolgálja. Ld. CAMPI: i. m. 154. Vö. PÉTER Katalin: „Tudós tanító mesterek és jámbor tanítványok”. 51–55.

rendekekkel való kapcsolat újrafelvételét, pártolókat pedig az újrakeresztelkedők köréből rekrutálva.⁵ Ezeket a törekvéseket kívánta Zwingli – akár kíméletlen konfliktusok árán is – viszszaaverni.

A színjáték mégsem tekinthető egyszerűen államelméleti értekezésnek. Célja sokkal inkább a reformátori ethosz megalapozása politikai kontextusban, közelebbről annak megvizsgálása, hogy miként érvényesülhet Isten igazsága a politikai közösség életében. Már itt, ebben az időszakban is nyilvánvaló lesz, ami a későbbi Bullingert és általában a helvét irányú reformátori politikai etikát jellemzi: az isteni igazságosság (*iustitia divina*) és a földi-világi igazságszolgáltatás (*iustitia civilis*) megkülönböztetése, és a kettő egymáshoz való viszonyulásának tisztázása.

Felületes megközelítésben azt mondhatnánk, hogy Bullinger a felsőbbeségről való gondolkodásában nemcsak a Biblián tájékozódik, hanem az antik filozófiai gondolkodás és politikaelmélet tanulságait adaptálja keresztyén köntösben. Ennek lényege az lenne, hogy a politikai közösség kormányzása a jog és a törvények alapján történik – anélkül, hogy a politikai vezetők Isten kijelentett akaratát ismernék. Ennek alapján megkockáztatható lenne a kijelentés, miszerint Bullinger politikai etikájának egyik alappillére az antik világ ethosza. Mégis, Bullinger – csakúgy, mint a többi reformátor – a felsőbbeséget az isteni gondviselés eszközének tekinti. Formális értelemben érvelése megfeleltethető lehetne ugyan az antik

⁵ A dráma cselekményének fő tartalmi motívumai pl. feltűnő megfelelést mutatnak Jacob Grebel nevű tanácsos 1526-os elítélésével és kivégzésével. Grebel óvatos, diplomatikus, inkább mérsékelt és így nem egyértelmű politikát folytatott, s bár a reformáció bevezetését nem ellenezte, azért került végzetes helyzetbe, mert érdekelt volt a zsoldosok toborzásában (a zsold még mindig attraktív kereseti forrásnak számított), ráadásul fia, Conrad a zürichi újrakeresztelkedők egyik vezetőjének számított. CAMP: i. m. 156. Vö. Martin HAAS: *Huldrych Zwingli und seine Zeit*. 192–197.

mintáknak, például amikor a magisztrátus tagjait egy-egy nagycsalád fejeihez hasonlítja, akik a család tagjaira valóban gondot viselnek és védelmezik őket.

Tartalmát tekintve viszont Bullinger a Szentírásan tájékozódó teológusnak minősül: az előjárók nem a maguk akaratát, hanem az Isten jogrendjét hivatottak érvényesíteni. Ugyanak-

kor azt is nyilvánvalóvá teszi – már a „Lucretia és Brutus” drámában is –, hogy a felsőbbtséget éppúgy kötelezi az isteni törvény, mint a népet, és hogy a hatalom képviselői csak az Isten által nekik szánt jogkör határain belül rendelkeznek illetékességi jogkörrel (vagyis a Tarquinius királyi család zarnoki hatalomgyakorlásával összetöri azt, aminek építéséért és védelméért felelős lenne, nevezetesen a polgárok békéjét és biztonságát). Az eltorzult hatalom elleni ellenállás – még a zarnok megölését is beleértve – ilyen esetben ugyanis nem egyszerűen kockázatos vállalkozás, hanem kötelesség. Ezzel Bullinger – ekkor még – teljes egészében Zwingli nézeteit osztja,⁶ szemben a többi reformátorral.⁷

Bullinger számára nyilvánvaló, mennyire nem egyszerű a politikai hatalom birtokosait rávenni arra, hogy az isteni igazságnak megfelelő módon kormá-

Bullinger a felsőbbtséget az isteni gondviselés eszközeként tekinti

Az előjárók nem a maguk akaratát, hanem az Isten jogrendjét hivatottak érvényesíteni

⁶ CAMPI: i. m. 163. Ld. később Bullinger pozitív viszonyulását a világi hatalom kérdéséhez.

⁷ Kálvin például a zarnoki hatalommal szembeni ellenállás fokozatosságát s lehetőség szerint törvényes keretek között való megtartását hangsúlyozza (pl. alsóbb magisztrátusok jogaként és kötelességeként). Az ellenállás célja nála minden esetben a jogrend helyreállítása, de az ellenállás joga nála nem politikai, hanem elsősorban hitkérdés. Ld. *Institutio*. 4.20.30–31. Vö. ehhez Jürgen BAUR: *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werk Calvins*. 242–255; FAZAKAS Sándor: Kálvin szociáletikája. 134–135.

nyozzanak. E tekintetben a keresztyén gyülekezetnek szán kiemelt szerepet, amelynek szolgálai a felsőbbséget Isten törvényeire figyelmeztetik, s ily módon bírói és törvényhozói munkájában

Az egyház és az állam nem két különálló és összehasonlíthatatlan valóság, hanem ugyanannak az élő organizmusnak egy-egy szerve, csupán feladataik különböznek

támogathatják. Erre utal 1525-ben megfogalmazott két írása, az „Intelmekek” (*Ermahnungen*)⁸ és a prófétai szolgálatról szóló értekezés (*De propheta libri duo*)⁹. Számára az egyház és az állam nem két különálló és összehasonlíthatatlan valóság, hanem ugyanannak az élő organizmusnak egy-egy szerve, csupán feladataik különböznek. Számára mindkettő ugyanabban az isteni jogrendben gyökerezik, mindkettő

erkölcsi közösség – a hívők közössége viszont nem nő a politikai közösség fölé.

Bullinger nem teokráciát akart, és nem kívánta a politika klerikalizálását. A hívők közössége sokkal inkább *péllda* vagy *mintta* lehet a politikai kormányzás számára a tekintetben, hogy az ember hitben újra és újra felismeri az isteni igazság jogosságát, s az emberi igazságot ehhez kívánja igazítani. Ezért az egyháznak nem klerikalizálnia kell a politikát, hanem éberen őrködni az igazságosság érvényesülése felett a hétköznapiakban, s azonnal felemelnie szavát ott, ahol elnyomatást érzékel. Ha pedig az egyház és az állam ugyanabból a jogrendből ered, hitbéli felismerés alapján el lehet sajátítani és meg lehet élni

⁸ A mű teljes címe: Früntliche Ermahnung zur Gerechtigkeit wider alles verfelschen rychtigen gerychtes (1526). Idézi CAMPI: i. m. 168. valamint Joachim STAEDTKE: *Die Theologie des jungen Bullinger*. 281kk.

⁹ Idézi CAMPI: i. m. 168. Feldolgozta még Pamela BIEL: *Doorkeepers at the house of righteousness: Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535–1575*. 200–203.

az igazságosság törvényét, saját belső egyházi jogrend teljesen felesleges. A jogrend felett elég, ha a felsőbbség öröködik. A *iustitia divina* nemcsak *res interna*, azaz belső egyházi jogrend, hanem *res externa* is. Az egyház a társadalom hasznát keresi, és hozzá kell járulnia a politikai közösség együttélésének és kormányzásának megújulásához. S fordítva, a felsőbbség kormányzó munkájának lehet istentisztelet jellege, amennyiben azon fáradozik, hogy betöltse azt a feladatot, amelyet Isten neki rendelt.

Az egyház a társadalom hasznát keresi, és hozzá kell járulnia a politikai közösség együttélésének és kormányzásának megújulásához

A Második Helvét Hitvallás etikája

Wilhelm Neuser mutat rá arra,¹⁰ milyen sokan próbáltak – pl. Ernst Koch, Edward A. Dowey vagy Paul Jacobs – a Második Helvét Hitvallás szövegében belső struktúrát vagy szisztematikus módszert felfedezni, s ennek megfelelően akár a fejezetek sorrendjének megváltoztatására javaslatot tenni, összevetve a hitvallás szövegét Bullinger egyéb dogmatikai írásaival vagy éppen az Apostoli Hitvallás artikulusaival. Minden ilyen kísérlet azzal a hiányérzettel zárult, hogy egyes témák alulreprezentáltak maradnak, vagy egyáltalán nem kerülnek kifejtésre, más kérdéskörök viszont önálló fejezeteket érdemelnek (pl. a hitről és jócselekedetekről, a nőtlenségről és házasságról, vagy éppen a világi hatóságról). Ez az aránytalanság és látszólagos következetlenség egyrészt azzal magyarázható, hogy a hitval-

¹⁰ Wilhelm NEUSER: Dogma und Bekenntnis in der Reformation. 167–238. Ld. különösen az V. fejezetben belül az §1 Der Aufbau der „Confessio Helvetica Posterior” c. részt, uo. 225–226.

lás nem dogmatikai vagy etikai tankönyvnek készült, hanem személyes hitvallásnak, illetve testamentumnak. Másrészt a kor teológiai tudományműveléséhez híven – ahogyan azt a többi reformátornál is látjuk – az etikai mondanivaló az igehirdetés és a közélet feszültségében, a gyülekezet szolgálatának és a társadalmi kérdéseknek, az egyház rendjének és a város jólétének kölcsönhatásában kristályosodik ki.

W. Neuser szerint a Második Helvét Hitvallás teljes egészében tükrözi Bullinger teológiájának rendszerét, még ha a szövetségteológia e helyen nem is jut annyira szóhoz, mint más írásaiban.¹¹

Így

- a) az irat elején a Szentírás hermeneutikai interpretációja kerül részletes kifejtésre;
- b) ezt követi az Istenről szóló tanítás, amely magába foglalja a krisztológiát és a pneumatológiát;
- c) a szoteriológia kifejtése során derül ki az, hogy mi teszi lehetővé az erkölcsi cselekvést;
- d) végül az kerül bemutatásra, hogy miként cselekszik Isten az üdvtörténetben, és hogy ez az isteni cselekvés mindig ugyanaz és mindig jó.¹²

Mi lehet a hívő keresztyén ember erkölcsi életének alapja és forrása? Válasz: Isten kiválasztó kegyelme

De mi lehet ennek az etikának, közelebbről a hívő keresztyén ember erkölcsi életének alapja és forrása? Válasz: Isten *kiválasztó kegyelme*, Krisztus kereszthalálában és feltámadásában való részesedés, valamint *Isten megszentelő munkája*, illetve a megigazulás.

¹¹ Ld. ehhez TÖKÉS István: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*. 1968.

¹² Vö. NEUSER: i. m. 226.

a). A *kiválasztásról* azt tanítja Bullinger a hitvallásban,¹³ hogy „Isten öröktől fogva elrendelte vagy kiválasztotta a szenteket, akiket Krisztusban üdvözíteni akar, méghozzá szabadon és pusztán kegyelméből, tekintet nélkül az emberekre” (X.1.). Isten eleve elrendelése – mint *decretum aeternum* – egyetemesen érvényes a hívők számára. Viszont „Krisztus a tükör, akiben eleve elrendelésünket szemléljük” (X.8.). Feltűnő, hogy Bullinger egyértelműen a kiválasztás mellett érvel az elvetetéssel szemben, sőt elítéli azokat, akik spekulálnak a kiválasztásról vagy elvetésről, s ennek alapján hamis erkölcsi következtetéseket vonnak le, az élet gondtalan élvezetét szorgalmazzák (pl. akik bizonytalanok, hogy benne vannak a választottak kis létszámában), vagy pedig hamis magabiztosságba ringatják magukat.¹⁴ Nagyon egyszerűen, tisztán és lelkigondozói indulattal állapítja meg: „ha hiszel és Krisztusban vagy, akkor ki vagy választva” (X.8.). Ez az ismeret egyrészt vigasztalást ad az „eleve elrendelés próbatételében” (X.9.), másrészt erőt ad a választottakhoz méltó feddhetetlen életre. Sajnálatos, hogy a reformátori teológia és a protestáns ortodoxia későbbi fejlődése során nem maradt meg Bullinger biblikus, spekulációmentes és igehirdetői-lelkigondozói jellegű értelmezésénél az eleve elrendelés tekintetében.¹⁵

b). A krisztológiai és szoteriológiai fejezetekben (XI–XVI) Bullinger úgy ír Krisztus haláláról mint amely a bűn, kárhozat, pokol és a halál hatalmát elvette, feltámadásáról pedig

¹³ A továbbiakban az idézetek a hitvallás legújabb, 2017-ben készült és elfogadott fordítása alapján kerülnek feltüntetésre, a cikkelyek és alegységeik megjelölésével. Ld. *A Második Helvét Hitvallás*. 83–84.

¹⁴ Végkövetkeztetésében utal az *extra calvinisticum* tanítással szembeni fenntartásaira: „Tehát nem értünk egyet azokkal, akik Krisztuson kívül kérdezik, hogy vajon ki vannak-e választva öröktől fogva, és vajon mit határozott rólunk Isten öröktől fogva.” (10.8.). Vö. NEUSER: i. m. 230.

¹⁵ Vö. Matthias FREUDENBERG: »Auf Jesus Christus hört!«. Heinrich Bullinger. 55.

mint amely „visszahozta és helyreállította az életet és halhatatlanságot” (XI.15.). Bullinger itt osztja Luther felfogását arról, hogy a *hit* és az ember *Krisztussal való közössége* tulajdonképpen *ajándék*,¹⁶ s ez teszi lehetővé a helyes életvitelt. Nem annyira az individuális krisztuskapcsolat a hangsúlyos itt, hanem az a körülmény, hogy a hívő ember részesül a Krisztusban hívők közösségében. Ez a hit ugyanis „megbékíti a lelkiismeretet is és szabad utat nyit Istenhez”, megtart az Isten és felebarát iránti kötelességekben, erősíti a türelmet a megpróbáltatások közepette, és „ebből származik mindenemű jó gyümölcs és jó cselekedet” (XVI.3.). Erre az állapotra az ember azonban önmagában nem tehet szert: Isten megigazító munkája az, amely az elesett, bűnös embert az Istennel, illetve Jézus Krisztussal való közösségbe újra felveszi, amelyre az ember csak bizalomteljes igennel felelhet – és fordítva, a Krisztussal és a hívők egymással való közösségének valósága nélkül nem lehetne megérteni, mi is az a megigazulás.¹⁷

c). Bullinger számára a megszentelődés és a megigazulás ugyanannak a valóságnak két arca, illetve megnyilvánulása: Istennek megszentelő és megigazító munkája az embert úgy érinti, mint egy szabadítástörténet.

Bullinger teológiájának etikai perspektívája: az új élet életszerű jó cselekedetekben mutatkozik meg

Ugyanis itt nemcsak arról van szó, hogy Isten elfogadja az embert, és az ember istenfiúságot nyer. Isten megigazító és megszentelő kegyelme olyan erő, amely az embert átformálja, s lehetővé teszi számára az új életet a Krisztussal való közösségben. Itt

érhető tetten Bullinger teológiájának etikai perspektívája: *az új élet életszerű jó cselekedetekben mutatkozik meg*, de e jöcse-

¹⁶ Uo.

¹⁷ FREUDENBERG: i. m. 56.

lekedeteknek semmiképpen nincs érdemszerző jellege. A jócselekedetek eredetüket és céljukat tekintve nem az üdvösség megszerzésére, hanem teljességgel Istenre irányulnak: nem nyereségvágyból vagy fitogtatás végett történnek, hanem „Isten dicsőségéért, elhívásunk ékességéért, Isten iránti hálánk megmutatásáért és felebarátunk hasznáért” (XVI.6.). S bár a legjobb jócselekedetek is mutathatnak hiányosságokat, a „cselekedetekben sok méltatlan és tökéletlen dolog található”, amelyek nem méltók Istenhez, mégis „Isten kegyelmébe fogadja és magához öleli azokat, akik Krisztusért cselekszik a jót” (XVI.11.). Ily módon az ember újból csak rá van utalva a Krisztussal való kapcsolatára s e kapcsolat megújítására, de igénybe is veszi őt Isten a jó cselekvésére, amelynek mértéke a tízparancsolat és a szeretet kettős parancsa.

Érdemes még Bullinger megigazulástanának jellegzetességére kitérni, ami sajátos szint ad etikájának. *Christoph Strohm*¹⁸ szerint Bullinger megigazulástanában ugyan mutat bizonyos egyezéseket Luther megigazulástanával, ugyanakkor el is tér tőle, s ez az eltérés, illetve sajátosság – szerintünk – nem marad következmény nélkül az etikai értékítélet és konzekvenciák szempontjából sem. Strohm ezt a megfelelést, illetve eltérést 5 pontban jellemzi: az első 3 jellemvonás a Lutherrel való egyezőséget emeli ki. Ennek értelmében Bullinger éppúgy hangsúlyozza, mint Luther (1) a megigazulás *forenzikus* jellegét. Ez azt jelenti, hogy a megigazulás olyan, mint egy jogi aktus: Isten mint bíró nem tulajdonítja az embernek a bűnt, hanem elengedi azt (mint bűnadósságot). Nem ítél, vádol, büntet, hanem megbocsát.¹⁹ Ez az igazság viszont (2) *idegen*,

¹⁸ Christoph STROHM: Frontstellungen, Entwicklungen, Eigenart der Rechtfertigungslehre bei Bullinger. 540–549.

¹⁹ Vö. ROHLS: *Theologie reformierten Bekenntnisschriften*. 143.

kívülről az embernek tulajdonított igazság. Nem az ember sajátja, hanem a Krisztusé – ebben részesül a hívő ember. Ennek alapján Isten igazzá minősíti az embert (*iustificatio*). Nyilván ez nem azt jelenti, hogy az ember csak parciálisan bűnös. Totálisan a bűn hatalmában van, ezért nem képes a maga számára igazságot szerezni, ezért van mindenestől rá-utalva Isten kívülről érkező, megigazító kegyelmére. (3) A *sola fide* elv Bullingernél a megigazulás tekintetében éppoly hangsúlyos, mint Luthernél vagy Melanchthonnál: egyedül a Jézus Krisztusban való hit által lesz valósággá az, hogy Krisztus igazsága az embernek tulajdoníttatik.

Sajátos viszont Bullingernél, hogy (4) a megigazulásról szóló tanítás páli tételét nem a páli életmű kontextusában szemléli, hanem a jánosi teológia fogalmaival és értelmezési sémáival magyarázza. Ezzel a megoldással még hatékonyabban kívánja érzékeltetni Krisztus jelenlétét a Lélek által. (5) Végül éppen a jánosi kategóriák bevezetése következtében érhető tetten a bullingeri megigazulásértelmezés sajátossága: Míg ugyanis Luther a hit lényegét az ígélet és az Isten aján-

Bullingernél
a keresztyén
ember élete és
erkölcsi döntései
szempontjából
is – akárcsak
a személyes
hit esetén – a
Szentírás a
zsinórmérték

déka kategóriákban írja le, Bullingernél sokkal hangsúlyosabb – épp a Jn 6 alapján (lelki evés) – Krisztus jelenléte a Szentlélek által, illetve Krisztus jelenlétében való részesedés, illetve Krisztussal való eggyé válás.

Előzetes következtetésként megállapítható, hogy Bullingernél a keresztyén ember élete és erkölcsi döntései szempontjából is – akárcsak a személyes hit esetén – a Szentírás a zsinórmérték, úgy, ahogyan Isten kijelentett akarátát az Ó- és Újszövetség kánoni iratai elénk tárják. Az Írás Isten Igéjéről tesz bizonyosságot, ennek az Igének megismerése és

megértése képezi a keresztyén hit és élet forrását. Ez a konzekvens *ige-* illetve *írászerűség* szükségszerű korrekciót jelent egy a protestantizmusban már Bullinger idején elterjedt, s azóta is időnként felmerülő törekvés számára, amely csak a szubjektív vallásos megtapasztalásban és spiritualításban

(értsd rajongásban) látja a keresztyén egzisztencia alapját, vagy pedig a megigazulástan helytelen érelemzésével egyfajta hamis passzivitáshoz, illetve quietizmushoz vezet (nem kell tenni semmit, nehogy az a megigazulást veszélyeztesse).

Bullinger munkássága arról tesz bizonyosságot, hogy a hit alapja és titka az értelem számára hozzáférhető, és a hitigazságok megismeréséhez az értelmet használni is kell. Ebben Isten Igéjének szabadító és életformáló ereje nyilvánul meg. Isten Igéjének hirdetése, vagyis az igehirdetés a Szentlélek hatalma alatt Isten szabadító beszéde lesz az ember számára, amely egyúttal vallási és erkölcsi döntések meghozatalához vezet. S mivel az Ő beszéde az Ő kegyelmét is hordozza, egyúttal el is kötelez egy olyan életforma mellett, amely megfelel ennek a kegyelemnek. Innen érhető meg Ernst Koch találó megállapítása a hitvallással kapcsolatban: a hívő ember erkölcsi megújulásának igénye a Második Helvét Hitvallás kitételeinek a *szíve*.²⁰

A Második Helvét Hitvallás a felsőbbésgről – a reformátori hitvallások és Bullinger egyházkormányzói szolgálatának összefüggésében

Amikor a reformátori hitvallások az államról értekeznek, nem egy meghatározott államformát tartanak szem előtt, ha-

²⁰ Ernst KOCH: Die Heilslehre der Confessio Helvetica Posterior. 285–287.

nem a világi felsőbbiségről vagy polgári hatóságról beszélnek. A hitvallások számára mellékes, hogy milyen legyen az állam formája: egyszerűen tudomásul veszik, hogy a keresztyének

A hitvallások
számára
mellékes,
hogy milyen
legyen az állam
formája

többféle kormányzati formában élnek, az adott ország sajátosságainak és hagyományainak megfelelően. Így a Skót Hitvallás birodalmakról, királyságokról, császárságról és fejedelemségekről, hercegségekről vagy szabad városok egyéb hatóságairól tud, amelyeket Isten egyaránt az emberek hasznára és jólétére rendelt.²¹

A Genfi Hitvallásban „*roys et princes*” és „*autres magistrats et supérieur*” kifejezésekkel találkozunk, a Gall Hitvallás királyságról (*Royaumes*) és köztársaságról (*Republiques*) beszél, a Belga Hitvallás szerint Isten „királyokat, fejedelmeket és világi hatalmat” és „egyfajta közigazgatást” rendelt (*Reges, Principes, et Magistratus constituissé*)²² az emberek kormányzására. De legyen szó az „*imperia*”, „*regna*”, „*dominatus*” vagy „*civitates*” megjelölésekről,²³ a felsőbbiség megítélésénél nem a forma sokfélesége játszik szerepet, s teológiailag egyik sem kiváltságosabb a másiknál.

A hitvallásokban tehát nem annyira a forma, hanem a *felsőbbség*, s az ezt képviselni hivatott *tisztség Isten általi rendelése* a lényeges: „Isten maga rendelt mindenféle hatóságot” – ahogyan az már a Második Helvét Hitvallásban olvasható (XXX.1.). „Isten az ő népe jólétét a hatóság által akarja munkálni”, s ezért „minden alattvalónak kötelessége elismerni a hatóságban Istennek ezt a jótéteményét” (XXX.4.). Hivatko-

²¹ Vö. *Skót Hitvallás*. 24. cikkely.

²² Wilhelm NIESEL: *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. 135. Vö. *Belga Hitvallás*. 36. cikkely.

²³ Jan ROHLS: *Theologie reformierter Bekennnisschriften*. 301.

zási alap ehhez a Róm 13,4 vagy a 1Pét 2,13kk. E hivatal viselői az Isten szolgálói, és – ahogy az a hitvallásban kifejezésre jut – az *első hely a világban* őket illeti meg (XXX.1.).

Mint ahogyan a Második Helvét Hitvallásban is kifejezésre jut, a világi felsőbbiség Isten által rendelt jellege és elsőbbsége nem volt a reformátori korban mindenki számára ennyire egyértelmű. A polemikus hangvétel elsősorban az újrakeresztelkedők ellen irányult, akik nemcsak elvitatták a világi felsőbbiség isteni rendeltetését, de vitatták, hogy a hatalom jogosan léphetne fel hatalmával, vagy hogy keresztyén ember betölthet ilyen tisztséget. („Elítéljük az anabaptistákat, akik tagadják, hogy a keresztyén ember közhivatalt viselhet, és tagadják azt is, hogy a hatóság bárkit jogosan kivégeztethet, háborút viselhet, vagy hogy a hatóság előtt esküt kellene tenni stb.” – XXX.3.).

A reformátori hitvallások egybehangzó módon tanítják – s ez alól a Második Helvét Hitvallás sem kivétel –, hogy a felsőbbiség mint tisztség Isten jó rendelése az ember számára, éppen ezért keresztyéneknek is meg kell engedni, hogy ezt a hivatalt betölthessék. De miben áll Istennek ez a jó rendelése, illetve mi a feladata a felsőbbiségnek? A hitvallásból megtudjuk, hogy a tisztségre az emberi nemzetség békessége és nyugalma érdekében van szükség. A (jog)*rend* és a *békesség*, a nyugalom s általában a közjó (*bonum publicum*) fenntartása bizonyos szabályok és törvények

Nem annyira a forma, hanem a felsőbbiség, s az ezt képviselni hivatott tisztség Isten általi rendelése a lényeges

A reformátori hitvallások egybehangzó módon tanítják, hogy a felsőbbiség mint tisztség Isten jó rendelése az ember számára, éppen ezért keresztyéneknek is meg kell engedni, hogy ezt a hivatalt betölthessék

megalkotását és betartását, illetve betartatását teszi szükségessé, s ehhez a felsőbbségnek joga van kényszerítő eszközök alkalmazására. A reformátori korban ez a kényszerítő eszköz a fegyver: „Vonja ki tehát ezt az Istentől kapott kardot minden gonosztevő, pártütő, rabló, gyilkos, jogtipró, istenkáromló, hamisan esküvő és mindazok ellen, akikre nézve Isten megparancsolta, hogy büntetéssel vagy épp halállal lakoljanak” (XXX.2.). A közjó és a közrend fenntartásába viszont beletartozik a *vallásról való gondoskodás* is, azaz a vallás tiszta gyakorlásának biztosítása, adott esetben – ha kell – az eretnekek megfékezése. A közjó fenntartásának szolgálatában a felsőbbség jog szerint alkalmazhatja a halálbüntetést, s ha más békés eszköz nem segít – mint végső eszköz, ultima ratio –, akkor háborút is indíthat Isten nevében (XXX.2.).

Az alattvalók kötelességeinek tekintetében a Második Helvét Hitvallás esetén is a szövetségteológia Kálvinnál és más reformátori hitvallásokban fellelhető toposzát találjuk. Ennek értelmében az alattvaló nem csupán passzív élvezője a hatóság által biztosított rendnek és békének. Azontúl, hogy a felsőbbségben Isten jótéteményét kell felismerniük, az alattvalók *tiszteljék és becsüljék a hatóságot, imádkozzanak érte*, s ha kell – illetve ha a felsőbbség háborút indítani kényszerül – akkor „életüket is áldozzák fel és vérüket is ontsák a közjóért és a hatóságért, mégpedig Isten nevében, készséggel, bátran és elszántan” (XXX.4.).

Amit a Második Helvét Hitvallás viszont nem tematizál – szemben a többi reformátori hitvallással – az az ellenállás kérdése. Ez a hitvallás is tud ugyan arról, hogy ha a hatóság ellenséges az egyházzal, akkor az sok zavart okozhat, ugyanakkor minden további lehetőség mérlegelése nélkül kategorikusan kijelenti: „Aki pedig ellene szegül a hatóságnak, Isten súlyos haragját hívja ki maga ellen” (XXX.4.).

Mi az oka ennek? Ennyire pozitívan változott volna időskorára Bullinger államképe a „Lucretia és Brutus” megírása óta, vagy ennyire óvakodott attól, hogy az újrakeresztelkedők felé tegyen gesztust? A westminsteri, a skót, a gall, de még a magyar hitvallás is tud arról, hogy a felsőbbbségnek való engedelmesség kötelessége addig tart, amíg a felsőbbbség az Isten törvénye ellen nem cselekszik, és „amennyiben a fejedelmek és uralkodók a maguk hivatalát híven és éberen gyakorolják”²⁴. Ez azt jelenti, hogy a felsőbbbségnek a keresztyén hívő ember nem köteles engedelmeskedni, ha annak rendelkezései ellentétben állnak az Isten parancsolataival és a természet törvényével.²⁵ Egy ilyen hatalom zsarnoki hatalom (*tyranus*) – ilyen esetben a hívő ember számára – kivételes módon ugyan, de – az ellenállás megengedett. Nyilván itt is különbség van a passzív engedetlenség (*non parere*) és az aktív ellenállás (*resistere*) között: az első, a civil engedetlenség az egyes ember számára adott, az utóbbi, az aktív ellenállás elvezethet az ellenállás jogától az ellenállás kötelezettségéig, a hatalom akár fegyveres megdöntéséig, de ez már nem az egyén lehetősége vagy kiváltsága, hanem egy-egy intézmény, egy magisztrátus vagy a polgárok valamilyen szerveződése számára fenntartott lehetőség.²⁶ Ugyanakkor a hitvallás megállapításait összevetve Bullinger egyéb műveivel az is nyilvánvalóvá válik, hogy itt nem radikális fordulatról van szó (az aktív ellenállástól a kritikátlan engedelmességig),

A felsőbbbségnek való engedelmesség kötelessége addig tart, amíg a felsőbbbség az Isten törvénye ellen nem cselekszik

²⁴ Skót Hitvallás. 50.

²⁵ Paul JACOBS: *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung*. 137; ROHLS: *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*. 305.

²⁶ ROHLS: *i. m.* 305.

hanem árnyalt megfogalmazásról és szituációfüggő értékítéletéről. Ezért nem meglepő, hogy Bullinger azt is megengedi

„Nem mindig érdemel dicséretet minden engedelmesség”, és „egyáltalán nem vétkeznek azok, akik a gonosz vezetőknek szemére hányják bűneiket, ostobaságukat [...], fényűzésüket, az igazság elhanyagolását és a törvények megvetését”

magának, hogy adott esetben kijelentse: „nem mindig érdemel dicséretet minden engedelmesség”, és „egyáltalán nem vétkeznek azok, akik a gonosz vezetőknek szemére hányják bűneiket, ostobaságukat [...], fényűzésüket, az igazság elhanyagolását és a törvények megvetését.”²⁷

A látszólagos ellentmondás az ifjú Bullinger és a későbbi zürichi lelkész-egyházkormányzó között tehát értelmezhető. A „Lucretia és Brutus” darabban az üzenet elsősorban nem a zsarnoki hatalom

elűzése volt, hanem a reformátori döntésekkel és a Zwingli által megteremtett keresztyén állam(egyház)vezetéssel szembeni restaurációs törekvések felszámolásának, az oligarchák ármánykodásával való leszámolásnak igazolása. Tény viszont, hogy a történelmi fejlemények hatást gyakorolhattak Bullinger politikai nézeteire, s nem zárható ki, hogy elmélyült igehirdetői, írásmagyarázati munkája és lelkipásztori tapasztalata, illetve a reformáció ügyének svájci-kantonális és európai alakulása, valamint ennek nyomon követése²⁸ árnyaltabbá és

²⁷ Idézi Tökés: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*, II. kötet. 224.

²⁸ Meglepő, de Bullinger irodalmi hagyatéka – közte széleskörű levelezése – sokkal terjedelmesebb, mint Kálviné. Míg Kálvinnak kb. 3.500, Luthernek 4.300, addig Bullingernek – a kutatás jelenlegi állása szerint – több mint 12.000 levelet tulajdonítanak. Ezenkívül teljes teológiai munkásságának elterjedtsége, fordításai és kiadásai – már életében – sokkal nagyobb hatást mutatnak, mint azt korábban sejteni lehetett volna. A helvét irányú reformáció elterjedésében és konszolidálásában valóban európai „szakte-

megfontoltabbá tették ez irányú gondolkodását. Az 1531-es kappeli csata, illetve vereség fordulatot hozott a német-svájci reformáció Zwingli által korábban megcélozott politikálódásában. Bullinger mérsékeltebb, óvatosabb utat választott elődjénél, pragmatikus módon próbálta stabilizálni az állam és egyház együttműködését, ahol természetesen az állam maradt a domináns. Teológusok és lelkészek közvetlenül nem avatkozhattak bele politikai döntésekbe, de a prédikációkban nem kerülhették meg – éppen az egyház őrállói-prófétai tisztsége alapján – a közösségi élet alapvető kérdéseit, sőt a lelkészeknek joga és kötelessége volt a városi tanácsnak jelezni a város életében tapasztalt erkölcsi visszasságokat, s azt is, ha mint lelkészek valamely politikai döntéssel nem értettek egyet.²⁹

A lelkészeknek joga és kötelessége volt jelezni a város életében tapasztalt erkölcsi visszasságokat, s azt is, ha valamely politikai döntéssel nem értettek egyet

Az Ige hirdetésének szabadsága tekintetében Bullinger nem ismert kompromisszumot: jóllehet a prédikációtól és a lelkésztől elsősorban a Szentírás magyarázatát várta, a városi tanács kezdeti követelését – nevezetesen, hogy a lelkészek tartózkodjanak politikai jellegű állásfoglalásoktól – az Ige szabadságának megsértéseként értelmezte. A prédikátor felelőssége a közösség együttéléséért – szerinte – nem merülhet ki abban, hogy beavatkozik a városi tanács kompetenciájába (ez jogos), viszont a közéletet érintő állásfoglalása az igehirdetés felelősségétől és az Igére való figyeléstől függ.³⁰

kintélynek” számított. Ld. ehhez Fritz BÜSSER: Heinrich Bullinger und die Zürcher Reformation. 170–181; Wolf-Dieter HAUSCHILD: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 2. 194–195.

²⁹ Emidio CAMPI: Heinrich Bullinger als Theologe. 429.

³⁰ Ld. Heinrich BULLINGER: *Die Reformationsgeschichte* (1840). 1984.

A háború kirobbantásáért és a vesztes kappeli csatáért a városi tanács elsősorban az egyházat és a lelkészeket tette felelőssé, ezért kontroll alatt kívánta tartani a lelkészeket, s előírta, hogy politikai kérdésektől tartózkodjanak. Ebben a helyzetben vette át az egyház vezetését Bullinger, s fellépésével, valamint kiváló érveléssel elérte, hogy mindkét tanács elfogadta Bullingernek azt a meglátását, illetve követelését, hogy az igehirdetés és a prófétai tiszt szabadsága a városnak is érdeke.³¹ Ezzel sikerült nemcsak Zwingli koránál harmonikusabb kapcsolatot kialakítani a város és az egyház között, hanem – Emidio Campi kutatásai szerint – sikerült elhárítani a kettős veszélyt: egyrészt az egyház állam feletti teokratikus uralmát, másfelől az állam egyház feletti gyámkodását.³²

Egyházi kérdésekben (tan és élet tekintetében is) a városi tanács maradt a legfőbb döntéshozó szerv, de a lelkészek bevonása mellett. Az egyházfegyelmet és bíraskodást Bullinger teljesen a városi tanács hatáskörébe utalta, mint amely a keresztyén városállamban az általános rendfenntartás része kell hogy legyen – nem úgy, mint Kálvinnál, aki e jog gyakorlását lelki-fegyelmelési ügyként az úrvacsorával összefüggésben kívánta volna saját gyülekezeti grémium számára fenntartani.

Egy a városállamtól független egyházi szervezet létrehozása Zürichben nem jött számításba. A zsinat, amely először 1528-ban gyűlt össze, nem törvényhozó, csupán tanácskozó testületként működött, eskü által elkötelezte a lelkészeket az írásszerű igehirdetés mellett, felügyelte a gyülekezetek vizitációjának gyakorlatát, s rendszeresen üléselő testületként legfeljebb véleményt nyilvánított egyházi-teológiai kérdésekben. Bullinger úgy tekintette a zsinatot, amely az ő idején

³¹ BULLINGER: *i. m.* 284–291.322–329.

³² CAMPI: Heinrich Bullinger als Theologe. 427; E. CAMPI: Bullingers Rechts- und Staatsdenken. 116–126. Vö. Andreas MÜHLING: Heinrich Bullinger als Kirchenpolitiker. 241–244.

évente kétszer ülésezett, s amely a lelkészek mellett a kis- és nagytanács tagjaiból és teológiai professzorokból állt, mint amely által lelkészek és világiak együtt gyakorolhatják közös felelősségüket az egyház vezetésében. A házassági perekben illetékes bíróság (1525) állami szerv maradt, s illetékessége fokozatosan kiterjesztésre került minden más erkölcsi és fegyelmezési ügyre is.³³

A zsinat élén Bullinger együtt elnökölt a városi tanácsossal, s mint az oktatásügy vezetője szorgalmazta a latin iskola és a *Prophezei* humanista igényeknek megfelelő kiépítését, fejlesztését, hogy azok a város határian túl is ismertek és vonzóak legyenek. A katolikusakkal szembeni polémiában, valamint az újrakeresztelkedők mozgalmának legyűrésében továbbra is igényelte a város politikai tekintélyét és hatalmát.³⁴

A hitvallás korának társadalom- és vilásképe

Más reformátori hitvallásokkal megegyező módon a Második Helvét Hitvallás is olyan társadalom- és világlátásról tanúskodik, amely szerint az Isten által rendelt politikai hatalomnak kötelessége nemcsak a törvény második, hanem annak első táblája felett is felügyeletet gyakorolni. Vagyis a hatalom kényszerítő eszközével, a karddal köteles nemcsak a hétköznapi világában és a polgárok együttélésének szintjén a békés együttélést biztosítani (pl. a biztonságos életvitel, a házasság, a vagyon, a jogrend tekintetében), hanem azokat is köteles megfegyelmezni s ha kell, megbüntetni, akik az Isten helyes tisztelete ellen vétkeznek. Az emberi együttélés jó rendjéhez, a közjóhoz – a hitvallás szóhasználatával

³³ Ld. HAUSCHILD: *i. m.* 192; CAMPI: Heinrich Bullinger als Theologe, 428.

³⁴ Ld. HAUSCHILD: *i. m.* 195.

a békéhez és a köznyugalomhoz – a helyes istentisztelet is hozzátartozik. A béke és a rend fenntartása, valamint az Isten tisztelétének tisztasága a legszorosabban tartozik össze.

Az emberi együttélés jó rendjéhez, a közjóhoz a helyes istentisztelet is hozzátartozik

Ennek alapján nem meglepő, hogy a Második Helvét Hitvallás XXX. részének legterjedelmesebb szakasza (a 2. pont) ennek szentel figyelmet. A hit tisztaságáról, illetve a helyes istentiszteletről leginkább akkor tud gondoskodni a hatóság, ha maga is „igazán istenfélő és vallásos, ha tudni-

illik az Úr népe fölött uralkodó szent királyok és fejedelmek példájára, az igazság hirdetését és a tiszta hitet előmozdítja, mindenféle hazugságot, babonát, hitetlenséget és bálványimádást kiirt, és Isten egyházát megvédi” (XXX.2.).

A közjó fenntartásának eszköze tehát a helyes istentisztelet. A felügyelet jogának ilyen kiterjesztése kötelességévé teszi a felsőbbségnek, hogy hathatósan lépjen fel az eretnekekkel szemben. Az igény, hogy a hatóság az „Istentől kapott kardot” ne csak a rabló, gyilkos, hazug és jogtipró, hanem a káromló és hamisan esküvő elemekkel szemben is emelje fel, kiegészül azzal az elvárással, hogy a „javíthatatlan eretnekeket is fékezze meg [...], amiért szüntelenül káromolják Isten felségét, és háborgatják, sőt, tönkreteszik Isten egyházát” (XXX.2.).

Általában a kálvini egyházi rendtartásokban az egyháznak lehetősége van az eretnekek ellen fellépni, saját belső egyházi jogrendje és orgánumai által a tévtanítást helyreigazítani, valamint az eretnekeket a hívők közösségéből kizárni vagy kiátkozni. De az „*excommunicatio maior*” a legtöbb, amit az egyház tehet. A világi felsőbbség által gyakorolt szankció viszont nem egyházi, hanem világi büntetés – a törvény első táblája felett való felügyeletei jog alapján. Az egyházfegyelem és a polgári joggyakorlat elválasztása, az egyház és állam kom-

petenciáinak megkülönböztetése (a két kard, illetve két birodalom elve alapján) ebben a korban még nem jelenti azt, hogy az államnak le kellett volna mondania arról, hogy akár kényszerítő eszközökkel is gyakorolja az első tábla és a helyes istentisztelet feletti felügyelet jogát. Az Isten helyes ismeretéről és igaz tiszteletéről való gondoskodás (*cura utriusque tabulae Decalogi*) kötelezettsége – éppen az Isten által rendelt kettős (egyházi és világi) kormányzás és a politikai tisztség isteni rendeltetése alapján – magába foglalja az államnak azt a jogát és köteletségét, hogy a törvény mindkét táblája elleni vétéseket megbüntesse, és ne tolerálja a hamis vallást. Igaz, ennek megértéséhez azt is tudnunk kell, hogy ebben az időben sem a reformátorok, sem pedig a reformátori hitvallások – a későbbi teológiatörténeti vélekedéssel ellentétben – nem látnak ellentmondást a tízparancsolat és a természeti törvény (*lex naturae*),³⁵ azaz a minden emberre és népre kötelező törvény között, a felsőbbtség pedig maga is keresztyén és istenfélő.

Az egyház és állam kompetenciáinak megkülönböztetése ebben a korban még nem jelenti azt, hogy az államnak le kellett volna mondania arról, hogy akár kényszerítő eszközökkel is gyakorolja a helyes istentisztelet feletti felügyelet jogát

³⁵ A természeti törvény, illetve a természetjog érvényességét – úgy, ahogyan a szeretet kettős parancsában és a dekalógusban fellelhető – maga Luther is vallja, s az szerinte minden ember számára felismerhető és követhető. Ld. LUTHER Martin: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523). 271–274. Kálvin számára a természeti törvény azt jelenti, hogy a nem keresztyén emberek világi dolgokban és az életvezetés kérdésében „nem teljesen vakok”, és a polgári felismerhető és követhető rendjének tekintetében „nem hunyt ki teljesen az emberi ész világossága”. Ld. KÁLVIN János: *A keresztyén vallás rendszere* (1959), I. kötet. 203–210. A törvény és a természetjog reformátori teológiában való újragondolásához és relevanciájához ld. részletesebben FAZAKAS Sándor: A protestáns etika feladata. 23–26.

A törvény első táblája feletti állami felügyelet tehát természetesen hoz magával egyfajta – ma fogalmainkkal élve – vallási intoleranciát. A felsőbbség első tábla feletti

A törvény
első táblája
feletti állami
felügyelet tehát
természetesen
hoz magával
egyfajta vallási
intoleranciát

felügyeleti joga még nem jelentette a tanítás és írásértelmezés dogmatikai kérdéseibe vagy az igehirdetés tartalmába való beavatkozás jogát³⁶ – de vallás tekintetében bármilyen elhajlás iránt mégsem lehetett közömbös vagy semleges, mint ahogyan az az újrakeresztelkedők esetében is nyilvánvalóvá lett, mert az ilyen elhajlás átrendezte a politikai és szociális viszonyokat az

adott közösségen belül, így megbontotta a közrendet és a békét.³⁷ Az újrakeresztelkedők ugyanis elvitatták a kardviselés jogát a világi felsőbbségtől, hiszen – értelmezésük szerint, a Mt 26,52 alapján – Jézus azt egyszer s mindenkorra megszüntette. Ha a hatalom keresztyénként kívánja definiálni magát, akkor ez – szerintük – összeegyeztethetetlen a fegyver alkalmazásával, s ez a pacifizmus nem engedte meg, hogy a hívó ember az állam polgáraként a felsőbbség rendelkezésére álljon, és hadba vonuljon, ha az háborút indít. Az őskeresztyén vagyonközösség eszméjét pedig saját közösségükben

³⁶ Zwingli hajlott arra, hogy az egyház életének rendjét, sőt a prédikációt, az istentisztelet helyes gyakorlását stb. is az állam felügyelje. Viszont Kálvin fokozottabb érzékenységgel látta át, hogy az államhatalom adott esetben kísértést érez arra, hogy a lelkészeket és az egész egyházat saját érdekeinek szolgálatába állítsa. Bullinger pedig a prófétai tisztségben látta ennek a kísértésnek hathatós ellenszerét. Ld. Eberhard BUSCH: *Reformiert. Profil einer Konfession*. 210.

³⁷ Vö. „Ezért elítéljük az anabaptistákat és megvetjük a többi lázadót és általában mindazokat, akik elutasítják a Fejedelemséget és a világi hatalmat, kiforgatják az igazságot, vagyonközösséget vezetnek be, és feldúlják a rendet, amelyet Isten szabott meg az emberek között.” *Belga Hitvallás* (36. cikkely), 55.

kötelező érvényűvé tették, relativizálva ezzel koruk érvényes vagyoni jogi rendelkezéseit. Nyilvánvaló, hogy ezzel a vallási indíttatású morális igényükkel a status quo érvényét vonták kétségbe s a szociális és politikai viszonyok radikális átstrukturálását feszegették, amelyet sem a felsőbbtség, sem pedig a felsőbbtség védelmét igénybe venni kívánó egyház tolerálni nem volt hajlandó.³⁸

Következtetések

Annak eldöntéséhez, hogy Bullinger nézetei az egyház és az állam kapcsolatának tekintetében mennyiben érvényesíthetők napjaink társadalmi-politikai valóságában, vagy mennyire korhoz kötöttek, mindig elmélyült elemzésre és értékelésre van szükség. Láthattuk, hogy a kérdés megítélése még Bullinger teológiai életművén belül is mutat változásokat annak függvényében, hogy miként változott saját korának társadalmi-politikai helyzete, és hogy erre tekintettel miként ke-reste Isten akaratának érvényességét. Semmiképpen nem lenne helyénvaló az egyház és az állam kapcsolatának mai tapasztalatait visszavetíteni vagy akár visszavezetni a 16. századi zürichi viszonyokra, vagy fordítva, a mai kapcsolat és együttműködés igazolásához a múltból átemelni korabeli strukturális megoldásokat. A közel 500 évvel ezelőtti társadalmi-politikai rendszer vonatkozó elemeit nem

Semmiképp nem helyénvaló az egyház és az állam kapcsolatának mai tapasztalatait visszavetíteni a 16. századi zürichi viszonyokra, vagy a mai kapcsolat és együttműködés igazolásához a múltból átemelni korabeli strukturális megoldásokat

³⁸ Jan ROHLS: *Geschichte der Ethik*. 276–277.

lehet minden további nélkül kiterjeszteni a jelenre vagy számon kérni a mai politikai valóságon. Ennek értelmében nem azáltal szerzünk nagyobb érvényt Bullinger teológiai-etikai örökségé-

Nem a nagyobb lojalitás vagy a mérsékeltebb kritika lehetne a Második Helvét Hitvallás politikai etikájának hozadéka, hanem a konkrét helyzet elemzésének igénye

nek, ha nagyobb befolyást engedünk az államnak és a politikának az egyház belső élete felett, veszélyeztetve a már kialakult belső autonómia és önkormányzatiság értékeit. Nem a nagyobb lojalitás vagy a mérsékeltebb kritika lehetne a Második Helvét Hitvallás politikai etikájának hozadéka, hanem a konkrét helyzet elemzésének és a Kijelentésből felismert normatív igazságok megtalálásának igénye, s azok egymásra vonatkozta-

tása. Egyébként további elemzést igényelnek azok a – reformáció 500 éves jubileumának előestéjén megfogalmazott – kritikai, de tudományos igénnyel megfogalmazott fenntartások is,³⁹ amelyek szerint a reformáció a kelleténél nagyobb tekintélyelvűséget és felsőbbiségtiszteletet munkált az európai társadalmakban, valamint politikai etikájában több volt az „igen”, mint a „nem”, a helyeslés, mint a konstruktív kritika a mindenkori állami berendezkedésekkel szemben.⁴⁰

Viszont maradandó értéke Bullinger törekvésének és politikai, illetve teológiai felfogásának, hogy megfogalmazza: emberi jogrend és kormányzói tisztség nem igényelhet abszolút tekintélyt önmagának. Mindkettő formája – a jogrendé

³⁹ Ld. Brad S. GREGORY: *The unintended reformation: how a religious revolution secularized society*. 144–161. Vö. Christoph STROHM: *Der Streit um die Bedeutung der Reformation*. 15–30.

⁴⁰ Vö. Rudolf von SINNER: *Öffentliche Theologie: Neue Ansätze in globaler Perspektive*. 324–340; Richard ZIEGERT: *Zivilreligion: der protestantische Verrat an Luther*. 83–97.

(*iustitia civilis*) és a tisztségé (*a politikai mandátum*) – változhat az időben, sőt változtatni is kell rajta, keresve a több igazság és igazságosság érvényesülését a társadalmi együttélés terén. S bár az ellenállás kérdése, illetve a hatalom legitimitásának kérdése nem kerül direkt módon kifejtésre a Második Helvét Hitvallásban, implicit módon viszont ott van a sorok között: ha az állam ellenfele az egyháznak, akkor ebből sok akadály és zavar keletkezik, nyilván kárvallottja ennek nemcsak az egyház, hanem a közösség jóléte, amelynek munkálására mindkettő – úgy az egyház, mint az állam – hivatott. Lehet, hogy a hitvallás ilyen tekintetben némelyekben hiányérzetet kelt! Nem azért, mert valamilyen forradalmi biztatást várna tőle az olvasó, még csak nem is azért, hogy legitimálja a reformátori egyházak történetében – így a magyar református egyház történetében is – oly gyakran előforduló fegyveres szabadságharc és a vallásszabadságért való küzdelem létjogosultságát. Egyszerűen azért, mert a reformátori hitvallásokat összevetve tanulságként levonható a következő: az Isten által jónak gondolt világi felsőbbtség legitimitását nem az adja meg, hogy a hivatalt viselő személy vagy személyek köre hívő keresztyén, hogy annak vallja magát vagy sem. Még az istentelennek vélt felsőbbséggel szemben is elvárás a kötelességteljesítés és az engedelmesség. A hatalom legitimitása nem attól függ, hogy az állam mennyire

Maradandó értéke Bullinger teológiai felfogásának: emberi jogrend és kormányzói tisztség nem igényelhet abszolút tekintélyt önmagának

A hatalom legitimitása nem attól függ, hogy az állam mennyire barátja az egyháznak, hanem attól, hogy az állam intézkedései és törvényei mennyiben felelnek meg az Isten törvényének, illetve a humánus követelményeinek

barátja az egyháznak, vagy hogy mennyire definiálja magát keresztyénként, hanem attól, hogy az állam intézkedései és törvényei mennyiben felelnek meg az Isten törvényének, illetve a humánus követelményeinek, és nem kényszerítik-e az állam polgárait arra, hogy szembeszegüljenek Isten törvényével és az emberségesség erkölcsi követelményével.

Továbbá maradandó értéke Bullinger egyházpolitikájának, hogy a végsőkig ragaszkodott – teológiai megfontolásból – az *igehirdetés és az egyház örállói-prófétai tisztének szabadságához*, fenntartva azt az igényt, hogy az egyház véleményt formálhasson a közélet kérdéseiről. Ehhez viszont el-

Nem lenne helyes
viszont nem
tudomást venni a
társadalom belső
differenciáltságáról,
a társadalmi
intézmények
és funkcionális
alrendszerek
önállóságáról és
értékéről

engedhetetlen – s ezt Bullinger személyes példája is bizonyítja –, hogy a lelkész, illetve az egyház elemezze korának társadalmi és politikai, gazdasági és szociális összefüggéseit, informálva legyen a politikai döntések motivációiról és a várható fejleményekről, ugyanakkor mérlegelje az egyház lehetséges cselekvési opcióit is a konkrét helyzetekre tekintettel, a következményekkel is számolva.

Nem időszerű viszont – s már az idősödő Bullinger esetében sem volt az, tekintettel a korabeli társadalom fejlődésének irányára – nem tudomást venni a társadalom belső differenciáltságáról, a társadalmi intézmények és funkcionális alrendszerek önállóságáról és értékéről, azt gondolva, hogy ezek értéke csak a vallás, közelebbről a keresztyénség által adható meg.⁴¹

A vallásháborúk, a jobb- és baloldali diktatúrák megtapasztalása után, illetve az állam és egyház elválasztásának

⁴¹ Vö. MÜHLING: Heinirch Bullinger als Kirchenpolitiker. 244–249.

újkori, társadalomszerveződési elvének deklarálása után ma már nem lehet annyira indifferens az állam formája, mint volt a reformátori korban. A diktatúrák ugyanis bejelentették totális igényüket az ember felett – a belső ember felett is. Céljuk nem volt más, mint az emberi természet megváltoztatása. Így módon az állam a vallás helyére lépett

– pontosabban a világnézeti állam azt a funkciót kívánta betölteni a társadalomban, amely a vallásközösségek, közelebbről az egyházak feladata lett volna: az emberi egzisztencia kérdéseinek szembesítése az isteni igazsá-

Ma már nem lehet annyira indifferens az állam formája, mint volt a reformátori korban

gosság mértékével. De a világnézeti semleges állam eszméje sem hozott jobb megoldást: ott, ahol ennek megvalósítása szelidebb vagy erőszakosabb módon megtörtént, a laicizmus lett a szinte kötelező államvallás, amely már nem állt meg a semlegesség elvének érvényesítésénél, hanem minden értéket és minden érzést profanizálni akart. Nem véletlen, hogy ennek ellenhatásaként új jelenséggel szembesülünk: ez a *civil vallás* igénye.⁴²

Az állam, közelebből a demokratikus jogállam ma már más-képp értelmezi önmagát, mint a reformáció századában: legitimitását nem az isteni rendeltetésében látja, hanem a népszuverenitás és a hatalommegosztás elvén alapuló szabad, demokratikus választások által elnyert felhatalmazásban. Világnézeti tekintetben nem keresztyénnek, még kevésbé konfesszionálisnak, hanem semlegesnek deklarálja magát – még ha a tisztségviselői egyénileg valamely egyház vagy vallásfelekezet tagjai is. A közhatalom gyakorlásában nem a hatalom birtokosának, illetve

⁴² A civil vallás természetének és funkciójának kifejtésére e keretek között nem kerülhet sor. Ld. erről részletesebben FAZAKAS Sándor: Funktion der Moral für kollektive Identitäten: Eine Verhältnisbestimmung von Zivilreligion und Kirche in Ungarn. 48–57.

a tisztségviselőnek a vallásos identitása az irányadó – legalábbis az általános elvárás szintjén nem. Mégsem tekinthetünk el tőle az igénytől, hogy a hatalom képviselőjének – a politikai

Minden időben kísértés volt, és ma is az lehet, ha a magát keresztyéninek valló felsőbbség arra törekszik, hogy lelkészeket, illetve az egyházat saját politikai céljaira használja

mandátum és a felhatalmazás alapján – kötelessége érvényt szerezni a vallás szabad gyakorlásának és a lelkiismereti szabadság érvényesülésének. Ezen túlmenően kötelessége a destruktív, a közösségi életet és az egyén személyes integritását veszélyeztető vallási megnyilvánulásokkal szemben a törvény szigorával fellépnie.

Minden időben kísértés volt, és ma is az lehet, ha a magát keresztyéninek valló felsőbbség arra törekszik, hogy lelkészeket, illetve az egyházat saját politikai céljaira használja.⁴³ A modern társadalom és a civil vallás jelensége természetesen hozza magával ezt a kísértést. Ugyanis a vallási legitimációs alap nélkül maradt, semlegesnek deklarált állam és politika a vallásközösségek sorában keres magának szövetségest – hacsak nem a teljes laicitásra esküszik –, hogy számolhasson a tömegek lojalitásával és engedelmességével, és befolyást nyerjen a véleményformáló eszközök és intézmények (pl. iskolaügy, média stb.) felett.⁴⁴ De a történelmi példák megmutatták: amelyik állam lelki és vallási tartal-

⁴³ Pl. a református Bern a 16. században azt követelte lelkészeitől, hogy a hivatali esküben előbb az állam érdekeinek és javának, s csak utána legyenek Isten Igéjének elkötelezett szolgái. Az ilyen elvárással szemben ellen-szerként Bullinger a *prófétai tisztség* komolyan vételét ajánlja. Vö. BUSCH: Reformiert. 209–210; MÜHLING: Heinirch Bullinger als Kirchenpolitiker. 244–249.

⁴⁴ Ld. Sándor FAZAKAS: Funktion der Moral für kollektive Identitäten. 52. Vö. Eilert HERMS: Das Konzept »Zivilreligion« aus systematisch-theologischer Sicht. 93–94.

makba akar beavatkozni, ideológiai vagy totális állam lesz. Ezzel szemben az állam igényelheti és igénybe is veheti a korrektív tényezőket és a konstruktív kritikát – akár az egyház és a teológia részéről is –, hogy tudatosítsa saját határait és feladatait. Az államnak tehát érdeke, hogy megmaradjon az egyház, illetve az igehirdetés és az egyház őrállói tisztségének szabadsága – az egyház ugyanis abban segítheti az államot, hogy az *igaz* állam, azaz rendeltetésének megfelelő állam maradjon.

Az egyház pedig lelki erőtlenségének és társadalmi tévesztésének problémáját s ezek megoldását nem várhatja külső körülményektől, főleg nem a politikai hatalom eszközeinek igénybevételétől. Karl Barth ide vonatkozó gondolatai alapján elmondható (szavaival élve, szabadon): az egyházban a lelki fásultságon és romlottságon csak lelki módon, s nem politikai hatalmi eszközökkel lehet úrrá lenni. Ha ezt az egyház nem ismeri fel, ki tudja, melyik napon milyen reformációt mely politikai hatalom erőltet majd rá?⁴⁵ A reformáció jubileumi évében nem árt tehát tudatosítani – szemben a régi és újkeletű, történelmietlen mítoszokképzések tendenciájával –, hogy

Amelyik állam lelki és vallási tartalmakba akar beavatkozni, ideológiai vagy totális állam lesz. Ezzel szemben az állam igényelheti és igénybe is veheti a korrektív tényezőket és a konstruktív kritikát, hogy tudatosítsa saját határait és feladatait

Az egyház pedig lelki erőtlenségének és társadalmi tévesztésének problémáját nem várhatja külső körülményektől, főleg nem a politikai hatalom eszközeinek igénybevételétől

⁴⁵ Vö. Karl BARTH: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischen Lehre*. 210.

a reformáció elsősorban a közvetlen és személyes istenkapcsolat megtalálásának, megújításának és megtapasztalásának igényét s az ezért való küzdelmet jelentette, s ezt követően gyakorolható hatást az egyház intézményes-szervezeti formájára, a társadalom jogi, gazdasági és politikai berendezkedésére. Így az Isten Igéjére és a reformátori-teológiai igazságokra való figyelés, illetve az igehirdetés szabadsága, valamint a lelki eszmélkedés, s ezek konzekvenciáinak mérlegelése jelenheti a reformátori örökségnek 500 év vagy 450 év utáni méltó felvállalását, s ebben a Második Helvét Hitvallás továbbra is vezérlő kalauzunk lehet.

Közösséggé formálódás a *reformatio vitae* jegyében

Johannes Althusius református politikaelméletének aktualitása és innovatív ereje

Ebben a tanulmányban egy olyan református jogtudós életművének és politikai elméletének rövid bemutatására kerül sor, akinek alakja méltatlanul szorult háttérbe a reformáció első és második nemzedékének, valamint az újkori politikatudomány képviselőinek ismert nevei mögött. Pedig *Johannes Althusius* a maga korában kiváló jogtudósként, a herborni egyetem¹ professzoraként és egy időben rektoraként, majd tekintélyes tudós városvezetőként nemcsak az ún. „második reformáció”² egyik emblematikus egyéniségeként gyakorolt hatást a kálvini protestantizmus megerősödésére a Német Birodalomban és Európában, hanem nemzetközi szaktekintélyként³ is ismert volt. Jelentősége viszont nem egy-

¹ A herborni egyetem (Hohe Schule zu Herborn) jelentőségéhez, a magyar peregrináció történetében játszott szerepéhez, valamint annak irodalomtörténeti vonatkozásaihoz ld. IMRE Mihály: Herborni kutatások az Alte Bibliothek állományában. 189–202, valamint Uő.: *Utak Herborn és Nápoly között. Tanulmányok a 16–18. századi protestantizmus irodalmáról.* 167–205.

² Heinz SCHILLING: Die Zweite Reformation als Kategorie der Geschichtswissenschaft. 387–437. A kálvinizmus európai térnyeréséhez és megerősödéséhez ld. még H. SCHILLING: Calvin und Calvinismus in europäisch-geschichtlicher Perspektive. 1–23.

³ Magyar nyelvterületen inkább a művelődéstörténet és a politikatudomány terén találkozunk az Althusiusra való hivatkozással. Így az iskola intézményének az állami és egyházi életben betöltött szerepe, a közvetlen demokrácia és a politikai ellenállás kérdése, a más hitűek iránti tolerancia határai tekintetében találunk utalásokat Althusius *Politikájára* és 1602-es herborni rektori beszédére (mindkét forrásra később lesz hivatkozás). Bán Imre egyenesen Apáczai Enciklopédiájának egyik forrásaként tarja számon a német jogtudós fő művét, a *Politikát*, elsősorban a kormányzati formák

szerűen abban áll, hogy Althusius a maga korában az államközi szövetségek vagy határokat átvelő politikai rendszerek számára kívánt volna modellt felvázolni református teológiai alapon – erre nem is igen lett volna lehetősége. Ugyanis ekkor még a vallási tekintetben homogén területek kialakítása és biztosítása volt a társadalomszerveződés eszményi formája. E politikai gyakorlattól ő sem kívánta függetleníteni magát. Viszont a herborni professzor, majd emdeni városvezető fordított utat jár be: a nagyobb egységtől halad a kisebb felé, a *respublica* és a *civitas* szintjeitől a közösségi együttélés helyi feltételeinek tisztázása felé – hogy majd innen kiindulva és a közösségi együttélés fokozatos testületei felé visszafordulva vonjon le megalapozó következtetéseket a társadalmi élet formálására nézve. Ezért is lehet tanulságos és inspiráló az ő életműve az egyházi élet és a civil társadalom önszerveződésére vonatkozóan.

Althusius életútja és gondolkodását formáló tapasztalatok

Johannes Althusius (eredeti nevén Johann Althaus) életének részleteiről, főleg gyermek- és ifjúkoráról aránylag kevés adat áll rendelkezésre.⁴ Althusius a nassai Diedenshausenben

és a politikaelmélet kérdéseinek ismertetésénél, többször megállapítja, hogy Apáczai sűrűn forgathatta Althusius politikaelméletét. Ld. BÀN Imre: Apáczai Csere János Magyar Enciklopédiája. 146–166; POSTA Anna: Alistáli Farkas Jakab 1592-es respondensi felelete. 21–50. Politikatudományi szempontból a korlátozott hatalom ellenőrzésének kérdéséhez ld. HAMZA Gábor: A közvetlen demokrácia előzményei Európában. 1383; ROGER TESZELSZKY: Üzenet utazótáskában. Diplomáciai kapcsolatok Németalföld és Magyarország között a Bocskai-felkelés alatt. 121.

⁴ E helyen csak azokra az életrajzi aspektusokra szorítkozom, amelyek a későbbi rendszeralkotó teoretikus elméleti munkáját meghatározták. Az életrajz összeállításánál a következő forrásmunkákra támaszkodom: Johannes ALTHUSIUS: *Politik*. Übersetzt von Heinrich Janssen. 2003 (hivatkozása a következőkben ALTHUSIUS/JANSSEN: *Politik*); OTTO VON GIERKE: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich*

született, Nassau és Wittgenstein tartományok határterületén, valószínűleg 1557-ben, más források szerint 1563-ban. Első meghatározó tanára Casparus Olevianus volt, a neves református heidelbergi professzor és a kálvini *szövetségteológia* jeles képviselője, aki – mint köztudott – egy ideig szoros kapcsolatban állt Kálvinnal, és nagy hatást gyakorolt a református iskolaeszmény és egyházszerkezet kialakulására, nemcsak néhány német tartományon belül, hanem a korabeli kálvinizmus egész területén. Olevianus 1577-ben a pfalzi vallási-konfesszionális változások miatt kénytelen volt feladni heidelbergi katedráját, és a wittgensteini tartománygrófnál talál menedéket, aki rábízta a berleburgi latin iskola vezetését, ahol ekkor Althusius tanára is lesz. Később Olevianus lesz az 1584-ben újonnan alakuló herborni egyetem első teológiai professzora. Az ő ajánlására hívják meg 1586-ban az időközben Baselen jogi doktorátust szerzett egykori berleburgi tanítványát a jogi tanszékre.⁵ Maga Althusius is legjelentősebb tanáraként és mentoraként tartotta számon Olevianust.

Althusius származása, a szülői háznak a nassaui-dillenburgi tartomány *szociokulturális valóságába* való beágyazottsága, szűkebb pátriájának *politikai és gazdasági jellemzői*, majd tanárként és iskolavezetőként e vidéken szerzett tapasztalatai (hiszen Herborn is ide tartozik) szintén formálták a későbbi jogtudós személyiségét, gondolatvilágát. Ennek a vidéknek a szabad paraszti mentalitása, a falusi életvitel szűkös anyagi

ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik (1880). 1981; Carl J. FRIEDRICH: *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik*. 1975; Karl-Wilhelm DAHM: *Johannes Althusius – ein Herborner Rechtsgelehrter als Vordenker der Demokratie*. 21–41; Bernd Christian SCHNEIDER: *Althusius*. 374; Arnulf von SCHELIHA: *Protestantische Ethik des Politischen*. 2013; Gerd KLEINHEYER – Jan SCHRÖDER: *Deutsche und europäische Juristen aus neun Jahrhunderten*. 21–25.

⁵ Ld. FRIEDRICH: *i. m.* 23; DAHM: *i. m.* 24–25; Christoph STROHM: *Calvinismus und Recht*. 200.

feltételekkel való mértéktartó gazdálkodása (erdőgazdálkodás és állattenyésztés korabeli szövetkezeti formában), az egymás igényeire való odafigyelés, valamint ennek az együttélésnek

A szülői ház
szociokulturális
valósága, szűkebb
pátriájának politikai
és gazdasági
jellemzői, a kálvini
teológia és a világra
való nyitottság
humanisztikus
szemlélete szélesítik
az ifjú tudós
horizontját

szigorúan érvényesített helyi szabályai mind ismertek voltak számára, amint azt politikaelméletének második fejezetében meg is örökíti.

Az otthoni élmények rétegeire épülnek rá – a marburgi és kölni stúdiumok után – a baseli és genfi tanulmányi évek tapasztalatai. *Christoph Strohm* szerint Althusiust kétséget kizárólag református teológiai hatások érik.⁶ Baseli tanulmányi éve, illetve a doktorátusra való készülés ideje alatt egy református

teológus (Jakob Grynaeus) házában lakik, aki majd Théodore de Bèze figyelmébe ajánlja. 1585–86-ban pedig Genfben találjuk. A svájci városállamok kulturális és tudományos légköre, a *kálvini teológia* és a *világra való nyitottság humanisztikus szemléletének* összhangja, a városi polgárság együttélésének korai demokratikus szabályai tovább szélesítik az ifjú tudós horizontját. E korai hatásokat nyilvánvalóan tovább erősíti és mélyíti benne Casparus Olevianus mellett két további herborni református teológussal, Wilhelm Zepper és a bibliatudós Johannes Piscator professzorokkal való személyes és szakmai kapcsolata.⁷

⁶ STROHM: *i. m.* 192.

⁷ Az utóbbi kettővel való szakmai vitájához (a mózesi törvények érvényességéről), valamint a vita későbbi megítéléséhez ld. Paul MÜNCH: *Göttliches oder weltliches Recht?* 17–32.

Életrajzának első igazán pontos és megbízható adata baseli jogi doktori (*Doctor juris utriusque*) diplomáján olvasható, az 1586-os keltezés. A római jogról írt összefoglaló munkájával (*Iurisprudentia Romana*) nyeri el az akadémiai fokozatot. Az alig 30 éves Althusius még ebben az évben „institutionarius” (mai értelemben asszisztens) lesz Herbornban, majd 1588-ban rendes professzori kinevezést kap. Az egyetem helyszínváltozásai miatt előbb Herbornban, később Siegenben, majd rövid burgsteinfurti tanárkódás után újból Herbornban találjuk, ahol 1602-től az Dill menti egyetem rektora lesz. 1603-ban kerül kiadásra *Politika*⁸ című munkája, amellyel egy kötetben szerepel az a rektori beszéde is (*De Utilitate, Necessitate et Antiquitate Scholarum*),⁹ amely – a vonatkozó hazai kutatás szerint – minden bizonnyal inspirálta Apáczai Csere János címében is hasonló hangzású értekezését, „Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról...”¹⁰

Althusius összesen 17 évet tölt Herbornban. Ez az időszak az egyetem virágkora. A 17. század elején e református egyetem – az európai vallásügyi helyzet következtében, a 30 éves háború előtti időszakban, de a herborni professzori kar magas tudományos színvonalának köszönhetően is – legalább any-

⁸ Johannes ALTHUSIUS: *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (1603, ³1614). 1981. Az 1603-as kiadás digitális változatát ld. http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/althusius1603?sid=15a1c7156a-a819fac36971dcf442ac9d&ui_lang=ger (utolsó megtekintés 2019. 08. 14.).

⁹ ALTHUSIUS: *De Utilitate, Necessitate et Antiquitate Scholarum* (1603). 969–1003. A beszéd keletkezésének, jelentőségének és kiadásának körülményeihez ld. Gustav Adolf BENRATH: Johannes Althusius an der Hohen Schule in Herborn. 89–107.

¹⁰ Apáczai ugyancsak iskolavezetői minőségében tartja meg e beszédet, amint a közlemény alcíme is jelzi, a Kolozsvári Református Kollégium igazgatásának átvétele kapcsán, 1656-ban. Ld. APÁCZAI CSERE JÁNOS: *Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról és a magyaroknál való barbár állapotuk okairól* (1656). A tartalmi átfedések tekintetében ld. POSTA ANNA: Alistáli Farkas Jakab. 20.

nyira meghatározó szerepet tölt be az európai kálvinizmus szellemi életében, mint Genf vagy Heidelberg.¹¹ Ebben az időben olyan mérvadó teológiai, jogi, egyházjogi és pedagógiai munkák születnek itt, amelyek hatástörténetének feltárása további tudományos kutatás tárgyát képezheti. A diákok egész Európa területéről érkeznek Hernbornba – e vonzerőt többek között Althusius személyének és munkásságának is tulajdonítják.¹²

A *Politika* megjelenésének sikere után egy évvel, 1604-ben Althusius Emdenbe távozik, elfogadva a gazdag és tekintélyes északnémet református kikötő- és kereskedőváros szindikusi¹³ tisztére való meghívást. (Herbornnal nem szakad meg kapcsolata, hiszen a *Politika* további kiadásait ott jelenteti meg). A kor és a városállam életének sajátossága, hogy a városvezetés számot tart egy jogtudós szakmai és tudományos kompetenciáira, aki városvezetői tisztségének betöltése mellett képes továbbra is kifejtetni tudományos tevékenységet, ref-

¹¹ Az egyetem jelentőségéhez ld. Gerhard MENK: *Die Hobe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584–1660)*. 1981. Az egyetem magyar vonatkozású kapcsolatrendszerének bemutatásához ld. Imre Mihály már említett tanulmányait és azok hivatkozásait.

¹² DAHM: i. m. 26.

¹³ A szindikus Emdenben – akárcsak a német Hanza-városok esetén a kora újkorban – nem csupán a város napi jogi ügyleteit intéző alkalmazottja (írnok vagy jegyző), hanem egyfajta jogtanácsos (jogi ügyleteket bonyolító hivatal vezetője – mai fogalmakkal államtitkári rangnak tekinthető), aki jogi kérdésekben tanácsolja a szenátust és a polgármestert, közvetíti a magisztrátus és a negyvenek tanácsa, a városvezetés és az egyháztanács között, a függetlenségének megőrzésére törekvő város és az őt bekebelezni igyekvő grófság, illetve tartomány között. Althusius érkezése előtt Emdenben a kálvinizmus meglehetősen politizálódott már, a genfi teokratikus köztársaság volt ehhez a minta, és ebben a törekvésben a prédikátornak és a szindikusnak kulcsszerepe volt. Egyes elemzések szerint Althusius súlya és tekintélye Emdenben Kálvin Genf életére gyakorolt hatásához hasonlítható. Az a körülmény, hogy az „Észak Genfje”-ként számon tartott város aránylag nagyobb szenvedések és megpróbáltatások nélkül megúsza a harmincéves háborút, nagyrészt az ő tevékenységének köszönhető. WYDUCHEL: Einleitung, XII–XIII. Emdeni tevékenységéhez és konfliktusaihoz ld. még Heinz ANTHOLZ: Johannes Althusius als Syndicus Reipublicae Emdanae. 67–88.

lektálva korának társadalmi és politikai változásaira, beépítve felismeréseit további munkáiba vagy azok újrakiadásába. Ez Althusius esetén Emdenben abban mutatkozik meg, hogy a református város szabadságjogainak védelmét kell képviselnie a helyi lutheránus fríz tartománygróf abszolutisztikus igényével és a szomszédos városok politikájával szemben.¹⁴ A református jogtudós és városvezető tekintélyének és elismerésének jele, hogy neves holland városok és egyetemek (Franeker, Leiden) igyekeznek megnyerni, illetve meghívni őt tudományos vagy politikai tisztségekre. Althusius visszautasítja e tekintélyes meghívásokat, és Emdenben fejezi be életét 1638-ban. A vezetők és a vezetettek, a polgárok és a hatalom mindenkori birtokosainak népszuverenitás és kölcsönös kötelezettségeken alapuló szövetségéről megfogalmazott gondolatai messze megelőzték a demokratikus együttélés jogrendjének és az alkotmányosság igényének forrásaként számon tartott francia forradalmat (1789) vagy az Amerikai Egyesült Államok Alkotmányát (1787).

A református jogtudós munkásságának teológiai súlypontjai

Joachim Winters szerint Althusius *Politikája* tulajdonképpen „Kálvin teológiájára épülő politikatudományi tankönyv”¹⁵. Ez Isten abszolút szuverenitásának elismerésében, az isteni kiválasztásról való meggyőződésben, Isten igazságosságának keresésében mutatkozik meg leginkább, de a kálvini szövetségteológia és egyháztan ismerete és alkalmazása is jól kirajzolódik mun-

Althusius
Politikája Kálvin
teológiájára épülő
politikatudományi
tankönyv

¹⁴ SCHNEIDER: Althusius. 374.

¹⁵ Peter Jochen WINTERS: *Die „Politik“ des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen.* 270.

kájában.¹⁶ Átfogó értelemben is kiolvasható Althusius jogelméleti és politikatudományi munkásságában az, ami egyúttal a kálvini jogfelfogást és államelméletet is megalapozza, s amit Ernst Troeltsch óta többen megfogalmaztak a lutheri és a kálvini reformáció közötti különbség tárgyában. Eszerint Lutherrel szemben a hangsúly Kálvinnál elmozdul Isten szeretete felől Isten mindenhatósága, az egyes hívő lélek megigazulása felől a gyülekezet kiválasztása, a megváltó kegyelem

Minden közösségi életformát – az államot is beleértve – a rend kell hogy jellemezze, mert ez felel meg Isten dicsőségének és abszolút szuverenitásának

felől az isteni ítélet igazságosságának irányába.¹⁷ Ez azzal a következménnyel jár, hogy minden szociális képződményt és közösségi életformát – az államot is beleértve – a rend kell hogy jellemezze, mert ez felel meg Isten dicsőségének és abszolút szuverenitásának. A kiválasztás és elhívás az egyén számára a helyállással és a felelősséggel, a gyülekezet számára a közösségi élet tekintetében pedig a világ felé történő mintaadás kötelezettségével jár együtt. Az Isten igazságosságának

a hangsúlyozása pedig a jog fontosságára irányítja a figyelmet: miközben Isten szövetségre lép az emberrel, és ítéletében is irgalmasnak bizonyul, törvényt ad az emberi együttélés számára. Ez az isteni törvény és jogrend kell hogy szabályozza az emberi együttélést (amely alapjaiban az állami élet alapját képező természeti törvényben is fellelhető), ahol minden földi hatalom tulajdonképpen a jogrend szolgálatában kell álljon.¹⁸

¹⁶ WINTERS: *i. m.* 37–60.268–70. Vö. STROHM: *Calvinismus und Recht.* 71–72; Heinrich JANSSEN: *Das paulinische Gleichnis vom Leibe als Paradigma für die symbiotische Gesellschaft bei Althusius.* 115–116.

¹⁷ ERNST TROELTSCH: *Die Kulturbedeutung der Calvinismus.* 155kk; Erik WOLF: *Theologie und Sozialordnung bei Calvin.* 9.

¹⁸ Vö. WOLF: *i. m.* 10–20.

Tehát a református jogtudós Althusiusnál (is) megmutatkozik a kálvini teológia sajátossága, nevezetesen az az igény, hogy a református protestantizmus a Szentírásra nem úgy tekint (illetve kellene, hogy tekintsen), mint amely csupán Isten üdvakarátának bizonyágtétele, hanem annak normatív igényt is tulajdonít az egyház rendjére, a politikai közösség életére és a keresztyének világban való forgolódására nézve, s ehhez példákkal is szolgál. Vagyis az Írás a Krisztus-eseményről való bizonyágtételen s ezzel összefüggésben a személyes üdvösség kérdéséről való tanításon túl a politikatudomány és a jogelmélet számára is mintakönyvként szolgálhat.¹⁹ Nem véletlen ez, hiszen Althusius gondolkodásában – csakúgy, mint a kálvini teológia által meghatározott kortársak felfogásában – a transzcendens világ jelenléte nemcsak értelmezési kategória, hanem mindennapi realitás: olyan valóság, amely bármikor hatást gyakorolhat az szociális és politikai lét evilági történéseire – eltérően a mi korunk gondolkodásától, amelynek horizontján csak azok az adottságok tekinthetők a társadalmi és politikai cselekvés tényezőinek, amelyek historikusan megragadhatók és leírhatók.²⁰

Mindezeken túlmenően Althusius politikaelméletének még további három markáns teológiai súlypontja is kikristályosodik:

A Szentírás a politikatudomány és a jogelmélet számára is mintakönyvként szolgálhat

Althusius gondolkodásában a transzcendens világ jelenléte nemcsak értelmezési kategória, hanem mindennapi realitás

¹⁹ Christoph STROHM: *Calvinismus und Recht*. 223.

²⁰ Vö. SCHILLING: Althusius und die Konfessionalisierung der Außenpolitik. 48–49.

a). Az első a bűnértelmezés. A *bűn* szerinte alapjában véve az Isten ismeretének és az isteni bölcsesség világosságának hiánya. Ezzel a református jogtudós Luther és Kálvin augus-

A nevelés és oktatás által juthat el az ember Istennek mint teremtőnek, megváltónak és megszentelő Istennek a megismerésére, valamint önmaga ismeretére

tinusi bűnértelmezésének hagyományát követi, viszont racionális értelmezést ad neki.²¹ Eszerint a bűn az önszeretet, illetve a csak önmagába forduló ember magatartása. Ennek megfelelően a bűnből való szabadulás az ismeret helyreállítása, illetve a szellemi képességek fejlődése által következhet be. Ezért különösen kiemelt szerepet kap nála az oktatás, a műveltség és az iskolaügy. A nevelés

és oktatás által juthat el az ember Istennek mint teremtőnek, megváltónak és megszentelő Istennek a megismerésére, valamint önmaga ismeretére. Az iskola az embert kegyességre és tisztességre neveli, s aki ily módon iskolai oktatásban részesül, képes lesz arra, hogy az egyházat és a politikai közösséget felelősségteljesen formálja. Az Ige és a Lélek munkájának tulajdonítható ez a bűnt legyőzni képes megvilágosodás – de ehhez nem nélkülözhető az oktatás, a művelődés és a racionális megértés. Az egyház és a politikai közösség Isten Igéje szerint való alakítása a *reformatio vitae* követelménye felé mutat.

b). A második teológiai kulcskérdés nála *Isten Igéjének és az emberi értelemnek az összhangja*, illetve ennek hiánya. Az ember szellemi képességeit, s annak fejlesztését végtelenül nagyra értékelő jogtudós-teológus számára nem kérdés a ki-nyilatkoztatás és az emberi értelem közötti ellentét kérdése.²²

²¹ STROHM: *i. m.* 195–196.

²² ALTHUSIUS: *De Utilitate*. 975.

De az Ige képes Istennek a bűn által megromlott ismeretét megújítani, és Isten irgalmasságának tudható be, hogy Ő ezt az eredetileg a teremtésben adott és bűn által megromlott képességet az emberben megújítja. Az írás, az olvasás, egyszóval a szellemi tevékenység nélkül Isten cselekedetei és csodái a világban nem lennének felismerhetők. Jellemző ezzel kapcsolatosan, hogy mennyire értékeli Althusius a tudományokat: szerinte a tudományok végső értelme a Szentírás jobb megértése. A bűn legyőzése is annak alapján történhet, hogy az ember minél inkább megismeri Isten Igéjét, és az Ő abban kinyilvánított akaratát. A tudományok sorában a legkiemelkedőbb helyen számára a *teológia*, a *jurisprudencia* és a *politika* áll: az első a helyes istenismeretre és istentiszteletre vezet, az utóbbi kettő az emberi együttélés szabályaira tanít meg. Számára a Tízparancsolat – mint legtöbb kortársa számára – az isteni törvény foglalta, s mint ilyen teljes mértékben összhangban van az emberi értelem számára megismerhető természeti törvénnyel, ezért politikai relevanciával is bír. Althusius szerint Krisztus nem új törvényt adott, hanem a régi törvényt új módon jelentette ki. A bibliai szövegek pedig bizonyítékai annak, hogy a közösség politikai és jogi életének feltételei adóttak, s azokat nem lehetetlen biztosítani. Így nem véletlen, hogy a politikai tudománynak racionális jelleget tulajdonít, és nem jelent számára problémát, hogy saját korának – egyébként a római jog alapjaira felépülő – jogrendje alátámasztására bibliai igazolásokat hozzon.²³

A tudományok végső értelme a Szentírás jobb megértése

A Tízparancsolat teljes mértékben összhangban van az emberi értelem számára megismerhető természeti törvénnyel, ezért politikai relevanciával is bír

²³ STROHM: *i. m.* 198.

Althusius a kálvini teológiai látást törekszik jogi és politikaelméleti kategóriákba átültetni

és reformátori hitmegújítás szintén a legszorosabban tartozik össze nála.

Althusius tehát a kálvini teológiai látást törekszik jogi és politikaelméleti kategóriákba átültetni, és keresi a gyakorlatban való érvényesítés feltételeit. Ezzel a törekvésével és tudományos megalapozottságával a maga korában valóban új utat jár be.

Althusius főművének, a Politikának lényege és jelentősége

A herborni egyetem tudományművelésének eszménye ebben a korban meglehetősen életszerűnek mondható, a reformáció kettős célkitűzésének (*reformatio doctrinae et vitae*) értelmében: a tudomány az életet kell hogy szolgálja. Mind a nassauai udvar, mind pedig az egyetem vezetése és professzori kara mélyen elkötelezett volt ama tudománypolitikai programként megfogalmazott célkitűzés iránt, hogy a magas szintű

A tudományművelés eszménye a reformáció kettős célkitűzésének értelmében: a tudomány az életet kell hogy szolgálja

c). Harmadszor saját nemzedékének nagy kihívását abban látja, hogy sikerül-e a vallási és közösségi életet az *igaz keresztyén tanítás és istentisztelet*, valamint a virágzó *tudomány* által biztosítani a római egyházzal és annak rendjével szemben. Így a humanizmus

képzésben és nevelésben ne absztrakt tudomány, ne önmagáért való antik vagy humanisztikus tudásanyag kerüljön oktatásra, hanem olyan ismeret, amely az egyházi és a közösségi politikai életformára készít fel.²⁴ A végzett növendékek – lelkeszek, ta-

²⁴ BENRATH: i. m. 95–96; DAHM: i. m. 30.

nítók és jogászok – legyenek képesek világos, logikus és meggyőző módon a református (kálvini) hit alapjait közvetíteni az emberek felé, és ennek megfelelő életformára nevelni. Ez a tudományos eredmény, amely egyúttal a ramizmus²⁵ melletti elköteleződést jelentette a herborniak számára, az egyes diszciplínákat egymással összefüggésben kívánta szemlélni, s azt logikus, világos, áttekinthető felépítés alapján (*methodus*), valamint a gyakorlatban való alkalmazhatóságra tekintettel (*usus*) kifejteni. Althusius politikaelmélete is ezt az igényt mutatja: logikus, szinte vizualizálható architektonikus felépítéssel, pontos fogalmi meghatározásokkal, szemléletes módon, életszerű példákkal ellátva fejt ki mondanivalóját. A közel ezer oldal terjedelmű mű közel kétezer bibliai hivatkozást tartalmaz, de a mű újabb kiadásaival egyre növekvő bibliai hivatkozások nem egyszerűen csak a szemléltetés és az érvelés eszközei,²⁶ hanem jelzik, mennyire természetes módon határozza meg a bibliai kijelentés a jogtudós gondolkodását és világnézetét, és hogy mennyire otthon van az Írás mindennapi használatában. Ugyanakkor nem titkolt célkitűzése e művel, hogy bizonyítsa a politikaelméletnek mint új diszciplínának a létjogosultságát, azt elméletileg megalapozza és a társadalmi realitásokra reflektáló módon kifejtsse.²⁷

²⁵ Petrus Ramus (Pierre de La Ramée, 1515–1572) francia humanista, református filozófus nevéhez kötődő módszertani iskola, amely az arisztotelészi szillogizmust kívánja meghaladni. Lényege – a részleteket mellőzve – a pontos fogalmi definíciók, bizonyító eljárások és következtetések által elért ítéletalkotás (iudicium), a kifejtés átláthatósága, szisztematikus összefüggések feltárása, az egyes diszciplínák önállóságának hangsúlyozása. Ld. Martin OHST: Ramus. 33–34.

²⁶ Ld. FRIEDRICH: *i. m.* 46–52. Athusius bibliahivatkozásainak értelmezéséhez ld. JANSSEN: Das paulinische Gleichnis. 100–106. Vö. még DAHM: *i. m.* 32.

²⁷ Ld. ehhez az egyes kiadások előszóit. ALTHUSIUS/JANSSEN: *Politik.* 13.17; ALTHUSIUS: *Politica.* 2–3.

Módszertani tekintetben Althusius a közösségi lét három aspektusát nevezi meg – politikai, jogi és teológiai értelemben. A politika az a „művészet”²⁸, amely az emberekkel és az emberek között a társadalmi együttélést lehetővé teszi, amely „politikai közösséget” formálni

A politika az a „művészet”, amely az emberek között a társadalmi együttélést lehetővé teszi

és annak tartósságáról gondoskodni hivatott. A juriszprudencia felel azokért a szabályokért, amelyek ezt az együttélést biztosítják. A teológia pedig a kegyesség és a keresztyén életvitel tekintetében illetékes. Ez a megkülönböztetés – a látszat ellenére – mégsem

jelent olyan elválasztást, mint amely a modernkori ember előtt ismert, különösen a francia forradalom szeparációs szellemiségét követően. Althusius ugyan természetjogi módon érvel, közben olyan forrásokra hivatkozik, mint az antik szerzők, a római jog, valamint Isten kijelentése az Ó- és Újszövetség könyvei alapján.

Hogy miként képzelte el Althusius a közösségi életet, azt három fogalom pár segítségével lehet a leginkább bemutatni.

a). *Consociatio symbiotica*. A fogalom pár értelme, amely egyébként a teljes Politika „vezéreszméjének”²⁹ tekinthető,

A *consociatio symbiotica* a teljes Politika vezéreszméje

magyarul leginkább így adható vissza: együtt élő életközösség. Arra a kérdésre keresi Althusius a választ, hogy miben áll tartalmilag és hogyan írható le az együtt élő közösséggé formálódása, szimbiózisa. Althusius *consociatio* fogalma leginkább az

²⁸ ALTHUSIUS/JANSSEN: *Politik*. Kap. I, § 1. (A hivatkozások ezt követően erre a kiadásra vonatkoznak, csupán a fejezetek és paragrafusok megjelenésével).

²⁹ Kap. I. § 1–2. vö. DAHM: i. m. 34.

arisztotelészi *koinonia* fogalomnak feleltethető meg:³⁰ vagyis nem arról van szó, hogy emberek egyszerűen és történetesen együtt élnek, hanem ennek az együttélésnek van egy tudatosan választott rendje és minősége. Ennek a rendnek a kialakítása a politika feladata: egy olyan *vita socialis* megteremtése a cél, amely a *bonum commune*-ra irányul, és jogilag konstituálódik – ha és amennyiben ez a politikai közösség „életközösséggé” (*consociatio*) kíván válni.³¹ Az emberi együttélés életformájának alapelve abban az elementáris egymásra utaltságban érhető tetten, ahogyan egymást kiegészítő módon, kölcsönös viszonyulásban és egymásrautaltságban áll a férfi és a nő, a test és a lélek, a hivatásokon belül a termelő és a kereskedő, a nép és a felsőbbség stb.

Ez a *consociatio* Isten teremtő akaratába gyökerezik, ahogyan arról az Írás is bizonyoságot tesz, ugyanakkor kiolvasható az emberi együttélés primer tapasztalataiból is. Egyik alapvető bibliai támpont ehhez az 1Kor 12 az egy testről és tagjairól – de itt a tagok különbözőségében és sokféle adottságában Althusius szerint nem a személyiség egyediségét, sajátosságát (individualitását) kell látni és azt ünnepelni, hanem az egy *corpus*-hoz való odatartozást.³²

Nem arról van szó, hogy emberek egyszerűen és történetesen együtt élnek, hanem ennek az együttélésnek van egy tudatosan választott rendje és minősége

³⁰ Susanne DE VRIES – Peter NITSCHKE: *Consociatio und communicatio*. 105. Valóban, Althusius a politikai közösség szükségszerűségét és történeti fejlődését – református kortársaitól eltérően – nem vallási, hanem arisztotelészi alapon indokolja meg, s ezzel elkerüli azt a csapdát, hogy a bibliai teremtéstörténetet (az első emberpárnak és leszármazottjainak életközösségét) historikusan legyen kénytelen interpretálni. Vö. JANSSEN: Das paulinische Gleichnis. 106–107.

³¹ Kap. I, § 2.

³² Kap. I, § 13. Vö. JANSSEN: Das paulinische Gleichnis. 109–110.

Althusius a karizmákat, illetve a kegyelmi ajándékokat itt képességekként, adottságoként értelmezni, megnyitva így a metaforát a politikai közösség életközösséggé váló értelmezése számára. Ezzel némiképp eltér Kálvin felfogásától, aki a karizmák alapján összerendeződött hívő közösséget mintaként állítja a politikai közösség elé. Viszont a későbbiekben teljes mértékben oszti Luther és Kálvin *vocatio*-értelmezését az egyes tisztségek leírására – a korabeli jogi gondolkodáshoz képest nem megszokott módon. A lényeg e tekintetben: a szociális funkció nélküli hivatásnak nincs létjogosultsága.

Nemcsak a vallásos élet, hanem a profán világ számára is eligazító ez a bibliai metafora arra nézve, hogy miként kell egymásra találnia a politikai közösség tagjainak. A lényeg a reciprocitás és a participáció, a kölcsönösség és a részvétel – ennek kell érvényesülnie a társadalmi élet minden szintjén: a különböző intézményekben, szervezetekben, egyesületekben, a falvak és városok, valamint tartományok és országok közösségi életében és vezetésében. Ez az organikus kölcsönösség képes újra életszerűvé és emberivé tenni a hierarchikus társadalom kiszáradt testét. A politika feladata pedig ennek a kölcsönös egymásra utaltságnak szerződéses és jogi eljárások szintjén való rögzítése.

Althusius nem tagadja, hogy mindenütt létezik az emberi együttélés valamely szerveződése – de ezek a csoportosulások vagy túlságosan is egyének laza érdekszövetségeiből állnak, vagy pedig centralisztikusan-hierarchikusan szervezet-

Az organikus kölcsönösség képes újra életszerűvé és emberivé tenni a hierarchikus társadalom kiszáradt testét

tek. Olyanok e szerveződések, mint amikor a testből hiányzik a szív – az együttélés, azaz az életközösséggé válás szívét viszont a *belátáson* alapuló *kölcsönösség* és a *jóindulatú egyetértés* (*consensio*), illetve az *összhang* (*con-*

cordia) adhatja meg.³³ Ennek az összhangnak kellene érvényesülnie – a méltányosság, igazságosság, barátság, békesség, tiszteletadás érényeivel egyetemben – az együttélés mindhárom szintjén: a teológusok és egyházi emberek körében, a városvezetők, bírák és magisztrátusok kollégiumában, kereskedők, kézművesek és polgárok sorában egyaránt.³⁴

Az életközösséggé válás szívét viszont a belátáson alapuló kölcsönösség és a jóindulatú egyetértés, illetve az összhang adhatja meg

Althusius nemcsak az együttélés szintjeinek funkcionális (vallási, jogi, politikai) értelmében, hanem az alulról felfelé történő organikus építkezés (természetjogi) logikája mentén is további három réteget tart számon.

aa). A *primer consociatio* a házasság, a család, a vér szerinti rokonság – az együttélésnek és közösségé válásnak olyan elsődleges és elementáris formája, ahol az ember képes eljáratni a kölcsönösségen alapuló és közös jólétre irányuló életformát; olyan elsődleges és privát közösség ez, amely nem egyszerűen természetadta adottság, hanem amelyhez kölcsönös hajlandóságra, érzelmekre, egyetértésre és egymásról való gondoskodásra van szükség (pl. házasság, családi élet). Az együttélésnek eme formája – amely a nyilvános közösségi élet alapsejtjét is képezi – gazdasági és politikai értelemben is releváns, ezért befele a rendnek, kifelé pedig az autonómiának és a szabadságnak kell érvényesülnie benne. Ennek a primer közösségnek a mintájára szerveződnek a további egységek – kereskedők, termelők, kézművesek privát formációi (kvázi vállalkozásai) –, amelyek önálló, önellátók, ahol az egymásért való felelősség továbbra is érvényesül, de amelyek

³³ Kap. II, § 8–9.

³⁴ Kap. IV, § 23–24; VI, § 46–47.

önszerveződésébe és működésébe kívülről vagy fentről (a hatalom felől) nem ajánlatos belenyúlni, a tagok egyetértése

A primer közösségnek a mintájára szerveződő további egységek önálló, önellátók, de amelyek önszerveződésébe és működésébe kívülről vagy fentről nem ajánlatos belenyúlni

nélkül, tőlük függetlenül nem lehet meghozni őket is érintő politikai vagy gazdasági jellegű döntéseket.³⁵ (Itt már a szubszidiaritás igényének egy formáját látjuk.)

ab). Ugyancsak a szabad elhatározás igénye mentén jön létre Althusius szerint a következő szint, a *polgári közösségek* rétege egy adott társadalomban (a *consociatio civilis*, illetve *collegiorum*).³⁶ Ez alatt olyan konkrét, pl. szakmai célok érde-

kében létrejött társadalmi asszociációkat kell érteni (céhek, egyletek), amelyek a családok és a felsőbb politikai vezetés szintjei között találhatóak. Ezek a testületek közös érdekeket tartanak szem előtt, maguk döntenek tagságukról és működésük rendjéről, a döntéshozatalban való részvétel formáiról. Ide sorolja Althusius a vallásos élet gyakorlására vagy a művészetek ápolására létrejött szervezeteket is.³⁷ Demokratikus felépítésük mellett működésükhöz bizonyos erényeket is fontosnak tart: a polgári közösségek, illetve kollegiális testületek akkor működnek jól, ha elevenen él tagjaik között a „kölcönös jóindulat és szívélyes egyetértés”³⁸, ahol adott esetben a vendégszeretet gyakorlása, összejövetelek, asztalközösségek vagy jótékony akciók által ébren tartják a közösségi szellemet.

³⁵ IV, § 20.

³⁶ Kap. IV.

³⁷ Kap IV, § 4–22; Vö. SCHELIHA: *i. m.* 60–61.

³⁸ IV, § 23.

ac). A publikus, *nyilvános közösség (consociatio publica)*³⁹ az előbbi szabad, formáiban igen képlékeny és sokszínű polgári közösség felett helyezkedik el Althusius politikaelméletében. Ezek a köztestületek jogi közösségek, amelyek lehetnek partikulárisak vagy univerzálisak. A partikuláris (kommunális vagy regionális) egységek feladata egy-egy város, régió vagy tartomány igazgatása, a polgárok jólétének és szabadságának a védelme. Védelmi szempontból intézkedéseket hozhatnak, ugyanakkor meghatározzák saját valláspolitikájukat. A partikuláris közösségek felett található az univerzális közösségek (imperium, regnum) – ezeket illeti meg végső soron a szuverenitás, de csak mint a nép szuverenitásának reprezentánsait.

A consociatiók Althusius szerinti egymásra épülése – amely már előre vetíti a modern államelméletet – egy alulról építkező társadalmi együttélést tart szem előtt a korporatív szabadság elve alapján, ahol minden réteg befele önállósággal, kifele autonómiával rendelkezik, cselekvési lehetőségeit az érvényes és közmegegyezéssel szabályok tartják keretekben. Az egyes rétegek feladata a közjó biztosítása, de a másik réteg, közösség szabadságának és mozgásterének respektálása mellett. Az egyes szintek egymáshoz való viszonyulását a már említett erények fűzik egybe. A consociatiókban való részvétel módja pedig a részesedés és a kommunikáció (értsd: a javak, jogok és erények egymás közötti megosztása) a kölcsönösség és az egymásrautaltság alapján.

A consociatiók
egymásra épülése
egy alulról
építkező társadalmi
együttélést tart
szem előtt, ahol
minden réteg befele
önállósággal, kifele
autonómiával
rendelkezik

³⁹ Kap. V.

Az egyes szintek egymáshoz való viszonyulását az erények fűzik egybe

b). *Pactum mandati*. Az együtt élő, egymást segítő és egymásra utalt közösséget egyfajta szövetség, illetve szerződés (*pactum*) köteléke fogja össze.⁴⁰ De ez a „paktum” nem az újkori szerződéselméletek értelmében értendő: nem indi-

viduumok egyszeri, racionális akaratkinyilvánításának akta-
sa, amelynek következtében természetes módon alakul ki a
politikai rend, hanem állandó konszenzuskeresés.⁴¹ A *pactum*
akkor tekinthető megvalósítotttnak, ha a közösség tagjai el-
érik, hogy a társadalmi élet alapvető kérdéseiben egyetértés
legyen közöttük. De ezt az egyetértést állandóan keresni kell,
hiszen az emberi együttélés soha nem statikus, hanem dina-

Az egyetértést
állandóan keresni
kell, hiszen az
emberi együttélés
soha nem statikus,
hanem dinamikus,
feltételei mindig
változnak, ezért a
dolgokat újra kell
tárgyalni

mikus, feltételei mindig változnak,
ezért a dolgokat újra kell tárgyalni.
Thomas O. Hueglin szerint egy olyan
politikaértelmezéssel találkozunk te-
hát Althusiusnál, amely a közösség-
építést permanens folyamatnak és
minőségi politikának tartja.⁴²

Leginkább e gondolatok kifej-
tésénél mutatkozik meg Althusius
vonzalma a kálvini szövetségteoló-
gia iránt. Nemcsak azért, mert maga
Kálvin is jogi terminusokban fejezi ki Istennek népével való
szövetségét, s ezért a herborni jogtudós könnyen kapcsolódott
ehhez a nyelvezethez, hanem tartalmilag is. Althusius ugyanis
teremtésteológiai alapállásból indul ki, abból, hogy az ember
nem tökéletes. Különböző képességekkel rendelkezik ugyan,

⁴⁰ I, § 6.

⁴¹ DE VRIES–NITSCHKE: i. m. 105.

⁴² Thomas O. HUEGLIN: *Early Modern Concepts for a Late Modern World*. 86–87.

de hiányosságai miatt rá van utalva a másik ember adottságaira. E különböző adottságok kölcsönösen kiegészíthetik egymást, de ezt a szükséghelyzetet észszerűen és a közjó elérésére tekintettel kell kezelni. Ugyanakkor ebben a paktumban a közösség együttélésének strukturális valósága is megnyilvánul: nem kérdés Althusius számára, hogy lennie kell a consociatióban egy alá- és fölérendelési viszonyulásnak. Minden szociális organizációban vannak vezetők és vezetettek, s csak akkor bizonyul működőképesnek az együttélés rendszere, ha vannak, akik intézkedéseket foganatosítanak, és vannak, akik ezeknek az intézkedéseknek engedelmeskednek. Enélkül anarchiába fulladna az együttélés. Viszont a szükségszerű felsőbbtségnek, illetve különböző tisztségviselőknek e funkciója nem menlevél az önkényesség vagy a hatalommal való visszaélés számára. A vezetők intézkedéseit, illetve az igazgatást érintő döntéseket az Isten parancsolatainak tükrében kell megvizsgálni. Vagyis a vezetők tevékenységét kritikai módon kell figyelemmel kísérni és számon kérni.

Althusius a közösségépítést permanens folyamatnak és minőségi politikának tartja

A politikai közösség különböző szintjein a megbízott tisztségviselők többes szerepet töltenek be: pl. egy falu vagy város vezetője egyrészt vezető felsőbbtség (*magistratus*) a maga közösségében; másfelől viszont *ephoros*, azaz kontrollfunkciót tölt be (más tisztségviselőkkel együtt) az egy szinttel magasabb politikai vezetők vagy testületek irányába. A magasabb szintű tisztségviselő tárgyaló partnere tehát az ephorosok kollégiuma, nekik tartozik beszámolási kötelezettséggel – ugyanakkor e minőségében ő is ephoros, azaz megbízó és számon kérő reprezentáns egy még magasabb politikai szint (pl. király vagy császár) felé. Tehát a megbízatás, a megállapodás, a számonkérés, a tisztséggel való élés felügyelete a különböző

szinteken mind az együttélés szövetségének, azaz a *pactum mandati*-nak a része.⁴³

E szintek leírása magán hordozza a kor társadalmi valóságát: a különböző egységek – kezdve egy-egy falu vagy város polgármesterétől és előjáróitól a tartománygrófon vagy fejedelmen és a további felsőbb magisztrátusokon át egészen a császárig (a *summum magistratus*-ig) – egymásra épülnek és egymásra vannak utalva, egymást segítik, ugyanakkor egymást ellenőrzik. Althusius meggyőződése szerint tehát nem az

Nem az uralkodó az abszolút szuverén, hanem a nép mint a consociatiók interaktív összefüggéséből kialakult politikai közösség (a *corpus symbioticum*)

uralkodó az abszolút szuverén, hanem a nép mint a consociatiók interaktív összefüggéséből kialakult politikai közösség (a *corpus symbioticum*). Vagyis, ennek és az ilyen módon létrejött consociationak – nem pedig valamely felsőbbbségnek vagy fejedelemnek – ad részt Isten a maga szuverenitásából, s ruházza fel a *ius majestatis*-szal. Ebben a világképben és politikafelfogásban a király is csak hivatalt visel, tisztséget teljesít.⁴⁴ Egyet kell értenünk

Karl-Wilhelm Dahm megállapításával, miszerint Althusius nem visszafele forgatja a történelem kerekét, nem „középkori-theopolitikai gondolkodást” kíván újra-teologizálni vagy re-ontologizálni, hanem korát messze meghaladó módon a kölcsönösségre, föderalitásra és szolidaritásra épülő népszuverenitás elvét készíti elő, szemben pl. Jean Bodin vagy Thomas Hobbes fejedelmet abszolút hatalommal felruházó szuverenitáselméletével.⁴⁵

⁴³ Kap. XIX, § 6, § 12; DAHM: i. m. 37.

⁴⁴ Kap. XVIII, § 106, IX, § 18.

⁴⁵ DAHM: Traditionsbezug und Systemtranszendierung. 155.

A szerződés pedig, vagyis a „pactum mandati” szintén Isten kezdeményezéséből jön létre (nem pedig a nép akaratából, annak szavazatai alapján): Isten a maga abszolút szuverenitása és kegyelme alapján népét elhívja s ily módon *populus Dei*-ként szövetséges partnerévé teszi. Ez a szerződés kötelezi a tisztségviselőt, az előljárót vagy az uralkodót, hogy feladatát Isten törvényének és az alaptörvénynek, a *lex fundamentalis*-nak megfelelően lássa el. Ez az *alaptörvény az együttélés fundamentuma*, s lényegében nem más, mint a rendek és tartományok által közösen meghatározott szabályok és szerződések összessége, amelynek védelmére és megtartására tetszetileg elkötelezték magukat, ugyanakkor ez a törvény adja meg az uralkodó legitimitását, de hatalmának korlátait is.⁴⁶

Ez a szövetségrendszer egyszerre vertikális és horizontális: egyrészt biztosítja a társadalmi együttélés egyes szintjei közötti egymásrautaltságot, az egymásról való gondoskodást, de a kölcsönös ellenőrzés mechanizmusait is; másrészt jogilag összekapcsolja a birodalmon belül a hasonló módon felépülő területiális politikai közösségek működését az egy közös jogrend alapján.⁴⁷

c). A *ius resistendi* e szerződéses viszony, a pactum mandati egyenes következménye. A politikai közösség fenntartása és kormányzása végett szükség van egy bizonyos aszimmetriá-

⁴⁶ Kap. XIX, § 49. Althusius itt tulajdonképpen már kialakult fogalmat használ, de új tartalommal tölti meg. Dieter Wyduckel alkotmányjogász szerint Théodore de Bèze volt az első, aki a fogalmat (*lois fondamentales*) elsőként használja. Továbbá úgy véli, hogy az amerikai kálvinista-puritán kolóniák szerződéseiben (amelyek a későbbi amerikai alkotmányosság alapjait képezik) Althusius hatása és szóhasználata érhető tetten. WYDUCHEL: Einleitung. XLII. Vö. Henry Steele COMMAGER: *Documents of American History*. 26kk.

⁴⁷ Kap. XIX, § 49. Korunk jogtudósainak meghatározó képviselői szerint ez az althusiusi föderális felfogás képezi a modern demokrácia alkotmányosságának alapját. WYDUCHEL: Einleitung. XXIV.

ra, vagyis vezetők és vezetettek bizonyos fokú „egyenlőtlenségére” ahhoz, hogy a közösség fenntartható, szervezhető, kormányozható legyen. Egészen nyilvánvaló, hogy Althusius – akárcsak Kálvin – a legkiválóbbaktól várja a közösség kormányzását, és nem az egyszerű néptől. De ez a viszonyulás szintén szimbiotikus egymásrautaltságot feltételez: a hatalom birtokosai számára a hatalom nem szolgálhatja a saját érdekeket és előnyöket, ezért a tisztség nem lehet öncélú vagy abszolút, hanem mindenestől a közjó szolgálatában kell hogy álljon. A felsőbbség kompetenciáját a hatalom gyakorlására és a kormányzásra a néptől kapja – amennyiben a nép a maga számára szükséges és hasznos jogok tekintetében „közösséggé” szerveződött, de amely a maga ügyeinek irányítását (*administratio*) nem maga végzi, hanem erre választott tisztségviselőket és vezetőket bíz meg, illetve hatalmaz fel.⁴⁸

Tehát a közösséggé szerveződött nép (consociatiók összefüggése értelmében) a hatalom igazi birtokosa, s mint ilyen, önként aláveti magát a választott és a hatalomgyakorlásban ellenőrzött tisztségviselőinek, a zűrzavar elkerülése érdekében. E hatalom szükségszerű, mert hatalomgyakorlás nélkül nem működik az együtt élők közössége. Tehát a helyesen értelmezett és gyakorolt uralom – a *recta administratio* értelmében – Althusius politikafelfogásának alapvető eleme, ahol mindkét fél – mind a vezetők, mind pedig a vezetettek – Isten akarátának kell hogy engedelmessé legyenek, és be kell tartaniuk a közösen meghatározott szerződést, az együttélés törvényét.

De mi van akkor, ha a valamely szinten a hatalom birtokosa, illetve a tisztség viselője feladatát nem a megfelelő módon látja el? Erre nézve is van Althusiusnak egész sor javaslata a visszahívástól az ellenállásig, mert szerinte „mindkettő, mind

⁴⁸ Kap. XVIII, § 8–10.

az uralkodó, mind az ephorosok Isten és a nép által kaptak megbízatást. Istentől közvetve, a néptől közvetlenül, akárcsak Salamon. [...] Aki viszont jogosult elhívni és felhatalmazni, jogosult e jogkört visszavenni⁴⁹ is. Az alattvalók csak akkor kötelesek engedelmeskedni előljáróiknak, ha azok nem istentelen és igazságtalan módon (*non impie, vel inique*)⁵⁰ gyakorolják hatalmukat. A *tyrannis* az igaz uralkodó ellentéte.⁵¹ Aki pedig önkényesen és igazságtalanul kormányoz, csak egyéni hasznát keresi, megszegi a consociatio alapját képező szövetséget. Az ilyen Isten akaratával szegül szembe, és megszűnik a közösség tagjának lenni. Isten eleve elrendelése alapján (*predestinatio*) az egyén ugyanis közösségi életre teremtett, s ennek boldogulásán kell fáradoznia. Ha a tisztségre felhatalmazott ezzel visszaél, az alattvalót nem kötelezi tovább az iránta való engedelmeség, mert elvesztette ehhez a jogalapot. Sőt, az a közösség, amely nem tesz meg mindent a hatalomban eltorzult előljáróinak ellenőrzése, szükség szerinti visszahívása vagy leváltása érdekében, szintén engedetlennek bizonyul Isten akaratával szemben. Nyilván ez a jog nem egyének számára van fenntartva, hanem a választott ephorosok és felsőbb magistratusok számára – de ők is a tyrannis bűnében minősülnek cinkosnak, megszegik kötelességüket, és cserben hagyják az alattvalókat, ha tétlenül nézik az önkényt, vagy ha hízelkedésekkel és egyéb juttatásokkal megvásárolták hallgatásukat. Maguk az ephorosok és magistratusok is ki vannak téve tehát annak, hogy megta-

Aki önkényesen és igazságtalanul kormányoz, megszegi a consociatio alapját képező szövetséget

⁴⁹ Kap. XIX, § 69.

⁵⁰ Kap. I, § 18.

⁵¹ Kap. XXXVIII, § 1.

Az a közösség,
amely nem tesz
meg mindent
a hatalomban
eltorzult
előjáróinak
ellenőrzése,
visszahívása vagy
leváltása érdekében,
engedetlennel
bizonyul Isten
akarataival szemben

az újkori rendi társadalom, ennek keretein belül gondolkodik. De azzal, hogy az ellenállás kérdését consociatiók közötti szövetség jogilag rendezett keretében tartja, s a tisztségviselők és vezetők elhívásában és számonkérésben minden szintnek – az ephorosok intézménye által nemcsak a birodalmi rendeknek és fejedelmeknek, hanem egy-egy falunak vagy városnak is (ld.

Azzal, hogy az
ellenállás kérdését
consociatiók
közötti szövetség
jogilag rendezett
keretében tartja, a
korlátozott hatalom
ellenőrzésének
betartására nyújt
modellt

pasztalják saját alattvalóik részéről az ellenállást, ha tisztségükre méltatlannak bizonyulnak.

Althusius ellenálláselmélete nem forradalmi teória és nem is értelmezhető a plebiszciter vagy a bázisdemokrácia mai kategóriái szerint. Sem tüntetések, sem rebelliók, sem a polgári engedetlenség ma is ismert formái számára nem szolgáltat legitimációs alapot. Az egyes polgár egyéni vagy csoportos kezdeményezése itt ki van zárva. Althusius természetes közege

az újkori rendi társadalom, ennek keretein belül gondolkodik. De azzal, hogy az ellenállás kérdését consociatiók közötti szövetség jogilag rendezett keretében tartja, s a tisztségviselők és vezetők elhívásában és számonkérésben minden szintnek – az ephorosok intézménye által nemcsak a birodalmi rendeknek és fejedelmeknek, hanem egy-egy falunak vagy városnak is (ld. pl. Emden) – megvan a maga szerepe és felelőssége, a korlátozott hatalom ellenőrzésének betartására olyan modellt nyújt, amellyel messze megelőzi korát és kortársait.⁵² Nem véletlen, hogy a kora újkori társadalomban – az abszolutisztikus monarchiák megerősítésének korában – Althusius politikaelmélete nemcsak elhíresült, de a rá való hivatkozás kellő feszültségpotenciált is jelentett. Talán ennek

⁵² Vö. DAHM: Johannes Althusius – ein Herborner Rechtsgelehrter. 39–40; WYDUCKEL: Einleitung. XXVII; HAMZA: i. m. 1383

is tudható be, hogy egy időre feledésbe merült, s ezidőtájt nem az ő, hanem a Jean Bodin, Thomas Hobbes, valamint John Locke nevével fémjelzett abszolút monarchia, illetve alkotmányos monarchia szuverenitás-elméletei nyertek polgárjogot az európai társadalmakban.

*Althusius politikaelméletének aktualitása és inspiráló ereje –
Összegzés és következtetések*

Miben áll tehát Johannes Althusius gondolkodásának aktualitása és inspiráló ereje mai közösségi életünkre nézve akár az egyházban, akár a társadalmi együttélés terén? E kérdésfelvetésnél és a válaszok keresése kapcsán nyilvánvalóan figyelembe kell vennünk *Heinz Schilling* figyelemztetését, aki óva int az egykori történelmi és társadalmi keretfeltételek relativizálásától; groteszk értelmezéseket eredményezne minden olyan törekvés, amely az egykori keretfeltételek lehántásától várná az időtálló „örök igazság” s így a ma is aktuális, eligazító üzenet magtálalását a jog, a politika, az egyházi élet vagy a művelődés számára. Épp az ellenkező irány a járható út: a kora újkor történetének értelme – így Althusius munkássága is – akkor nyílik meg és lesz inspiráló a jelen és a jövő számára, ha nem bocsátkozunk rövidzárlatos aktualizálásokba, hanem próbálunk behelyezkedni az akkori világ struktúráiba, és igyekszünk megérteni az egykori döntések és cselekvések motivációit.⁵³ Erre tekintett a jelen tanulmány előző három része. Előre bocsátva az előbbi megállapításokat, Althusius tanításának azért van mondanivalója a közösségépítés és közösségszervezés számára a modernnek mondott társadalmi élet keretfeltételei között is – még ha mai értelemben nem is

⁵³ Ld. Heinz SCHILLING: Althusius und die Konfessionalisierung der Außenpolitik. 48–49.

differenciál állam és társadalom között⁵⁴ –, mert az objektív valóságon (Isten akaratán és a természeti törvényen) alapuló, ugyanakkor minőségi közösségi élet felételeit keresi.⁵⁵ A következő szempontokra érdemes figyelni:

a). A *közösség építésének és kormányzásának rendszere* Althusiusnál nem az egyenlőség modern ideáljából indul ki, hanem az emberi együttélést meghatározó érdekek és ellentétek realitásából. A társadalmi együttélés egyenlőtlenségeinek és aránytalanságainak valósága nem rezignált szemlélődésre vezet, hanem annak meglátására, hogy a társadalmi együttélés megvalósítását, az együtt élők szimbiózisát és a közösséggé

Csak akkor bizonyul tartósnak a közösség élete, ha a konszenzus folyamatos keresését és a belátásra való törekvést nem keseríti meg az érdekcsoportok gátlástalan versengése

válás (*consociatio*) feltételeit keresni, s annak kereteit jogi és politikai eszközökkel biztosítani kell. Ennek a törekvésnek belső összetartó ereje viszont eminens módon teológiai és etikai jellegű, illetve lelki természetű: az egyetértés (*consensio*) és az összhang (*concordia*). Ez minden közösségi forma szintjén érvényes: csak akkor bizonyul tartósnak a közösség élete, csak akkor várható el a közös célkitűzésekkel való azonosulás, e célokért való együttes és jókedvű elköteleződés, ha a konszenzus folyamatos keresését és a belátásra való törekvést nem keseríti meg a kisebb-nagyobb érdekcsoportok gátlástalan versengése, a hatalommal,

⁵⁴ Hartmut KREß: *Staat und Person. Politische Ethik im Umbruch des modernen Staates*. 41.

⁵⁵ Ld. ehhez Hueglin találó megállapítását: „the quality of social life is ultimately determined by the quality of political organization”. HUEGLIN: *i. m.* 87.

illetve a tisztséggel való visszaélés kísértése. Hiába történik a nép vagy egy közösség (állítólagos) akaratára való hivatkozás vagy a vélt közös célok ünnepélyes deklarálása, mert mindez mindaddig populistá⁵⁶ törekvés marad, amíg a párbeszéd értéke, a konszenzuseresés igénye, a belátásra és összhangra való törekvés negligálásra kerül.

b). A politika mint a szimbiotikus élet biztosításának művésze lehet *keresztyén politika* – ha és amennyiben a keresztyén jelző nem csupán címke, és a keresztyén egyház ehhez nem egyszerűen ideológiai díszlet. Mint említésre került, Althusius felfogásában a transzcendens világ jelenléte az élet valamennyi aspektusát átfogó, kézzelfogható realitás volt. Ezért szerinte a szimbiózisra való hajlandósághoz elengedhetetlen a közös hitfelfogás, illetve az „igaz vallás”-ra való nevelés feltételeinek biztosítása: „a politika tárgya a kegyes és igaz szimbiózis, célja pedig a közösség és a szimbiotikus élet vezetése és megtartása”⁵⁷. Az ember erre a szimbiózisra való képességét pedig akkor őrzi meg, ha figyelmét szüntelenül Isten akaratára irányítja, és igyekszik konzekvens módon megfelelni a Tízparancsolatnak mint az egyéni és közösségi élet vezérfonalának.

A *politica christiana* ilyen értelmezésének olvasatában egy közösség politikai képessége akkor kerül megőrzésre és helyreállításra, ha az megfelel az isteni parancsolatok etikai következményeinek, és ha a közösség törekszik azokat átültetni

⁵⁶ A populizmus társadalomtudományi szempontból megfogalmazott ismertető jegyeihez (pl. a nép akaratára való állandó hivatkozás, a vélt „common sense” képviselésének kizárólagos igénye, tudományellenesség, ellenségképek, antipluralizmus stb.), amelyek alól az egyházak és a vallás-közösségek sem kivételek ld. Christian POLKE: Populismus als Herausforderung für die demokratische Zivilgesellschaft. 200–212; Karin PRIESTER: Wesensmerkmale des Populismus. 3–9.

⁵⁷ Kap. III, § 42.

a gyakorlatba. Nyilvánvaló, hogy a modern és szekularizált társadalomban a vallási orientációnak ez az igénye nem követelhető meg sem hatalmi, sem más adminisztratív eszközökkel – viszont abban a vonatkozásban van aktualitása az althusiusi gondolatnak, hogy minden politika alapját – ha az minőségi kíván lenni – egy ethosz kell hogy képezze. Ezért a politikai cselekvés kritikus vizsgálata, társadalomtudományi és teológiai reflexiók által való korrektív kísérése elengedhetetlen. A politikának pedig nyitottnak kell lennie e reflexiók előtt. A tét ugyanis a közösség jóléte. Másfelől viszont ami-

Minden politika alapját – ha az minőségi kíván lenni – egy ethosz kell hogy képezze

lyen mértékben képes a hitközösség (az egyház) a maga körein belül megélni a szimbiózist és közösséggé formálódást (a fent ismertetett erények és szempontok szerint), olyan mértékben lesz képes mintát adni a világnak a politikai együttéléshez.

c). Az *egyház és állam* kapcsolatának tekintetében irányadó, hogy az althusiusi közösségelmélet kizár minden teokratikus gyámkodást a világ felett és politikai beavatkozást a hitélet terén. Mind az egyház, mind pedig világ szuverenitásigényének⁵⁸ tiszteletben tartását kötelező érvényűnek ismeri el – annak ellenére, hogy Althusius korában a politikai cselekvés elképzelhetetlen a keresztyén kontextus nélkül,⁵⁹ ahol a világi felsőbbtség kötelezettségei közé tartozik az igaz vallás tisztasága feletti őrködés, a szociális rend stabilitásának megőrzése végett. E tekintetben viszont Althusius határozottan leszögezi, hogy ha a magisztrátus köreiben nincs meg „Isten

⁵⁸ Ld. Kap. IX. és XXVIII.

⁵⁹ Az általunk szekularizációnak ismert jelenség számára nem más, mint a vallás szférájának és a vallási tudatnak az átalakulása, de nem megszűnése.

igaz tisztelete” és az istenismeret, a tisztségviselőknek tartózkodniuk kell attól, hogy igényt formáljanak a vallás és a hit felügyeletére.⁶⁰ A hit és a lelkiismeret vizsgálata Isten jogköre – a tévelygőket és a másképp gondolkodókat nem a hatalom szigorával, hanem a Lélek és az Ige kardjával kell meggyőzni, mert a hit meggyőződésből fakad, nem parancsra.⁶¹

A kérdés számunkra ma az, hogy egy olyan politikai kontextusban, ahol a magát keresztyénként definiáló állam szövetségesként tekint az egyházra, és nyilvánvalóan támogatja az egyház oktatási és szociális intézményrendszerének széleskörű kiépítését – ahol az egyház értéket közvetít, gondoskodást folytat, és munkáltatói jogköröket is ellát –, az egyház mennyiben tartja tiszteletben a profán világ méltóságát. Mennyiben kerül respektilásra a hit és a lelkiismeret szabadsága, a kritikus gondolkodás igénye, az egyes szakmai és tudományos kompetenciák racionális jellege és méltósága? Továbbá hogyan viszonyuljon kritikai módon és teológiailag az egyház a társadalom elvárásaihoz vagy a számára a politika által kijelölt szerepekhez? Ugyanakkor az a dialektikus feszültség sem kerülhető meg, hogy egyfelől az egyháznak a küldetéséhez hozzátartozik, hogy keresse a hitbeli felismeréseknek a gyakorlatban való érvényesíthetőségét az élet minden területén (a *reformatio vitae* értelmében), de másfelől el kell ismernie a társadalmi együttélés normatív igényét, amely alól az egyház sem kivétel (pl. alapvető emberi jogok tiszteletben tartása).

Ha a magisztrátus köreiben nincs meg „Isten igaz tisztelete” és az istenismeret, a tisztségviselőknek tartózkodniuk kell attól, hogy igényt formáljanak a vallás és a hit felügyeletére

⁶⁰ Kap. XXVIII, § 63.

⁶¹ Uo.

d). A *civil társadalom*, illetve a *helyi közösségek autonómiája* tekintetében is megállapítható, hogy Althusius politikaelmélete még kiaknázatlan, de figyelemre méltó impulzusokat tartalmaz. Napjainkban leginkább a közösségi döntésekben való részvétel konszenzuális és szimbiotikus jellegének hiánya a szembetűnő. A civil társadalom mai teoretikusainak figyel-

A civil társadalom, illetve a helyi közösségek autonómiája tekintetében Althusius politikaelmélete figyelemre méltó impulzusokat tartalmaz

me is abba az irányba mutat, amely Althusius tanulmányozása nyomán hiányérzetet kelt egyházi, polgári és politikai egzisztenciánk tekintetében: mennyivel több részvételi lehetőséget, kölcsönösséget, egymás igényeire való odafigyelést, több jogkövető magatartást és transzparenciát ígér a *consociatio symbiotica* elve a kézi vezérelt döntéshozatalok, a manipulált véleményformálás, az előzetesen el-

döntött szerepleosztásokat utólagos szavazatokkal legitimáló gyakorlat helyett. Ha viszont a civil társadalmat a privát élet és az állam közötti közvetítő térnek fogjuk fel, egy olyan „arénának” vagy „dimenzióknak”, amelyben „egyéni érdekek, csoportos cselekvések, a társadalmi szolidaritás és a jóléti függőség terei átszövik egymást”⁶², ahol „normák, szerepek, szakismeretek” és „tudatos társulások kölcsönös függősége”⁶³ alakul ki, ugyanakkor ez az interaktív szféra biztosítja a politikai cselekvés humán kontrollját és az állam etikai tartalmát,⁶⁴ akkor Althusius szimbiotikus consociationa és paktumelmélete felé való áthallás több mint feltűnő.⁶⁵

⁶² BOZÓKI András: *Konfrontáció és konszenzus*. 203–205.

⁶³ ARATÓ András: *Civil társadalom, forradalom és alkotmány*. 55.

⁶⁴ BOZÓKI: *i. m.* 205.

⁶⁵ Az egyház és a civil társadalom kapcsolatrendszeréhez, illetve az egyház lehetőségeihez ld. Konrad HILPERT: *Kirchesein in der Zivilgesellschaft*.

A fentiek ismeretében úgy vélem, nem túlzás végül megkockáztatni a végső következtetést: Althusius református politikaelméletének legmarkánsabb szempontjai, úgy mint az emberi egzisztencia Isten akarata általi meghatározottsága, a konszenzuális közösséggé formálódás igénye, a közösség tagjai és testületei, illetve a társadalmi intézmények közötti vertikális és horizontális szerződéselv, valamint a hatalomgyakorlás számonkérhetőségének, ellenőrizhetőségének és szükség esetén visszahívhatóságának elve olyan református szociáletikai kritériumrendszer nyújt ma is, amelynek segítségével egyházi és társadalmi közösségi életünk jóindulatú, de kritikus-korrektív reflektálása s ezzel jobbítása nem lehetetlen vállalkozás.

265–277; Hans-Joachim HÖHN: Theologische Durchblicke: »Bürgerinitiative des Heiligen Geistes«, 206–214.

Jog és erkölcs

A jogalkotás erkölcsi megalapozása*

Ubi societas, ibi ius

„Ubi societas, ibi ius” – „Ahol közösség van, ott jognak is lennie kell” – fogalmazza meg a régi igazságot több mint 100 évvel ezelőtt a német államjogász, Hugo Preuß (1860–1925).¹ Ezt a természetesnek tűnő igényt nemsokára elsodorta az I. világháború, amely alapjaiban rendítette meg az állam, a kultúrtársadalom, a civilizációs közösség időtálló jellegébe vetett bizalmat. Viszont az igény, miszerint minden emberi koegzisztencia és társadalmi együttélés számára elengedhetetlen valamely jogrend, amelynek segítségével a konfliktusok rendezhetők, amely integrál és nem kirekeszt, amely békét és nem pártoskodást szül, nem tűnt el a századok történelmi krízishelyzeteinek kohójában. Napjainkban viszont – úgy tűnik – újra élettel kell megtölteni a régi formulát, hiszen újból és újabb kríziseknek vagyunk szemtanúi vagy éppen elszenvedői, amelyek kiváltó okai és megjelenései formái nyilván másfélék, mint száz évvel ezelőtt voltak. Nemcsak arról van szó, hogy a korábban egységesnek vélt társadalom önálló alrendszerekre bomlott fel, és hogy különböző okok következtében az egyes társadalmi intézmények és alrendszerek (pl. egészségügy, oktatási rendszer, igazságszolgáltatás stb.) erodálódásának lehetünk tanúi. Két diktatúra tapasztalatával a hátunk mögött, valamint az önkényuralmi rendszerek felbomlásának következményeként tudjuk, a modernkori totalitarizmusokra épp

* A Magyar Kúria „Erkölcs és jog” című szakmai konferenciáján, 2019. október 2-án Budapesten elhangzott előadás szerkesztett, bővített változata.

¹ Hugo PREUSS: *Politik und Gesellschaft im Kaiserreich*. 709–710.

az (volt) jellemző, hogy a személyes szabadság korlátozásán túl a jogot a hatalom megtartásának eszközévé degradálta, és – cinikus módon – a korlátlan hatalomgyakorlást az igazság szolgálatának titulálta.² De egy modern, régi demokratikus hagyományokkal bíró társadalomban is előfordulhat, hogy a jogrend politikai és gazdasági érdekeltségek függőségébe kerül, ami nagyon sokszor a jobbizonytalanság érzetét kelti: a joghézagok, a jogkövető magatartás hiánya vagy a jogkövető magatartás érvényesítésének nehézségei és különösen az egyes eljárásjogi rendszerek indokolatlan formalizmusa aláássák a polgárok jogrendbe vetett bizalmát – pedig a jognak kellene betöltenie a szociális kohézió szerepét egy-egy társadalmon belül.

A jogalkotás és az erkölcs összefüggésének kérdése egyidős az együttélés rendjéről való gondolkodás történetével – noha időről időre a kettő egymáshoz való viszonya tisztázást igényel. Mi sem természetesebb, mint hogy az emberi együtt-

A jogalkotás és az erkölcs összefüggésének kérdése egyidős az együttélés rendjéről való gondolkodás történetével

élés rendje nemcsak technikai jellegű kérdéseket indukál (azaz miként kerüljön törvények által szabályozásra a mindennapok interakciója), hanem ennek az együttélésnek az erkölcsi alapjaira, tartalmára, a minőségére is rá kell kérdezni, valamint arra, hogy milyen legitimitációval bír a törvényadó, illetve a jogalkotó. Olyan kérdések kerülnek itt elő,

mint hatalom, igazságosság, rend, béke – s ebben a válaszkeresésben, illetve a közélet alakításában természetes módon várjuk a jog, a tudományok, a politika, a gazdaság, a közgondolkodás vagy a médiavilág képviselőinek álláspontját. De hol marad a vallás, az egyház, a teológia

² KURT SONTHEIMER: Recht – Macht – Gerechtigkeit. 23.

hangja és kompetenciája? Nos, van mondanivalója – s erre a mondanivalóra sokan kíváncsiak. Ma már olyan, vallási tekintetben antimuzikális gondolkodók is, mint pl. *Jürgen Habermas* megfogalmazzák, hogy a modern társadalomban a vallásos valóságértelmezés szempontjai nem hagyhatók figyelmen kívül.³

Mit mondhat egy teológus? Kézenfekvő lehet a válasz: a teológus azt szeretné látni, hogy miként jut szóhoz az isteni törvény; viszont napjaink jogi gondolkodása mindenestül neutrális, szekuláris és racionális. Mint látni fogjuk, van ebben némi igazság – a kérdés természete viszont ettől jóval komplexebb.

Nem tagadható, hogy kultúránk történetében jelen van egyfajta *korreláció* a jog és vallás, a törvényalkotás és a valláserkölcs között, még ha koronként ez más-más hangsúlyt is kapott. Ennek a kapcsolatnak – s ezzel a jogalkotás legitimációs alapjáról való felfogásnak – két fő iránya rajzolódik ki évszázadok távlatából:

Kultúránk történetében jelen van egyfajta korreláció a jog és vallás, a törvényalkotás és a valláserkölcs között

(1) Az első megközelítés szerint a mindenkori politikai hatalom (az állam) a törvényadó. Ezért az adott társadalom jogrendje rá van utalva egy nagyon erős vallási fundamentumra, amely meghatározza a jogalkotás irányát, legitimációját és tartósságát. Az ókori kelet világában pl. Hammurapi az ókori babiloni istenektől, Marduk főistentől és Samastól, az igazság istenétől kapott megbízatásra s az ő kinyilatkoztatásukra vezeti vissza törvénykönyvét. Az antik vallási törvényadástól némiképp eltérően az Ószövetségben Izrael Istene is törvényadó

³ Vö. Jürgen HABERMAS: »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie. 30.46.

Isten, de nemcsak azért, mert ő a teremtő – s ezzel a kozmikus világregend legfőbb instanciája, a világ ősoka –, hanem mert közte és a nép között fennáll egy sajátos szövetség. Ennek a szövetségnek a dokumentuma a törvény – az Isten által kiválasztott nép pedig kötelezettséget vállal arra, hogy megtartja az őt elhívó/szabadító Isten rendelkezéseit, embertársai felé pedig igazságosnak bizonyul (a szövetség teológiai gondolatának még fontos szerepe lesz a jogtörténet és a politikaelmélet fejlődésében). De a 20. századi teológia – és nemcsak a teológia, hanem a jogfilozófia is – felmutat olyan megfelelésmodelleket, amelyek a jogot a vallási, főként keresztyén hit és valóságértelmezés gyökereire vezetik vissza. A teológiai megközelítés tekintetében elég utalnunk Karl Barthra, aki a *megfelelés* kategóriáiban kívánja látni az Isten megigazító munkája és az emberi törvényalkotás közötti kapcsolatot, ahogy írásának német címe is jelzi ezt a korrelációt.⁴ Jogfilozófiai szempontból Carl Schmitt (aki szerint a modern jog- és államelmélet minden lényeges fogalma végül is szekularizált teológiai fogalom⁵) vagy éppen a híres, de vitatott Böckenförde-diktum⁶ a legjobb példa.

(2) A másik fő irány, s ezzel a jogalkotás számára a kiinduló alapfeltétel a világnézeti, vallási és erkölcsi pluralizmus által

⁴ Karl BARTH: *Rechtfertigung und Recht* (1938). 13–57.

⁵ Carl SCHMITT: *Politische Theologie. 4 Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 49. Vö. Hartmut KREß: *Ethik der Rechtsordnung: Staat, Grundrechte und Religionen im Licht der Rechtsethik*. 18.

⁶ „A szabadelvű szekuláris állam olyan előfeltételekből él, amelyeket ő maga nem képes garantálni“. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967). 112. Kérdés, hogy mit jelent ez az előfeltétel. A Böckenförde-kritikusok szerint a katolikus hívők és egyháztagok hitét (hiszen maga a szerző is római katolikus vallású). Szerintem sokkal inkább arról van szó, amire már történt utalás: az ember belső erkölcsi érzékéről, amely a teremtettség által sajátja, s amely minden népet jellemez, vallásától, kultúrájától függetlenül.

meghatározott modern társadalom.⁷ Ennek pedig – mint törvényadó – a szekularizált és a világnézetileg semleges állam eszménye felel meg. E felfogás alátámasztására általános hivatkozási alap a reformáció korát követő konfesszionális háborúk kora, köztük a harmincéves háború tanulsága, amely – állítólag – megtanította Európa népeit arra, hogy a keresztényen vallási meghatározottságra való hivatkozás nem képes biztosítani a tartós békét. Ezért a jogalkotást a világi, racionális pozitív jogra kell alapozni, „mintha Isten nem lenne” (*etsi deus non daretur*), amint Hugo Grotius elhíresült mondata is sejteti.⁸ Ennek a neutralitásnak az igénye korunkban például abban a polémiában érhető tetten, hogy legyen-e benne vagy ne legyen benne Isten neve az egyes nemzetállamok alkotmányában (vagy az Európai Unió alkotmányában – emlékszünk a vitára, s arra, hogy jelenleg nincs is az EU-nak saját alkotmánya). Meg kell jegyeznünk, hogy itt az istennév két-fajta jelenlétéről lehet szó, a *nominatio Dei* vagy az *invocatio Dei* értelmében. Például az 1949-es és mai napig érvényes német alkotmány preambulumban egy inkább etikai töltetű megnevezést találunk: „Isten és az emberek előtti felelősség tudatában”. A 2011-es magyar alaptörvény ezzel szemben az *invocatio Dei* – Isten megszólítása, segítségül hívása – formulával kvázi hitvallássá emeli az alaptörvény preambulumát. A pro és kontra érvek ismertek.

⁷ KREß: *i. m.* 16.

⁸ Egyébként Grotius számára a jogalkotás vallási-teológiai megalapozástól való függetlenségének igénye korántsem jelentette azt, hogy számára a keresztényen valóságértelmezés ne lett volna releváns. Az elhíresült mondatát követő oldalakon a következőképpen ír: „De maga az említett természeti jog, még ha az ember belső lényegéből is fakad, valójában mégiscsak Istennek tulajdonítható, hiszen az ő akarata volt, hogy legyen emberi lény.” Ld. Hugo GROTIUS: *De jure belli ac pacis* (1625), idézi Klaus TANNER: *Die Rechtswissenschaft aus der Sicht eines evangelischen Theologen.* 476.

Az előbb ismertetett két fő irány nagyon általános és nagyon leegyszerűsítő – azaz sem történelmileg, sem lényegét tekintve nem számol a kérdés komplexitásával. Ezért nem gondolom, hogy valamely opció mellett kellene most elköteleznünk magunkat – azért sem, mert egyrészt a jog és a jogalkotás természetjogi megalapozása, racionális jellege nem a Hugo Grotius cezúraként számon tartott jelmondatától számítható, hisz sokkal hamarabb kezdődik ez a folyamat, másfelől a modern, szekularizáltnak mondott világunkban és társadalmunkban a vallási tudat és valóságértelmezés új módon követel érvényt magának a társadalmi élet formálásában, amit nem lehet nem figyelembe venni a jogalkotás terén.⁹

Jogalkotás és erkölcs ambivalens kapcsolata – eszmetörténeti áttekintés és ennek tanulságai

A jogalkotás és az erkölcs kapcsolatának tisztázása során feltételeznünk kell egy olyan interaktív kölcsönhatást, amely a törvényhozás, a társadalmi közgondolkodás, valamint az erkölcsi értékrend között minden időben fennállt, s ma is fennáll – még akkor is, ha számolni kell napjaink erkölcsi, értékrendbeli pluralizmusával és kulturális sokszínűségével, illetve a világnézetileg semleges állam igényével. Amennyire igaz az, hogy az erkölcs és a kulturális értékrend hatott a jogrend kialakulására, ugyanúgy nem tagadható, hogy a jogalkotás is meghatározza az együttélés konvencióit, a hétköznapi morált, de az erkölcsi elméletalkotás rendjét és re-

⁹ Egyes teoretikusok úgy látják, hogy a vallás és jog korábbi kapcsolata helyére az újkorban az alapjogok és jogállam korrelációja lépett (kiváltképpen a 19. század alkotmányozó forradalmainak köszönhetően), aminek érdeme, hogy az állami jogrendet, illetve a jogalkotást ezután már „valóság-orientált-evilági”, szekuláris és empirikus jelleg határozza meg, a korábbi metafizikai-vallási jelleg helyett.

flexióit is. Ennél a pontnál egy rövid fogalmi differenciálás szükségzerű a morál, a jog és az etika között. A *morál* alatt értjük nemcsak az egyén ethoszát, erkölcsi orientációját és irányultságát, hanem az erkölcsi vonatkozású szokások, normák, konvenciók individuumok feletti összefüggését, amely az emberi élet és cselekvés integritását lenne hivatott meghatározni. Az együttélés játékszabályainak hallgatólagos vagy éppen deklarált, közmegegyezésen alapuló összessége az, amelyhez alkalmazkodni kell, amelyre tekintettel megfogalmazásra kerülnek egyéni és közösségi cselekvési opciók – bár nem vitatható, hogy szociokulturális változások következtében a morál tartalma időről időre hangsúlyeltolódásokat mutat.¹⁰ De az együttélés rendjét érintő morális kérdések egy idő után jogi relevanciával is bírnak – a jogalkotás kénytelen követni a morál változásait. Az *etika* a morál elvi reflexiója, amely erkölcsi normák függvényében méri a kialakult-kialkudott közfelfogás tartalmát, elemzi a közrend (*ordre public*) erkölcsi tartalmát, megvizsgálja a társadalmi értékrend plauzibilitását, esteleg korrekciós javaslatokat tesz a hétköznapokban megélt erkölcs tartalmát illetően. A *jog* alatt pedig – nagyon leegyszerűsítve – az emberi együttélés általános és konkrét szabályait értjük. Egymáshoz való viszonyukban a morál, illetve az etika az ember belső irányultságát, személyes, *belső* erkölcsi-lelkiismereti meggyőződését érinti – a *forum internum*-ot. A jog viszont – mint *forum externum*-ot – a cselekvés *külső* szabályait és határait rögzíti.¹¹ Egyes elemzők – köztük *Hartmut*

¹⁰ Míg például korábban a férfi és nő együttélésnek egyetlen morális formája a házasság volt, ma az értékorientált élettársi kapcsolatok éppoly elfogadottságot követelnek maguknak, mint ami a házasságnak jár. A morális közgondolkodás további példái: a tudomány világában egy tudományos fokozat mögött értékelhető saját teljesítménynek kell lenni, s nem plagizálásnak; a gazdasági élet terén az adót meg kell fizetni, a közvagyont övni kell stb.

¹¹ Mindez nem jelenti azt, hogy pl. a lelkiismeretes joggyakorlásnak, az

Kreß – az újkor legnagyobb eszmetörténeti vívmányaként tartják számon a morál, illetve az etika és a jog kategóriáinak megkülönböztetését, mert ezzel lehetővé vált a kettőnek, a jogalkotásnak és az erkölcsnek az interakciója, azaz egymásra gyakorolt hatásának értelmezhetősége.

Tény, hogy az antik világban a morál, etika és jog egy egységet alkottak. A társadalmi együttélés struktúrája a kozmikus-ontikus rendet, a szociális kapcsolatok és emberi ma-

A Tízparancsolat egyszerre jelentett jogi követelményt Izrael mint nép felé és erkölcsi követelményt a nép tagjainak ethoszára nézve

gatatartásformák összhangját és egységét volt hivatva ábrázolni. Jól szemlélteti ezt a körülményt a mózesi törvény, a Dekalógus: a Tízparancsolat egyszerre jelentett jogi követelményt Izrael mint nép felé és erkölcsi követelményt a nép tagjainak ethoszára nézve. Vagyis Isten akaratának való megfelelés egyszerre jelenti a hitbeli-erkölcsi elköteleződést és az együttélés törvényeinek betartását, a morális meggyőződés és a jogalkotás

összhangját. Ugyanis a Tízparancsolat kitételeinek további értelmezése, a hétköznapokban és egyes élethelyzetekben való alkalmazhatóságának kidolgozása annak a meggyőződésnek a jegyében történt, hogy a választott nép boldogulása és jóléte attól függ – mind az egyének szintjén, mind pedig kollektív értelemben –, hogy mennyiben tartja meg a nép ezeket a rendelkezéseket. Jogkövető magatartás és hit, törvénytisztelet

ügynyévi eskünek vagy azon polgári jogi normáknak, amelyek a jóhiszeműséget, tisztességet és jóerkölcsöt feltételeznek, nem tulajdonítanak erkölcsi értéket a forum internum értelmében. Másfelől viszont bizonyos kérdésekben a jogi szabályozás nem teheti meg, hogy ne legyen tekintettel lelkiismereti meggyőződéshez való személyes jog érvényesítésének védelmére (pl. szakmai szempontok és lelkiismereti-vallási beállítottság felmerülő konfliktusai tekintetében vagy a szexuális és reprodukciós jogok elismerése terén). Ld. SCHANDA Balázs: Élet és érték az új alaptörvényben. 505–514.

és Isten iránti hűség ugyanazon valóság két oldala... Pontosabban azok a törvények, amelyeket a Tórában látunk, nem szankcióknak, hanem sokkal inkább erkölcsi intelmeknek tekinthetők, amelyek a címzett belső meggyőződésére, az Isten akaratával való egyetértésre apellálnak, s amelyek kitételeit szabadon és jó lelkiismerettel kell követni. A jogi előírások így morális intelmekbe mennek át, s az Ószövetség emberének belső erkölcsi motivációit érintik. Ily módon – amint azt *Eckart Otto* is megállapítja – a jog morális dimenziót nyer, a jogi előírások már tartalmazzák az ethoszt, a humanitást és az igazságosság eszméit.¹² Sőt, a vallási reformok is – mint például azt a Kr.e. VII. századi ún. deuteronomiumi reform is bizonyítja – egyszerre tartják szem előtt a nemzeti és vallási megújulást, s a tét az, hogy a hitbeli döntések mennyire határozzák meg a konkrét politikai cselekvést. A döntések végrehajtása pedig nem egyszerűen csak a racionalitás, hanem a világosan megfogalmazott eszmei és teológiai háttér alapján kell hogy történjen.¹³

Ezt a szoros összetartozást látjuk az Újszövetségben is az első keresztyének életén – még ha gyakran konfrontálódnak is kényszerültek a római impérium jogi előírásaival és törvényeivel.¹⁴ A római jog fejlődése az újszövetségi korban meglehetősen sokrétű,¹⁵ de – teológiai meggyőződés szerint – még ebben a pluralisztikus jellegében is az ediktumok és

¹² Eckart OTTO: *Theologische Ethik des Alten Testaments*. 84.

¹³ Ld. KARASSZON István: Deuteronomium – Teológia és politika a Kr.e. VII. századi Izraelben. 27.37. Karasszon szerint a Kr.e. VII. századi izraeli törvényalkotói gyakorlat egyértelműen mutatja a deuteronomiumi teológia, azaz a bibliai bizonyágtétel és történelemszemlélet, a saját törvényalkotói hagyományok és a korabeli nemzetközi jogra való figyelés kölcsönhatásait. KARASSZON: i. m. 25.

¹⁴ PERES Imre: Római jog, politika és evangélium. 39–48.

¹⁵ PERES: i. m. 42. Vö. FÖLDI András – HAMZA Gábor: *A római jog története és intézményei*. 92–101.

rendelkezések az üdvtörténet társadalomtörténeti keretét képezik.¹⁶ Ugyanakkor a korai keresztyénség a jogi környezetből meríti az üdvösség elérésének terminusait:¹⁷ közelebről, a hívő ember mintegy forenzikus fórum előtt az Isten ítélőszéke előtt kell hogy számot adjon hitéről és

A korai keresztyénség a jogi környezetből meríti az üdvösség elérésének terminusait

cselekedeteiről – akárcsak egy vádlott a bírák előtt. *„Mert mindnyájunknak leplezetlenül kell odaállnunk Krisztus ítélőszéke elé, hogy mindenki megkapja, amit megérdemel, aszerint, amit e testben cselekedett: akár jót, akár gonoszat”* (2Kor 5,10). De a kedvező ítélet, azaz az üdvösségre jutás is jogi kategóriában kerül kifejezésre: ez a „megigazulás” (Róm 3,28). Az összefüggés viszont itt is egyértelmű: a minden lelkek végső bírója, az ítélő és megigazító Isten nem egyszerűen az ember külső cselekedetei alapján mérlegel,

hanem őt elsősorban az ember belső világa, hitbeli-erkölcsi irányultsága és

Az embernek a jog illetékességébe tartozó külső cselekedetei és az azok indítékát képező belső motivációi összetartoznak

érzülete mint a cselekedetek motivációs alapja érdekli. Tehát Isten előtt – a bibliai gondolkodás szempontjából – az ember világban tanúsított, a jog illetékességébe tartozó külső cselekedetei és az azok indítékát képező belső motivációi, a forum externum és internum szférái szorosan összetartoznak. A ké-

¹⁶ Ld. pl. Jézus születésének körülményeit és Augustus császár népszámlálási rendeletét (Lk 2,1–2), vagy Claudius császár Kr.u. 49. évi rendeletét, amely szerint a zsidóknak – köztük keresztyéneknek is – el kellett hagyniuk Rómát (ApCsel 18,2).

¹⁷ A római jog érvényesüléséhez a hétköznapi keresztyén életben ld. PERES: i. m. 48–56.

sőbbi dogmafejlődés terén pedig megfigyelhető, hogy teológiai igazságok kifejezésére a jogalkotásból ismert fogalmak és törvényszerűségek releváns kifejezőeszköznek bizonyulnak: arra a kérdésre, hogy miért kellett Istennek emberré válnia, és ennek az emberré lett Istennek, Krisztusnak meghalnia, Canterbury Anselmus (1033–1109) így felel: hogy eleget tegyen Isten bűn miatti haragjának. A kiengesztelés teológiai tartalma tehát a satisfactioelmélet, vagyis az elégtétel jogi kategóriájának igénybevételével kerül kifejtésre.

Viszont egy fordított fejlődési irány is kitapintható ebben a történetben – szemben az antik világ szakrális jogértelmezésével –, nevezetesen a világi, azaz nem egyházi, illetve nem vallási jogalkotás létjogosultságának és a jogkövető magatartás értékének a teológia részéről való megbecsültsége. Miről van itt szó? Arról, hogy például a reformátorok igen nagyra tartják a polgári törvények betartásának erkölcsi értékét, de annak felügyeletét mindenestől az állam hatáskörébe utalják. Az emberi jog érvényességét mind Luther, mind Kálvin történelmi és természeti okokra vezeti vissza. Istennek van ugyan egy direkt, a Kijelentésben, az Írás szava által kinyilatkoztatott jogigénye, de ebből egy minden élőlényre kiterjedő és kötelezően érvényes jogrendet nem lehet levezetni. Még az egyházi törvények sem közvetlenül isteni törvények, hanem emberi alkotások.¹⁸ Nyilvánvaló, hogy a reformátorok többsége – főleg a helvét irány, s köztük Kálvin – nemcsak a merev rendi társadalom formáját ismerték, hanem a polgári életnek azt a mobilitását is, amely a kora-

A reformátorok igen nagyra tartják a polgári törvények betartásának erkölcsi értékét, de annak felügyeletét mindenestől az állam hatáskörébe utalják

¹⁸ Bernd RÜTHERS: Reformation, Recht und Staat. 54.

beli városállamokra már jellemző volt. Ennek a városi, civil társadalmi szabadságnak és az együttélés keretfelételeinek a biztosítása az állam feladata. Ehhez törvényekre van szükség. A felsőbbség törvények által kormányoz – de e jogszabályok meg kell hogy feleljenek az erkölcsi törvénynek.¹⁹ Az erkölcsi törvénynek normatív funkciója van a pozitív jog számára, amelynek biztosítania kell a szabadságot és – szituációtól függően – a szükségletek kielégítésének lehetőségét az emberek számára. Szokták ezt a folyamatot úgy jellemezni, hogy a reformáció profanizálta a politikát, elvetette a jog szakrális értelmezésének igényét – ez viszont nem jelentette a jogalko-

A törvényadás és a törvényeknek való engedelmesség belső erkölcsi motivációinak összetartozásigénye továbbra is fennáll

tás és az erkölcs, az élet vallási dimenziójának és a polgári életvitelnek oly mértékű elválasztását, ahogyan napjaink szekuláris-szeperációs értelmezési kísérletei szeretnék látni és láttatni. A törvényadás és a törvényeknek való engedelmesség belső erkölcsi motivációinak összetartozásigénye továbbra is fennáll. Az egyes ember az Isten ki-

jelentésére hallgatva, lelkiismerete szerint kell hogy meghozza döntéseit a közösségi élet terén, keresve az Isten akaratának való megfelelést – de a társadalmi együttélés terén, az egyéni és kollektív felelősség megélése s annak jogi következményei felett nincs hatalma a hivatalos egyház jogrendjének. Ez a körülmény hozza magával az engedelmesség és/vagy ellenállás kérdését.

Ehhez a pozitív viszonyuláshoz azt is látni kell, hogy a reformátorok szinte kivétel nélkül jogi tanulmányokat folytattak vagy jogi végzettséggel is rendelkeztek. Kálvinnak Genfben például meghatározó szerepe volt a város polgári

¹⁹ Arnulf von SCHELIHA: *Protestantische Ethik des Politischen*. 36–37.

törvényhozásában²⁰ (pl. a házasságjog terén vagy a hitelezés és kamatszedés kérdésében). *Erik Wolf* szerint Kálvin azért lehetett hatékony a teológiai megalapozású erkölcsiségnek a szociális rend számára való érvényesítése terén, mert – képzettsége és tudományos kvalitásainak köszönhetően – képes volt összekapcsolni és egymásra vonatkoztatni négy elemet: az antik filozófiát, a római jogot, a bibliai gondolkodást és saját korának politikai tapasztalatait.²¹ De utódai is többnyire a juriszprudenciában és teológiában egyaránt jól képzett humanistáknak számítottak, akiknek azért lehetett pozitív és meghatározó szerepük a jogalkotás terén, mert az érdeklődés középpontjába állították a *Corpus Iuris Civilis*-t, méghozzá kettős vonatkozásban: egyrészt filológiai, fogalmi és történeti meghatározottsága tekintetében vizsgálták a polgári törvények kialakulásának körülményeit, értelmezését és azok további alkalmazhatóságát; másrészt próbálták feltárni a római jog erkölcsi meghatározottságának dimenzióit. A jog és a morál kapcsolata, az igazságosság lényege, valamint a törvények természetének vizsgálata az érdeklődés középpontjába került. A jogalkotás pozitív megítélését – főleg a reformáció kálvini irányzata részéről – az a körülmény is magyarázza, hogy a törvényekre nemcsak úgy tekintettek, mint amelyek tükröt képeznek a bűnök felismeréséhez, hanem mint amelyekre a megtért és hívő, illetve a mégoly erkölcsös embernek is szüksége van mint „vezetőre”, hogy a

Kálvin
képes volt
összekapcsolni
és egymásra
vonatkoztatni négy
elemet: az antik
filozófiát, a római
jogot, a bibliai
gondolkodást
és saját korának
politikai
tapasztalatait

²⁰ Christoph STROHM: *Calvinismus und Recht*. 25–28.

²¹ Erik WOLF: *Theologie und Sozialordnung bei Calvin* (1951). 9kk.

helyes úton meg tudjon maradni (a *tertius usus legis* értelmében). De nemcsak a teológusok részéről látható a római jog iránti érdeklődés és a jogi képzettség iránti igény. E kor humanista jogásztársadalma is nagyfokú érdeklődést mutat a

A kor humanista jogásztársadalma is nagyfokú érdeklődést mutat a reformátori, különösen a kálvini tanok iránt

reformátori, különösen a kálvini tanok iránt. Ez egyrészt azzal magyarázható, hogy a jogászok szakmai megbecsültségének és társadalomban elfoglalt szerepüknek megerősödése egybeesett a reformátori tanok egyházi hierarchiaellenességével és a hivatásértelmezés kiterjesztésével.²² A protestáns városállamok függetlenségének és politikai-gazdasági érdekeinek professzionális

védelve szintén keresetté tette a képzett jogtudósokat (ld. pl. Johannes Althusius Emdenben).²³ De a primér szövegek iránti érdeklődés (jogászoknál a római jog, teológusoknál a Szentírás szövegének ismerete) is egy táborba terelte a jogtudósokat és a teológusokat. De a hivatás önértelmezése terén is kölcsönös szimpátia alakult ki: a humanista jogtudós és jogász úgy értelmezte magát, mint a morálfilozófiai alapon kialakult törvények érvényesülésének őre – ez pedig összhangban állt azzal a reformátori gondolkodással, amely nemcsak a tanítás (a doktrína) megújítását, hanem az életvitel és a gyakorlati egyházi élet megújulását is kereste, a *reformatio vitae* értelmében.²⁴ Mindez pedig kiegészült egyfajta pedagógiai célzatosággal, illetve reformigénnyel, ami a jogászképzést

²² Ld. William J. Bouwsma: *Lawyers and Early Modern Culture*. 303–327.

²³ Ld. ehhez Johannes Althusius jog- és politikaelméletének bemutatását ebben a kötetben.

²⁴ Strohm: *i.m.*, 33–35. Vö. Strohm: *Ethik im frühen Calvinismus*. 294–296.

illette: a joghallgatók legyenek képesek nemcsak a szövegek részletekbe menő értelmezésére, körmönfont magyarázatok elsajátítására, hanem lássák a nagy összefüggéseket is, a közepkori gondolkodók helyett pedig olvassák inkább Platon *Politikáját* és Arisztotelész *Etikáját*.²⁵

Mindenesetre a morál és a jogalkotásnak ez az összefüggése a 16. század második felében, a 17. század első felében éli virágkorát (ez a kálvinizmus rohamos európai elterjedésének időszaka), de e szimbiózis a nyugati kereszténységben még sokáig fennáll – a jog és erkölcs fogalmi differenciálódása és diszciplináris szétágazása csupán a 16–17. századdal kezdődik, és a 18. században teljeseedik ki.

Ennek a differenciálódásnak a lényege így foglalható össze: különbség van az ember jogi kötelezettsége és morális kötelességei között. A profán és racionális természetjog képviselői – köztük Samuel Pufendorf (1632–1694) és utána sokan mások – szerint az ember törvényi kötelezettségeiért (*obligatio externa*) az állam és a jogalkotó (*officium iuris*) felel. Ezek szabják meg az együttélés külső feltételeit, felelősek a rendért és a békéért, ugyanakkor gondoskodniuk kell ezek betartásáról. Viszont nem illetékesek az ember morális kötelességei felett, amelyek a belső emberben, a lelkiismeretben, a belső etikai érzületben gyökereznek (*obligatio moralis et interna*) – efelett a jogalkotó vagy a törvény képviselője nem gyakorolhat kényszert. Tartalmi tekintetben az erkölcsi kötelezettségek – immár Kant után – sokkal többről szólnak, mint ami felett a politikai hatalom vagy a felsőbbség rendelkezhet, hisz

A fogalmak
differenciálódásnak
a lényege:
különbség van
az ember jogi
kötelezettsége
és morális
kötelességei között

²⁵ STROHM: *Calvinismus und Recht*. 31–34.

itt olyan erényekről van szó, mint szeretet, könyörület, önzetlenség – amelyeket a jog eszközeivel nem lehet kikényszeríteni. Ezek csak belső, személyes motivációból fakadhatnak.

A törvényi kötelezettségek és az erkölcsi követelmények e szétartása az újkortól kezdve akár haladó és felvilágosult szemléletnek is mondható. Kétségtelen, hogy ez a politikai

A politikai
rend nem
kontrollálhatja
az egyén
gondolkodásának
szabadságát

hatalmat beutalta annak illetékességi határai közé: vagyis a politikai rend külső öre nem avatkozhat be és nem követelhet befolyást magának az egyén vallási és lelkiismereti meggyőződésébe, nem kontrollálhatja gondolkodásának szabadságát. Feladata a törvények betartása feletti őrökösés, és a külső rend

fenntartása. Ezáltal az egyén számára megnyílt a lehetőség a szabad és felelős erkölcsi szubjektum megteremtésének igénye és megélése előtt. Így szabadon eldönthette, hogy mi a jó és mi a rossz, meddig tart a saját szabadságának határa, és

A jog és az erkölcs
e differenciálódása
megteremtette
az individuális
önrendelkezéshez
való jog, a hit-
és lelkiismereti
szabadságra való jog,
valamint a modern
jogállamiság alapjait

hogyan élheti ezt meg anélkül, hogy a másik embert a maga szabadságában korlátozná. Ez valóban előrelépés volt – alapjában véve felmentette az államot ama feladat alól, hogy döntőbíró legyen vallási és erkölcsi kérdésekben egy olyan korszakot követően, amikor a vallási-felekezeti befolyásért való harc az európai társadalmak megosztottságához vezetett. Végül pedig a jog és az erkölcs e differenciálódása megteremtette az

individuális önrendelkezéshez való jog, a hit- és lelkiismereti szabadságra való jog, valamint a modern jogállamiság alapjait. Igen ám, de mi van akkor, ha szembekerül egymással

a morális kötelezettség és a törvényi kötelezettség, amikor konfliktus áll be az erkölcsi meggyőződés és a pozitív jog között?

Metszéspontok teológia és jogalkotás között

A jogalkotás és az erkölcs újkori differenciálódása nem relativizálhatja a teológia és a jogtudomány történelmileg kialakult és a modern társadalom kereti között is relevanciával bíró metszéspontjait. *Klaus Tanner* heidelbergi teológus a következő öt területen látja e metszéspontoknak,²⁶ illetve kölcsönhatásnak az adottságait:

a) A *való* és a *kellő* világ feszültségéből sem a teológia, sem pedig a jogalkotás nem vonhatja ki magát (tanuláshoz vagy munkához *való* jog/*kellő* jogegyenlőség a törvény előtt; az egészség megóvásához *való* jog/ megelőző intézkedések *kellő* időben való meghozatala stb.). Vagyis a világ valóságára a teológia és a jogalkotás nem tekinthet úgy, mint amely eleve jó és igazságos lenne. Mindkettő kötelezettségének tekinti az életellenes erők megfékezését, és az élhető, értékes, illetve emberhez méltó élet lehetőségeinek megteremtését;

A teológia és a jogalkotás kötelezettségének tekinti az életellenes erők megfékezését, és az emberhez méltó élet lehetőségeinek megteremtését

b) A *hatalom* és a *rend* kérdése mind a jog, mind pedig a teológia számára kulcskérdés: ki rendelkezik hatalommal az emberi élet felett? Meddig terjed az ember hatalma és ki(k) felett? Ki számít *per definitonem* szuverénnek, aki

²⁶ Klaus TANNER: Die Rechtswissenschaft aus der Sicht eines evangelischen Theologen. 472–475.

Az igazságosabb politikai rend, illetve a hatalommal való élés korlátozása egyaránt a jogi és a keresztyén etikai reflexiók tárgykörébe tartozik.

képezte. A jobb, igazságosabb politikai rend, illetve a hatalommal való élés korlátozása egyaránt a jogi és a keresztyén etikai reflexiók tárgykörébe tartozik.

c) Az *igazságosság* keresésének alapvető igénye kultúránk két fő forrására – a görög szellemre és a zsidó-keresztyén gondolkodásra – irányítja a figyelmet, ugyanakkor a valóság ontológiai struktúrájára kérdez rá. Ez azt jelenti, hogy a törvény – eredetét tekintve – mégiscsak egy olyan törvényadóra vezethető vissza, amely meghaladja az emberi értelem és egzisztencia végességét. Talán nem véletlen, hogy Justitia istennőként ábrázolva személyesíti meg a nyugati világ igazságszolgáltatásba vetett bizalmát és a jog morális tartalmát. Ugyan-

A törvény mégiscsak egy olyan törvényadóra vezethető vissza, amely meghaladja az emberi értelem és egzisztencia végességét

dönthet emberek sorsáról vagy például szükségállapot kihirdetéséről? A hatalom és az uralom kérdése minden időben foglalkoztatta a keresztyén teológiát, különböző történelmi situációkban egzisztenciális kérdés volt az egyház politikai hatalomhoz való viszonyulása.²⁷ Ezért a politikai hatalom természete és a jogrend mindig is a keresztyén teológiai etika tárgyát

akkor az igazságosság perspektívája arra is megtanít – mind a joggyakorlás, mind a hitélet területén –, hogy az ember megtanulja respektálni a másik ember érdekeit, igényeit és jogait. Ez természetesen indukál egyfajta önkorlátozást: azaz a saját érdekek érvényesítésének relativizálását és a másik ember egzisztenciájának elismerését.

²⁷ Ld. ehhez a reformátori egyházak szervezeti kérdéseiről szóló tanulmányt ebben a kötetben.

d) A *dogmatikának* mind a hittudomány, mind pedig a jogtudomány terén kiemelt szerepe van. A jogdogmatika funkciója – a teológiai dogmatikához hasonlóan – az autoritással bíró szövegek értelmének feltárása, a jogi normák jelentésének, jogszabályok jellemzőinek bemutatása, az értelmezés tradícióinak interpretálása oly módon, hogy nyilvánvaló legyen az új jogi döntések és megoldások kötöttsége és határa. A cél a jogrendszer oly módon való alkalmazása a gyakorlatban, hogy az aktuális rendelkezések és szabályok érvénye ne terjedjen túl a dogmatikai tételek érvényén.

e) A *hermeneutika*, azaz a szövegértelemezés síkján is számos párhuzam fedezhető fel jogelmélet, illetve jogalkotás és a teológia között. Mindkettő áthagyományozott szövegek értelmezésére törekszik, és keresi azok normatív érvényét a mai konkrét helyzetekben való alkalmazásuk kapcsán. Mind a jogászok, mind pedig a teológusok képzése során a cél az, hogy a jelöltek elsajátítsák a gyakorlati ítéletalkotás és az ismeretek alkalmazásának kompetenciáit. *Hans-Georg Gadamer* meglátása – miszerint a jogi és a teológiai hermeneutika terén két olyan hagyománnyal van dolgunk, amelyeket az „igazság és módszer” igénye kapcsol össze²⁸ – további elmélyítést érdemel, de e helyen csak egy tézisre szorítkozunk: mindkét hermeneutika esetén a szöveg értelmezésének célja normatív eszméknek a feltárása, de tudva azt, hogy mindeközben a magyarázó képtelen semleges maradni és csak a szemlélődő pozíciójába visszahúzódní.²⁹

A jogi és a teológiai hermeneutika terén két olyan hagyománnyal van dolgunk, amelyeket az „igazság és módszer” igénye kapcsol össze

²⁸ Hans-Georg GADAMER: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 330kk. Magyarul ld. uó.: *Igazság és módszer*. 1984.

²⁹ Vö. TANNER: i. m. 475.

A morál, illetve etika valamint a jog differenciálódásának előbb ismertetett törvényszerűsége nyilván nem jelenthet elválasztást vagy elhatárolódást a gyakorlatban. A fogalmi megkülönböztetés, a hatáskörök differenciált látása sokkal inkább módszertani jellegű, abból a célból, hogy minél körültekintőbben tudjuk leírni a jog és etika összefüggésrendszerét és egymásra gyakorolt hatását, amely korunk társadalmi életének horizontján tetten érhető.

Kétségtelen, hogy a modern társadalomban a *szociális integráció normatív szerepét* egyre inkább a pozitív jog tölti be, különösen a vallási hagyományok és erkölcsi konvenciók átalakulásának, elősorban ezek individualizálódásának és térvesztésének köszönhetően. Tény, hogy a nyugati keresztyénység talaján kialakult társadalmakban a jogi hagyományaink fokozatos szekularizációs hatások következtében alakultak ki és függetlenedtek korábbi vallási meghatározottságaiktól. Bár ez nem feltétlenül a vallással szemben, hanem – mint láttuk – a zsidó-keresztyén vallási hagyományok segítségével (is) történt.³⁰ Ugyanakkor viszont érdemes azt is mérlegelni, hogy egy olyan gondolkodás, amely a jogalkotást az emberi közösségek vallási és morális tapasztalataitól elidegenedett, történelemszemléletet nélkülöző útra tereli, a neves jogtudós, *Werner Krawietz* szerint *beszűkült jogpozitivizmushoz* vezet, amely végső soron *elvéti saját korának szociális valóságát*.³¹ Az igazság és igazságosság fogalmaival jelzett kérdések ugyanis nem redukálhatók le csak jogi kategóriákra. Éppen ezért a továbbiakban keressük az erkölcs és a jogalkotás korrelációjának olyan lehetőségeit, amelyek nem a történelem kerekét kívánják visszafele forgatni (pl. a jog új vallás-erkölcsi megalapozásának irányába), hanem abban kívánnak segíteni, hogy a jogrendszer

³⁰ Vö. Hans-Richard REUTER: *Rechtsethik in theologischer Perspektive*. 13–14.

³¹ Werner KRAWIETZ: Vorwort. In: K.-W. Dahm: *Politische Theorie des Johannes Althusius*. 6.

ne kerüljön túlterhelésre olyan kérdésekkel, amelyet nem neki kell megoldani (mintegy a Böckenförde-tézis értelmében), a jogalkotás pedig számolhasson a valóság olyan – akár speciális – értelmezési dimenzióival, amelyek lehetővé teszik a releváns jogi és erkölcsi cselekvést korunk társadalmi valóságában.

Jog és erkölcs interakciója a modern társadalom horizontján: az etika funkciója a jogalkotás számára, a jogpozitivizmus szerepe a morál felé

a). A morál szerepe a jogalkotás számára – és az etika kritikái funkciója

Ha visszatekintünk a jogalkotás történetére, meg kell állapítanunk, hogy az erkölcs szerepe a jogalkotás számára nem relativizálható – még ha szükségesnek is tűnt olykor a *forum internum* és a *forum externum*, illetve *officium iuris* hatásköreinek széttartása.

A legújabb magyar jogelméleti reflexiók is arról tesznek bizonyosságot, hogy az erkölcsi normák jogi normákba való beépítése, illetve kodifikációja jogalkotói szinten olyan kérdéseket vet fel, amelyek alapját valamilyen világnézet, e világnézet által közvetített értékek melletti opció vagy az erre alapozott politikai iskolák tanításai képezik. A kodifikáció alapvetően a már megalkotott normák felülvizsgálatát és azoknak a megváltozott életviszonyokhoz való igazítását jelenti a jogalkotó részéről az előzetesen már rögzített értékelvek alapján, azzal a céllal, hogy e normák hosszabb távon rögzítésre kerüljenek. Nyilván nem zárható ki e normák újragondolása, eredeti tartalmuk újabb tartalmakkal való bővítése, az idő múlásának, a jog és az erkölcs fejlődésének és a közöttük fennálló kölcsönhatásnak köszönhetően.³²

³² Ld. VÉKÁS Lajos: A magánjogi kodifikációk néhány tanulságáról. 258; FAZAKAS Zoltán József: Magyarország Polgári Törvénykönyvének egyes alapvető rendelkezései a kálvini tanítások tükrében. 117.

Ha csak az egyes nemzetek alkotmányainak fejlődésére és mai tartalmára tekintünk, megállapíthatjuk: az alaptörvények évszázadok etikai reflexióit sűrítik magukba, és a több humanitás megélésének igényét tükrözik – legyen szó az emberi méltóság és egyéni szabadság értékéről, az ember alapvető jogainak védelméről, a lelkiismereti és a vallásszabadságról, a tudományos és művészeti élet szabadságáról stb. Ez az alap és igény kötelező érvényű a további jogszabályok alkotására nézve is. Viszont időről időre felmerül a kérdés, hogy a jog-

Az alaptörvények évszázadok etikai reflexióit sűrítik magukba, és a több humanitás megélésének igényét tükrözik

alkotás által ily módon reprezentált erkölcsi tartalom elégséges-e, vagy kevés, vagy lehetne éppen több.

Az osztrák származású német államjogásznak, *Georg Jellinek*nek tulajdonítják a megállapítást, miszerint a jog csupán „erkölcsi minimumot” képvisel.³³ Ha viszont az előbbi megállapításra gondolunk, miszerint a jogalkotás alapját az erkölcsi fejlődést is magába sűrítő alaptörvények képezik, az erkölcsi minimumra való utalás hiányérzetet kelt. Az alkotmányok ugyanis nem egyszerűen egy helyi közösség vagy embercsoport partikuláris morális meggyőződését tükrözik, hanem minél konszenzuálisabb módon kell hogy jogi és erkölcsi értelemben együtt tartsák az emberi együttélést jellemző, egymással konkuráló értékeket, érdekeket, világnézeti és vallási értékrendeket. Ez igaz, még egy magát pluralisztikusnak definiáló jogállamban is. *John Rawls*-i értelemben a jogalkotást az ún. „egymást átfedő konszenzus” (*overlapping consensus*)³⁴ kellene hogy jellemezze, amelyben évszázadok kulturális tapasztalatai, hagyományai és etikai reflexiói csapódnak le.

³³ Idézi KREß: *i. m.* 72.

³⁴ John RAWLS: *Political Liberalism*. 134–149.232.

De nemcsak kultúr- és eszmetörténetileg nézve érvényes a jogalkotás erkölcsi-kulturális meghatározottságának elismerése, hanem sokkal feszítőbb, ha így hangzik a kérdés: vajon a jogalkotás miként van tekintettel a társadalom morális meghatározottságára a jelenben? Leköveti, illetve hogyan követi le a törvényhozás a társadalmon belül megélt ethosz irányultságát?

Példák sora is bizonyítja, hogy ez a terület – a ténylegesen megélt morál figyelembevétele a jogalkotás számára – nem feszültségmentes.

Például korábban a patriarkális nagycsalád volt a mindennapi morál megélésének ideális színtere, ahol a férfi volt a családfő, s ez a dominancia a családi élet minden területén érezte hatását (jogi és gazdasági értelemben egyaránt), és ahol a természetes reprodukció során a biológiai, genetikai, jogi és szociális szülőség egybeesett. Napjainkra viszont a családi életvitel változásai, a nemek közötti emancipáció, a reprodukciós

medicina fejlődése a korábitól eltérő életvitelt, azaz megélt morált eredményezett. Elég egy pillantást vetnünk például a magyar családjogi törvényre, amely bizonyítja, hogy a jogalkotó több tekintetben kénytelen figyelembe venni a társadalmi-kulturális fejlődéssel megváltozott és ténylegesen megélt morált. Például a gyermekek érdekének védelme, a házastársak egyenjogúságának elve, tartásjogra való igény élettársi kapcsolat megszűnése esetén, apaság elismerésének kérdése reprodukciós eljárást követően stb. jelzik a változást.³⁵ Európa több nyugati államában ma már nincs törvényi akadálya az azonos neműek házasságának – nyilván itt is a társadalmi közgondol-

A jogalkotást egymagát átfedő konszenzus kell jellemezze, amelyben évszázadok kulturális tapasztalatai, hagyományai és etikai reflexiói csapódnak le

³⁵ 2013. évi V. törvény a Polgári Törvénykönyvről. Negyedik könyv: Családjog. 4:1–4.§; 4:86–91. §; 4:99–100. §.

kodás megváltozása kényszerítette a jogalkotót a változtatásra. Ezzel szemben Közép-Kelet-Európa és Dél-Kelet-Európa társadalmaiban – elsősorban a társadalmi hagyományok kulturális és vallás erkölcsi meghatározottsága miatt – szemben a nyugati életstílus fokozottabb individualizmusával, a férfi és a nő életközössége képezi a házasságról való gondolkodás alapját.

De vannak fordított példák is, amikor – úgy tűnik – a jogalkotó le van maradva a közgondolkodás és a tudományos ismeretek által meghatározott ethoszhoz képest: pl. a biomedicina területén egyes nyugati országok (pl. Egyesült Királyság) sokkal nagyobb szabad teret engednek a kutatásnak, mint pl. Németország vagy Ausztria, holott bizonyos eljárások fejlettsége rizikómentes tesz korábban nagy kockázatot jelentő eljárásokat, s ezzel korábbi erkölcsi dilemmák is megoldódni látszanak (pl. eSET – *elective single embryo transfer* esetén). Vagy például Svájcban nemrég civil társadalmi intézmények, valamint a Nemzeti Etikai Bizottság (Schweizer Nationale Ethikkommission) is azt tanácsolták a törvényalkotóknak, illetve az államnak, hogy ne korlátozza vagy szüntesse meg a korábbi intézményesített asszisztált öngyilkosságot, mert az széles társadalmi konszenzuson nyugszik.

Nyilván itt az is látszik, hogy a tudományos ismeret és az erre reflektáló szakmai etikák tartalma nincs összhangban a polgárok általános morális meggyőződésével, de ugyanez a szakadék kimutatható a politika szereplői, adott esetben a törvényhozás képviselői tekintetében is. Erre tekintettel viszont a tudományos etikának valóban kritikai funkciót kell betöltenie és korrektív impulzusokat kell adnia a jogalkotó számára a korábbi szabályozás felülvizsgálatára.

A példák sora folytatható, ugyanakkor látható, a jogalkotás nem tudja megkerülni azt a feszültséget, amely a jog erkölcsi megalapozásának igénye és a valóságban megélt morál között fennáll. Ugyanakkor nem is hivatott e feszültséget teljességgel felszámolni. Két szélsőség mindenképpen elkerülendő: ha ugyanis az állam mint jogalkotó úgy gondolja, hogy szembe kell mennie a korszellemmel, és meg kell állítani az értékek devalválását, könnyen abba a kísértésbe eshet, hogy paternalista

módon polgárainak ama bizonyos belső fóruma, a lelkiismereti-erkölcsi meggyőződése felett kíván hatalmat gyakorolni a jog kényszerítő eszközeivel. De a másik veszély is valós: ha nem vesz tudomást a fejlődésről (pl. új tudományos eredmények etikai konzekvenciáiról), a kulturális identitás változásairól, ha nem igyekszik valamiképp lekövetni a ténylegesen megélt etoszt, akkor a társadalom jogintézményekbe vetett bizalmát és az általános jogbiztonság érzetét teszi kockára.

b). A jogalkotás pedagógiai haszna a morál számára

Bár az előbbiekben a morál és a jog kompetenciáinak szét-tartása kapcsán szoltunk arról, hogy a jogalkotó a morális cselekvés külső feltételeiért felel, és nem uralkodhat az egyén belső, lelkiismereti meggyőződése felett, mégsem lehet azt mondani, hogy a jogi normák mindenestől értéksemlegesek lennének. Implicit módon magukon hordozzák a kulturális és morális mintázatok lenyomatát, és hatással vannak az erkölcsi öntudat és az etikai ítéletalkotás kialakulására.

Meglehetősen leegyszerűsítő lenne az a megállapítás, hogy egészen az újkorig az állam az erkölcsi nevelés kérdését rábízta az egyházakra, s ez úgy-ahogy működött, de ma már az államnak kellene átvennie ezt a szerepet. Nyilván a mi tájainkon elég maradandó nyomot hagyott kulturális emlékezetünkben a kérdés, hogy ki vagy kik felelősek az erkölcsös társadalom kialakításáért. A „szocialista embertípus” kialakításának igénye, az „el a kezekkel az ifjúságtól” jelszavától kísérve valóban a lelkek feletti morális-világnézeti befolyásolásért való harc jegyében történt. Ma a szabad világban és egy demokratikus jogállamban a fordítottját látjuk: az iskolai erkölcs és vallásoktatás bevezetése, az egyházi fenntartású iskolák állami finanszírozása (a szektorsemlegesség jegyében, egyház és állam között megállapodás függvényében) azzal a deklarált szándékkal történik, hogy a történelmi egyházak járuljanak hozzá a társadalom általános erkölcsi értékrendjének munkálásához. Viszont

a tapasztalat és az empirikus kutatások eredményei a múltra és a jelenre tekintettel egyaránt kijózanítóbb képet mutatnak. Egyrészt az 1989-et megelőző időszak elvallástalanodása nem volt olyan méretű, mint amint azt az ateista valláspolitikai remélte és a tömegek materialista felvilágosításáról szóló propaganda sugallta (sőt, míg az 50-60-as években a vallásos magatartás az alacsonyabb iskolázottságúakra volt inkább jellemző, addig a 80-90-es évekre – még ha volt is számszerű csökkenés – a magasabban kvalifikált, jól képzett fiatal és középkorú, de vallásos hagyományok nélkül felnőtt társadalmi rétegek mutattak nagyobb elköteleződést a keresztyén életvitel felé). Másrészt viszont azt látjuk napjainkban, hogy bár a történelmi egyházak a közoktatási és szociális intézmények által lefedik az élet valamennyi szegmensét, bölcsőtől a koporsóig, a tudatos egyházhoz tartozás egyre zsugorodó tendenciákat mutat. De ez nem kimondottan magyarországi, hanem európai jelenség is.

A törvények alapvetően a cselekvés külső feltételeit rögzítik – de indirekt módon hatással vannak a belső motivációkra, az erkölcsi mérlegelésre is, de legalábbis a társadalmi együttélés morális rendjére nézve. Ennek az iránynak további íve ama

Az újkortól kezdve napjainkig nem a vallás, hanem épp fordítva, a szekuláris jogalkotás, illetve törvényhozás biztosított több humánumot és egyenjogúságot

meggyőződéssel olvasható le, amely arról szól, hogy az újkortól kezdve napjainkig nem a vallás, hanem épp fordítva, a szekuláris jogalkotás, illetve törvényhozás biztosított több humánumot, egyenjogúságot és az emberi méltóság tiszteletét. Ennek történelmi előzményei is vannak, ilyen pl. a homosze-

xualitás büntethetőségének elvetése (Franciaország, 1791), a szuicidiumot elkövetők vagyonekobbzásának tilalma (Poroszország, 1751), feketék és fehérek közötti házasság engedélyezése (USA, 1954) vagy a nők elleni diszkrimináció minden formájának kiküszöböléséről szóló ENSZ-egyezmény el-

fogadása (1979). Mindezt elvitatni nem lehet – bár hozzá kell tennünk, hogy e jogalkotók a hivatkozott példákban nem a mai értelemben vett demokratikus és értéksemleges jogállamiság alapján értelmezték önmagukat, mint ahogyan az is tény, hogy a vallási közösségek a törvénykezés e lépéseit nem üdvözölték kitörő örömmel, mert a hagyományos értékrend aláadását látták benne. A jelenség jelenkori példák sorával szemléltethető tovább: az azonos neműek élettársi kapcsolatának elismerése³⁶ a korábbi morális közgondolkodáshoz képest antidiszkriminációs hatást fejthet ki; a családon belüli erőszak bűncselekménynek minősítése valamilyen szinten visszatartó erővel bírhat a potenciális tettesek esetén, és elejét veheti családtagok viktimizálásának (bár itt országonként eltérő a szabályozás).³⁷ De a társadalmon általános morális közgondolkodását és erkölcsi érzékét hivatottak erősíteni pl. az önkényuralmi jelképek használatát tiltó nemzeti és nemzetközi rendelkezések³⁸ – és az e körül kialakult jogértelmezési vita – vagy kiskorú gyermekek elleni oktatási intézményekben elkövetett szexuális zaklatásokat feltáró intézkedések.

E példák kapcsán többnyire a szekuláris jogrend igazságosság iránti elkötelezettségét és humán ethoszt stabilizáló jellegét emelik ki a teoretikusok.³⁹ Ez a „jogpedagógiai” jelleg

³⁶ 2009. évi XXIX. törvény a bejegyzett élettársi kapcsolatáról, az ezzel összefüggő, valamint az élettársi viszony igazolásának megkönnyítéséhez szükséges egyes törvények módosításáról. 1. § (1).

³⁷ Magyarországon a következő jogszabályok jogosítanak fel hatósági eljárásra: 2009. évi LXXII. törvény a hozzátartozók közötti erőszak miatt alkalmazható távollattartásról; 2012. évi II. törvény a szabálysértésekről, a szabálysértési eljárásról és a szabálysértési nyilvántartási rendszerről; 2013. évi LXXXVIII. törvény a körözési nyilvántartási rendszerről és a személyek, dolgok felkutatásáról és azonosításáról.

³⁸ 2013. évi XLVIII. törvény az önkényuralmi jelképek használatának büntetőjogi szankcionálásáról.

³⁹ KREß: i. m. 81.

A cél nem lehet egyfajta morális paternalizmus a jogalkotó részéről – de azt sem lehet elvitatni, hogy a jogalkotó legitim öre kell hogy legyen az együttélés rendjének

illetve veszélyezteti a másik egészségét, biztonságát – pl. védőoltás megtagadása vallási okokra hivatkozva.⁴⁰

Úgy gondolom, ez a dilemma a „felelősség” fogalmával oldható fel. Ha az állam valóban felelősséget tanúsít az alapvető emberi jogok betartásáért (nem volt ez mindig így), illetve elkötelezett a jogrend mint kulturálisan kialakult jogi normák rendszerének védelméért, illetve transzparencia jellemzi a törvényszegések jogkövetkezményeit, ez a felelősség valóban jelenthet pozitív hatást a polgárok erkölcsi öntudatának fejlődésére. A cél nem lehet egyfajta morális paternalizmus a jogalkotó részéről, amely feleslegesen korlátozza a polgárok autonómiáját és erkölcsi felelősségérzetét – de azt sem lehet elvitatni, hogy a jogalkotó legitim öre kell hogy legyen az együttélés rendjének egy „tisztességes társadalom”⁴¹ kialakítása érdekében.

A veszélyekkel szemben – a jogalkotásról való teológiai reflexiók ismeretében és a teológiai jogi etika teoretikusainak megállapításai szerint – a jogalkotásnak az lenne a feladata és lehetősége, hogy

legitim is lehet mindaddig, amíg a jogalkotó vagy az állam direkt módon nem kíván kontrollt vagy kényszert gyakorolni az egyén személyes, belső lelkiismereti meggyőződése felett. De mi van akkor, amikor vallásos meggyőződésre és lelkiismereti szabadságra hivatkozva valaki megtagadja a társadalmi szolidaritást,

⁴⁰ Ld. *Ten threats to global health in 2019*. Vö. Elisabeth GRÄB-SCHMIDT: Religionsfreiheit und die Frage der Verantwortung, 244–249.

⁴¹ Avishai Margalit izraeli filozófus gondolata értelmében tisztességes az a társadalom, ahol az ember nem kerül társadalmi intézmények működése által megaláztatásra. Avishai MARGALIT: *Politik der Würde - Über Achtung und Verachtung*. 2012.

- biztosítsa az igazságosság megélését és annak stabilitását a mindennapokban;
- teremtsen meg a jogérvényesítés és a végrehajtás hatékony fórumait;
- ezáltal erősítse a jogbiztonság érzetét;
- tegye lehetővé és segítse a kulturális javak védelmét;
- a társadalmi véleménykülönbségekre tekintettel keresse és igényelje a konszenzuseresést és a kompromiszsumok kialakításának lehetőségeit, és vegye figyelembe ezek eredményeit;
- őrködjön a tolerancia szellemisége felett;
- biztosítsa az egyének számára a személyes erkölcsi döntések és az egyéni felelősség felvállalásának keretfeltételeit.

Mint látjuk, mind a jognak, illetve jogalkotásnak, mind pedig az erkölcsnek konfliktusokhoz van köze. E konfliktusok rendezésében nem számíthatunk egy erkölcsileg tökéletes társadalom kialakulására, ahol törvényekre nem lenne szükség, hisz ez az ideális világába tartozna – a társadalmi utópiák tekintetében pedig már vannak negatív tapasztalataink. Másfelől a túlszabályozottság sem célravezető, hisz ez az egyén belső, lelkiismereti szabadságát veszélyezteti. A megoldást én abban látom – és erre tanít az erkölcs és a jog évszázados korrelációja, valamint a jog- és a teológiatörténet tanulmányozása –, hogy egyrészt elengedhetetlen a jogi, erkölcsi és kulturális hagyományaink alapos ismerete, másrészt nem spórolható meg saját korunk társadalmi, politikai és gazdasági helyzetének mélyreható elemzése. A kettő egymásra vonatkoztatása által lehet adekvátabb és igazságosabb megoldásokat találni, korábbi szabályokat felülvizsgálni. Amivel pedig e folyamathoz az egyházak és a civil társadalom hozzájárulhat, az a motiváció és a mediáció: annak elérése, hogy az állam polgárai ne

kényszerből vagy félelemből, hanem belső erkölcsi meggyőződés és belátás által törekedjenek a jogkövető magatartásra; peres ügyekben és konfliktushelyzetben pedig a felek közötti közvetítésnek, az elfogadható és méltányos megoldások keresésének lehet meghatározó szerepe – nem a szabályok és törvények ellenében, hanem a jogrendszerben való nagyobb bizalom kialakításának érdekében.

Egyház a kontextualitás és a reformátori önértelmezés feszültségében*

Számos vallásszociológiai tanulmány, tudománynépszerűsítő cikk vagy zsurnalisztikus hangvételű értekezés következtében az utóbbi években meglehetősen leegyszerűsítő kép alakult ki a magyar társadalomról és protestantizmusról, amelyet a következő idézet is reprezentatív módon szemléltet: „A magyarok között történelmük során erőteljes nacionalizmus alakult ki, amely által sikerült a konfesszionális különbségeket és feszültségeket nivellálni. A legnagyobb lélekszámú felekezetet ugyan a katolicizmus képezi [...]. Érdekes módon mégis a reformátusoknak sikerült az állammal oly szoros szimbiózisba kerülniük, hogy ma már a »nemzet egyháza«-ként értelmezik önmagukat. A kálvinizmus akár egyfajta »*Confessio Hungarica*«-nak is tekinthető”¹, amely nemzeti és vallási elemek ösz-

* A Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie 2017. október 10–12. között Wittenbergben megtartott reformáció-jubileumi konferenciáján elhangzott előadás szerkesztett, magyar nyelvre fordított, aktualizált változata.

¹ „Die Ungarn haben im Laufe ihrer Geschichte einen starken Nationalismus entwickelt, der es vermochte, die konfessionellen Unterschiede und Spannungen zu nivellieren. Die Hauptkonfession in Ungarn stellt der Katholizismus dar [...]. Interessanterweise sind vor allem die Reformierten eine enge Symbiose mit dem Staat eingegangen, so dass sie sich als »Kirche der Nation« verstanden. Der Calvinismus kann als »*Confessio Hungarica*« bezeichnet werden. [...] Diese enge Symbiose [...] führte dazu, dass die Kirchen in unterschiedlichen und kritischen Momenten der ungarischen Geschichte nicht fähig waren, sich gesellschaftskritisch zu äußern und dem ausuferndem Nationalismus Einhalt zu gebieten.“ Andreas NIX: *Zivilreligion und Aufklärung*. 307. A szerző 2012-es írásában talán szellemesnek gondolta a kálvinizmust magyar hitvallásként megjelölni, de valószínűleg elkerülte a figyelmét, hogy a vonatkozó szakirodalom és a hitvallási gyűjtemények a 16. századi magyar zsinatok végzéseit, közelebbről az 1570-es Csengeri Hitvallást ismerik *Confessio Hungarica* néven. Ld. Johann Chr. W. AUGUSTI: *Corpus Librorum Symbolicorum qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt*. 634–635; Jean F. SALVART: *The Harmony of Protestant confessions*. XX.

szelegyítésével mintegy „olvasztótégely szerepét töltötte be a bibliai tanítás nemzeti mítosszal való összekapcsolása érdekében”.² „Ez a szoros szimbiózis oda vezetett [...], hogy az egyházak a magyar történelem döntő és kritikus pillanataiban nem voltak képesek a társadalom felé kritikai módon megnyilvánulni, és a kiáradó nacionalizmusnak megálljt parancsolni.”³

Ha az ilyen és hasonló leírások tartalmazhatnak is bizonyos igazságmomentumokat (amelyek értékelésére a későbbiekben még visszatérünk), az általánosító megítélések (pl. kiáradó nacionalizmus, amely nivellálja a felekezeti különbségeket) meglehetősen leegyszerűsítő, de sajnos eléggé elterjedt képet alakítottak ki a magyarországi egyházi és társadalmi életről. E megállapítások ugyanis nem számolnak sem a magyar protestantizmus kialakulásának komplexitásával, sem pedig az ország 1989 utáni szociokulturális adottságaival.

A magyar protestantizmus kialakulásának sajátossága és kontextuális meghatározottsága

Joggal állapítják meg *Fata Márta* és *Anton Schindling* történészek 2009-ben – egy Kálvin hatását és a reformátusság Magyarországon és Erdélyben való kialakulásának kérdését tárgyaló, Tübingenben megtartott tudományos szimpózium keretében –, hogy Magyarországon a felekezetek kialakulása – akárcsak Kelet-Európa legtöbb országában – egyrészt *markáns teológiai elhatárolódások*, másrészt *politikai és kulturális különbözőségek folyamatos konfliktusainak kíséretében* ment végbe.⁴

² NIX: *Zivireligion und Aufklärung*. 307.

³ Uo.

⁴ Ld. FATA Márta – ANTON SCHINDLING: *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen*. IX.

Valóban, egyházi emlékezetkultúránk úgy tartja számon például a Második Helvét Hitvallás 1567-ben Debrecenben történt elfogadását, mint amellyel a magyar protestantizmus az antitrinitáriusokkal folytatott vitát kívánta lezárni, annak minden ekkleziológiai és egyházszervezeti konzekvenciájával együtt. Ezzel megalakult az egységes magyar helvét hitvallású református egyház. Ugyanakkor a legújabb kutatások eredményeinek⁵ fényében

a konfessziók kialakulásának magyarországi és a régión belüli története – még ha a kulturális-etnikai, illetve nemzeti identitás fejlődésével való összefüggések nem is tagadhatók – a korábbi vélekedéseknél differenciáltabb képet mutat, a „magyar vallás” vagy „német vallás” sztereotípiáival szemben. Hosszú időn keresztül tartotta magát a tétel, miszerint a helvét irányú reformáció elsősorban kismesesi, közép- és kisparaszti rétegek körében honosodott meg, akik a maguk népi-nemzeti identitásával a kálvinizmus bázisát képezhették vidéken. Ezzel szemben a városi, illetve mezővárosi lakosság – részben német-, illetve szlovákjékú polgári rétegnek is köszönhetően – megmaradt a reformáció lutheri vonalán. Ez szolgálna magyarázatként arra az állításra nézve, misze-

Magyarországon a felekezetek kialakulása markáns teológiai elhatárolódások, másrészt politikai és kulturális különbözőségek folyamatos konfliktusainak kíséretében ment végbe

⁵ A magyar protestantizmustörténet legújabb kutatási eredményeinek és a további kutatási témák beazonosításának a tárgyában ld. FATA Márta: *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*. 2000; FATA Márta – Anton SCHINDLING: *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen*. 2010; Jan-Andrea BERNHARD: *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen*. 2015; FATA Márta – Anton SCHINDLING: *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen*. 2017.

rint a kálvinizmus a *magyar vallásnak* tekinthető. De míg a hivatalos történetírás hosszú időn át a nemesek és mágnások a magyar reformáció történetében betöltött szerepét eljelentékteleníteni igyekezett – főleg a szocializmus idején meghirdetett osztályharc jegyében –, a legújabb kutatások ennek ellenkezőjéről tesznek bizonyosságot. Például a szerb származású magyar arisztokrata, Petrovics Péter az egykori kelet-magyarországi részeken kétségtelenül jelentős szerepet játszott a reformátusok megerősödésében – ugyanakkor bánáti birtokain a lutheránusokat is támogatta. Egyes nemesek (pl. Perényi Gábor) időnként az új hit ellenségeinek számítottak, vagy rekatolizálásuk után (Báthory Zsófia) elüldözték birtokaikról a protestánsokat. De arra is volt példa, hogy más főurak – akár katolikus hitűek is – diplomáciai kapcsolataik révén vagy szabadságharc által igyekeztek szabad vallásgyakorlást kieszközölni a reformátusok és lutheránusok számára, s ennek a törvényi garanciáit is elérni.⁶

Tény, hogy a nemesek elsősorban latin műveltségüknek köszönhetően s az akkor nyugat-európai – elsősorban német – kultúrkörnyezettel való kapcsolatrendszerük révén világra nyitott szellemiséget képviseltek. Udvaraikban kvázi irodalmi és teológiai műhelyeket működtettek, aminek a következtében a reformátori gondolatok hamar meggyökereszkedtek Magyarországon – bár nem lehet elvitatni, hogy támogatói szándékuk mögött masszív politikai és gazdasági érdekek is húzódtak.⁷ Iskolákat alapítottak és támogattak, a legtehetségesebb diákokat ösztöndíjjal látták el, hogy nyugat-európai egyetemeken tanulhassanak tovább, de arra is volt törekvés, hogy a reformátori tanok az ortodox vagy görög katolikus

⁶ Ld. BUCSAY Mihály: *Der Protestantismus in Ungarn*. Bd. 1. 77–86; BUCSAY M.: *A protestantizmus története Magyarországon*. 13–91; Harm KLUETING: *Das konfessionelle Zeitalter*. 259–260.

⁷ Vö. BUZOGÁNY Dezső: *Harc a tiszta evangéliumért*. 14–19.

dominanciájú vidékeken a lakosság körében is népszerűsítésre kerüljenek, természetesen a nép nyelvén.⁸ Így román vagy szlovák nyelvű református gyülekezetek is alakultak. Ezek olyan tények, amelyek a nemzetközi köztudatban alig voltak ismertek, és a tudományos világ számára is csak legutóbb váltak nyilvánvalóvá. A városok kultúrája és a reformátori egyház megerősödése tekintetében pedig éppen Debrecen esete árnyalja a képet: a 19. század kezdetéig szabad királyi város „az ország instabil politikai helyzetében nagyon mobilis helyi társadalommal rendelkezett, mivel itt gyakran került sor menekültek befogadásra”.⁹ A lakosság mezőgazdasági hátterű kiplóvárságból (ún. cívis polgárokból), kézművesekből és kereskedőkből állt, nem beszélve a Református Kollégium tanáiról és professzorairól. Patrícíusi réteg soha nem alakult itt ki, mégis a várost egyfajta világra való nyitottság jellemezte, köszönhetően a pezsgő kereskedelmi életnek és a professzorok külföldi kapcsolatainak, akik korábban valamely híres nyugat-európai egyetem peregrinus diákjai voltak. A török hódoltság alatti területeken viszont éppen a törökök konfesszionális különbségek iránti érdektelensége segítette a reformáció meghonosodását.

A fenti példák alapján is látszik, hogy Magyarországon a felekezetek kialakulása számára nem annyira a lakosság etnikai vagy nyelvi-kulturális meghatározottsága, sokkal inkább a gyülekezetek geopolitikai helyzete és a nemesek, illetve patrónusok politikai orientációja volt meghatározó. A szabad városok vezetése minden eszközzel megpróbált egyensúlyozni az

⁸ Ld. pl. BUZOGÁNY Dezső – Ősz Sándor Előd: *A hunyad-zarándi református egyházközségek történeti katasztere. III. kötet.* 6–21.

⁹ GYÖRI L. János: *Die Bedeutung des Reformierten Kollegiums Debrecen für Kultur und Politika Ungarns.* 242; Vö. BARCZA József: *A Debreceni Református Kollégium története.* 9–190. Vö. BUZOGÁNY: *Harc a tiszta evangéliumért.* 18.

akkori nagyhatalmak (az Oszmán Birodalom és a Habsburg Császárság) között, s ezzel biztosítani a lehetőséget a gazdasági és kulturális kapcsolatok mobilizálására. S még ha egyfajta

Nem a lakosság
etnikai vagy
nyelvi-kulturális
meghatározottsága,
sokkal inkább
a gyülekezetek
geopolitikai helyzete
és a nemesek, illetve
patrónusok politikai
orientációja volt
meghatározó

nyelvi-kulturális homogenitás egyes területek esetében adott is volt – az akkori Európában fennálló viszonyokhoz hasonlóan –, elsősorban nem etnikai alapú vallási elhatárolódás állt a protestáns törekvések középpontjában.

A protestantizmus 16. századi magyarországi elterjedésében tehát – ellentétben az Európa-szerte tapasztalható példákkal a konfesszionalizálódás idején – nem a vallási, politikai, társadalmi vagy kulturális homogenizálásra való törekvés volt az elsődleges, még ha a politikai érdekeknek volt is szerepük e folyamatban. Különösen az Erdélyi Fejedelemség és Felső-Magyarország viszonylatában talál az, amit *Heinz Schilling* történész fogalmaz meg: míg Európa nyugati országaiban a protestantizmus elterjedése „az alattvalók állami-politikai, illetve vallási-világnézeti egységesítése által”¹⁰ drasztikusan és többnyire erőszakosan történt, addig Kelet-Európában a területi államok és a felekezetek kialakulása akadozva indult el, s előbb a felekezetek közötti rivalizálás jellemezte – anélkül, hogy egyik vagy másik felekezet teljes hegemoniára tehetett volna szert¹¹ –, majd az egyes konfessziók közötti együttélésre (konvivenciára) való törekvés kapott prioritást, az Oszmán és a Habsburg Birodalmak árnyékában. A református hit egyike

¹⁰ Heinz SCHILLING: Calvin und Calvinismus in europageschichtlicher Perspektive. 9.

¹¹ Vö. Heinrich August WINKLER: *Geschichte des Westens. Bd. 1.* 120.

volt a négy hivatalosan elismert, bevett és alkotmányjogilag is rendezett, a közjogi rendszer részévé vált konfesszióinak – még ha időnként fejedelmi kiváltságokban is részesült.¹² Nemzeti, illetve államegyházi státuszra a református vallás azonban nem tett szert. A latin kultúrájú Európa határán, az Oszmán Birodalommal határos területeken a fejedelmek, a főurak és a városok vezetésének egyensúlypolitikája csak korlátozott mértékben jelentett a gyülekezetek számára biztonságot.¹³

A 17. század közepétől kezdődően a Habsburgok magyarországi hatalmának megszilárdulásával a protestantizmus itt is ugyanolyan nyomás alá került és üldöztetéseket volt kénytelen elszenvedni, mint Nyugat-Európa egyes vidékein. Példaként elég utalnunk itt a magyar protestáns emlékezetkultúrában mai napig fájdalmas történelmi tapasztalatként számontartott Pozsonyi vértörvényszékre (1674), illetve azokra a református és lutheránus prédikátorokra és tanítókra, akiket elítélésük után gályarabokként a spanyol gályákra küldtek. S bár több száz pap és tanító került beidézésre, s sokan közülük nem jelentek meg, hanem elhagyták az országot Erdély vagy Törökország irányába, a magyar protestánsok tömeges menekülésre és val-

Nemzeti, illetve államegyházi státuszra a református vallás nem tett szert. A latin kultúrájú Európa határán, a fejedelmek, a főurak és a városok vezetésének egyensúlypolitikája csak korlátozott mértékben jelentett a gyülekezetek számára biztonságot

¹² Vö. BUCSAY: *Der Protestantismus in Ungarn*. Bd. 1. 46–69; SCHILLING: Calvin und Calvinismus in europageschichtlicher Perspektive. 10.

¹³ Vö. Heinz SCHILLING: *Peregrini und Schiffchen Gottes. Flüchtlingserfahrung und Exulantentheologie des frühneuzeitlichen Calvinismus*. 160; BUCSAY: *A protestantizmus története Magyarországon*. 38–41; BUZOGÁNY: *Harc a tiszta evangéliumért*. 126–152; KOLUMBÁN Vilmos: *Törvényhozó egyház*. 7–13.

lási okokból való kivándorlására sem ekkor, sem később nem került sor – legalábbis oly módon nem, mint azt a holland és vallon reformátusok, majd a hugenották menekülése vagy a Johannes à Lasco vezette londoni puritán menekültgyülekezet kálváriája mutatja. Arról sem tudunk a magyar protestánsok története kapcsán – ismereteim szerint –, hogy felekezetpolitikai megfontolásból a felsőbbség szándékosan telepített volna be más hitű menekülteket a birtokaira annak érdekében, hogy a betelepítettek privilegizálásával a saját alattvalóinak a követeléseit megtörje,¹⁴ vagy pedig hogy a gazdasági-technikai innováció szempontjából tartotta volna fontosnak a betelepítéseket, a vallási-felekezeti arányok megváltozására való tekintet nélkül. A magyar protestánsok, ezen belül a reformátusok ebben az időszakban a nehézségek ellenére sem hagyták el a hazájukat. Csak később, az 1848-as forradalom leverése és ezt követően a Habsburg-bürokrácia részéről végrehajtott brutális üldöztetések és megtorló intézkedések következtében került sor arra, hogy több ezer magyar református román területeken keressen menedéket, akik itt rövid időn belül berendezkedtek a diaszpórában töltött életformára, felépítették saját gyülekezeteiket, templom- és iskolaépületeiket, s az első világháború végéig aránylag zavartalanul éltek életüket, időnként a Hohenzollern királyi család támogatását és védelmét is élvezve. A politikai változások, amelyek további sorsukat megnehezítették, ismertek.

Közép-Kelet-Európában tehát – így Magyarországon is – más történelmi és társadalmi tapasztalatokra tettek szert a protestánsok, mint nyugat-európai református és lutheránus hittársaik. Az egyház- és tisztségértelmezés alakulására itt nem volt oly hatással a tömeges menekülés, a tartósan diaszpórában való élésre való berendezkedés vagy a menekült

¹⁴ Ld. SCHILLING: Calvin und Calvinismus. 10.

és földalatti egyház létformájának tapasztalata. Protestáns nemzeti népegyház vagy államegyház kialakulására sem volt mód – nem úgy, mint Európa más vidékein, ahol a vallási és kulturális szempontból homogén territóriumok lehatárolása volt a politikai törekvések fő célkitűzése, a konfesszionális elköteleződésű állami berendezkedés kiépítésével együtt.

Vizsont a nemzetközi áramlatoktól – így például a nemzetközi kálvinizmus terjedésétől – mégsem szakadt le teljesen a magyar protestantizmus – még akkor sem, ha szigorú értelemben vett kálvinizmusról itt nem lehet beszélni. Kálvin hatása és a Genfből kiinduló impulzusok magyar területen soha nem vegytisztán jelentkeztek, hanem Melanchthon, Zwingli, Bucer és Bullinger tanításával kölcsönhatásban.¹⁵

A két hitvallás, a Második Helvét Hitvallás és a Heidelbergi Káté elfogadásán túl – bár ezek a református önazonosságot máig mélyen meghatározzák – *elsősorban a művelődés és az iskolaiügy terén érződtek a nemzetközi hatások*. Így például a református peregrinus diákok Heidelberg, Genf, majd Hollandia és Skócia egyetemlein végzett tanulmányai és tapasztalatai hazatérésüket követően közvetlenül éreztették hatásukat kifejtett tevékenységük nyomán. Ezek az impulzusok és tapasztalatok viszont inkább a művelődés és az oktatás terén, a népi kegyesség formálódásában, a puritán éltvezetés megkövetelésében, később az irodalomban érvényesültek – kevésbé az egyházi és a társadalmi együttélés strukturális kérdéseiben,

Az egyház- és tisztségértelmezés alakulására itt nem volt oly hatással a tömeges menekülés, a tartósan diaszpórában való élésre való berendezkedés

¹⁵ Vö. Thomas KAUFMANN: *Erlöste und Verdammte: eine Geschichte der Reformation*. 243.

A nemzetközi áramlatoktól mégsem szakadt le a magyar protestantizmus – elsősorban a művelődés és az iskolaügy terén érződtek a nemzetközi hatások

még kevésbé az egyházszerkezeti formákban vagy a politikai kultúrában. Magyarországon – ahol a modernizálódás a sokáig fennálló rendi társadalmi viszonyok és feudális jelleg miatt csak nagyon lassan vett lendületet – a kálvinizmus hatása korántsem a kapitalizmus szellemiségében, a gazdasági sikerorientációban és célracionalitásban vagy politikai szervezeti formákban érhető tetten. A fejedelmek jóindulatát és védelmét élvezve vagy a két (oszmán és Habsburg)

nagyhatalom árnyékában az ideiglenes béke relatív nyugalalmában a magyar protestánsok, közelebbről a reformátusok nem kényszerültek arra – nyugati hittestvéreik sorsától eltérően –, hogy a reformátori egyházértelmezés konzekvenciái alapján a közösségi együttélésük rendjét maguk megszervezzék, és azt fenntartsák. Sőt, az ellenreformáció idején sem annyira teológiai, sokkal inkább pragmatikus és egyházpolitikai okokból került sor arra – a világi és egyházi hivatalt viselőkkel való tárgyalás érdekében –, hogy megtartsák, illetve újra felépítsék a lelkészek és egyházkormányzók hierarchiáját. A zsinatok így szinte kivétel nélkül lelkészekből álltak. Csupán az 1791-es budai zsinat rendelte el a presbitériumok és egyháztanácsok felállítását gyülekezeti szinten, amire fokozatosan került sor, de míg a zsinati rendelkezéseknek érvényt szereztek, addig a testületi vezetés kialakításában már inkább az újkori politikai népszuverenitás-eszmék játszottak nagyobb szerepet, a kálvini református tisztségértelmezéssel szemben.¹⁶ Így

¹⁶ Ld. Révész Imre: *Presbiteri rendszerű-e a magyar református egyház?* 1935; Kovács J. István: *A református egyházalkotmány alapvető kérdései.* 261.; Fazakas Sándor: „*Új egyház felé?*” – a második világháború utáni református egyházi megújulás ekkleziológiai konzekvenciái. 138–145.

a reformátusok akaratlanul is a rendi társadalom továbbéléséhez járultak hozzá.

A reformátori egyházak belső és külső szabadságuk megőrzésének igyekezetében – amelyet minden eszközzel biztosítani próbáltak a szigorú egyházfegyelemtől kezdve a népoktatáson át az egyházi-diplomáciai taktikázásokig – gyakran találták magukat egy táborban történelmük során a nemzeti és politikai szabadságtörekvések erőivel. Révész Imre egyháztörténész és református püspök meglátása szerint – aki egyébként több tanulmányt is szentelt ennek a kérdésnek¹⁷ – ez a történelmi szövetség gyakran vezetett a protestantizmus és liberalizmus állítólagos rokonságának posztulálásához: a politikai liberalizmus progresszív erői világnézeti szövetségest kerestek a protestantizmusban a társadalmi élet újrastrukturálása érdekében; a protestánsok viszont saját politikai pozícióik erősítését és a közéletben elfoglalt szerepük megőrzését remélték ettől a szövetségtől. Révész és a későbbi elemzések egyetértenek a tekintetben, hogy ez a szövetség sem a protestantizmus, sem pedig a politikai erők számára nem járt pozitív eredményekkel.¹⁸ Lehet ugyan, hogy a 18. és 19. századok kontextusában a politika és a protestantizmus összefonódása haladónak és innovatívnak tűnt – a nemzeti kultúra terén még gyümölcsözőnek is bizonyult, s attól, hogy az egyházi hivatalnokok állami tisztviselői rangot nyertek, a világi patrónusoktól és feudális mágnásoktól való függetlenedést remélték –, hosszú távon viszont mindkét oldalon hanyatláshoz vezetett. A problémát ugyanis az

¹⁷ Ld. Révész Imre: *A magyar protestantizmus problémái. 1926 és Révész I.: A magyar protestantizmus útjai.* 1928.

¹⁸ Vö. Révész: *A magyar protestantizmus problémái.* 257; Révész: *A magyar protestantizmus útjai.* 270–277; Kósa László: *A magyar protestantizmus útjai.* 418–423; FAZAKAS Sándor: *Protestantizmus és/vagy liberalizmus?* 55–58.

jelentette, hogy ez a szemlélet a protestantizmust s ezzel a reformátori egyházakat a mindenkori politika támaszává silányította vissza – s immár nemcsak a liberális, hanem a konzervatív politizálás esetén is. A protestantizmus pedig e koalíció előnyeinek reményében lemondott arról, hogy őrállói tisztét gyakorolja, s ezzel a társadalmi és politikai életet korrektív konstruktív kritikával kísérje figyelemmel. Végző soron e sajátos partneri viszony lelki és vallási kiüresedést eredményezett a protestantizmus számára.

A református felekezeti kultúra sajátosságai és konzekvenciái az egyház közéleti szerepvállalására nézve

A magyar protestantizmus imént bemutatott fejlődése és történelmi tapasztalatai következtében került sor egy olyan sajátos református felekezeti kultúra kialakulására és megélésére, amely mind a mai napig kitapintható, s hatással volt, illetve hatással van az egyházzal alkotott képre, a kegyességre, a történelemértelmezésre, valamint az egyház közéletben elfoglalt szerepéről való felfogásra nézve.

a). A korabeli politikai nagyhatalmak árnyékában és gyakran bizonytalan politika légkörben – még ha nem is oly mértékben, mint például az üldözött hugenották vagy az

Minden helyi gyülekezet teljes értékű egyháznak minősül, amely döntés- és cselekvőképességnek kell hogy bizonyuljon

Amerikába kivándorolt puritánok esetében – kialakult a lokális egyháznak egy olyanfajta szemlélete, amely szerint *minden helyi gyülekezet teljes értékű egyháznak* minősül, s amely döntés- és cselekvőképességnek kell hogy bizonyuljon, még a vele szemben politikai vagy felekezeti szempontból ellenszenvvel viseltető felsőbbbséggel,

illetve hatósággal szemben is. Az egyház alkotmánya és a helyi gyülekezeteket meghaladó egyházkormányzati struktúrák ellenben nem kimondottan a reformátori egyháztan és tisztségértelmezés értelmében kerültek kialakításra. Viszont az egyházi közösségi élet tekintetében nem vezett ki a helyi gyülekezet önkormányzatiságának igénye, amely helyenként és időnként igen szigorú egyházfegyelmi szabályozásokkal párosult a puritán keresztyén életvitel eszményének érvényesítése érdekében.¹⁹

b). A népi vallásosságban és kegyességben kialakult egy sajátos „*Isten népe vagyunk*” öntudat, amelyre támaszkodva a hívek politikai fordulatokban bővelkedő időkben is bíztak az Isten kezében való megtartatás bizonyosságában, és számoltak Istennek a történelemben érvényesülő igazságosságával. Ezt a hitbizonyosságot elsősorban a protestáns prédikátorok és tanítók szolgálata erősítette vidéken és a mezővárosokban, de ezt próbálta beplántálni a felnövekvő generációk tudatába az egyházi fenntartású iskolák (kollégiumok) és fiókiskoláik egész sora, valamint a zsoldárfordítások és az egyre inkább terjedő traktátusirodalom.

A hívek politikai fordulatokban bővelkedő időkben is bíztak az Isten kezében való megtartatás bizonyosságában, és számoltak Istennek a történelemben érvényesülő igazságosságával

¹⁹ Az egyházközségek önálló gazdálkodásának, adminisztrációjának és az egyházfegyelem gyakorlásának igényét ld. a rendszerváltást követő egyház-történeti kutatások által feldolgozott egyházközségek jegyzőkönyvek vagy közzétett zsinati végzések tükrében. Ld. pl. BUZOGÁNY Dezső – Ősz Sándor Előd: *A hunyad-zarándi református egyházközségek történeti katasztere. III. kötet.* 25–57; KOLUMBÁN: *Törvényhozó egyház.* 94–100.

c). A református protestantizmusban kialakult egy sajátos, a történelmi tapasztalatoknak megfelelő történelemszemlélet és emlékezetkultúra. A reformátusok emlékezetében például – Balog Zoltán szerint – úgy él a múlt, mint amelyet „nem annyira a dicsőséges történelmi események sora, sokkal inkább a megmaradás csodája, a történelmi tragédiák ellenére való továbbélés”²⁰ bizonyossága jellemez. Balog szerint ezért a magyar reformátusokra nem annyira az Isten általi kiválasztottság bizonyossága, inkább – az áldozatiság értelmében – a szenvedés tudata a jellemző. Valóban, irodalmi szövegek gazdag tárháza²¹ bizonyítja a tényt, hogy a deuteronomiai történelemértelmezés theologumenájának segítségével, illetve az ószövetségi nép történetének és a magyarság sorsának párhuzamba állításával gyakran került sor a történelmi események értelmezésére, illetve próbáltak valamilyen értelmet adni a történelem éppen aktuális eseményeinek elviselhetősége számára. A katasztrófaként számontartott történelmi események, mint például a mohácsi vész (1526), az azt követő 150 éves török megszállás elszenvedése, a két világháborút

A magyar reformátusokra nem annyira az Isten általi kiválasztottság bizonyossága, inkább a szenvedés tudata a jellemző

követő összeomlás, a trianoni és párizsi békeszerződések által okozott veszteségek elviselése, valamint a 40 évig tartó kommunista diktatúra ideje stb. gyakran a bűn–büntetés–bűnhődés kategóriáiban vagy éppen az ószövetségi istennépe fogságának és a pusztai vándorlásnak a képei által kerültek interpretálásra.²²

²⁰ BALOG Zoltán: Zur Aktualität des Calvinismus in Ungarn. 524.

²¹ Ld. pl. FAZAKAS Gergely Tamás – IMRE Mihály – SZÁRAZ Orsolya: *Mártírium és emlékezet: Protestáns és katolikus narratívák a 15-19. században*. 2015.

²² Ld. ehhez FAZAKAS Sándor: Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit? 20–28.

d). Ennek a történelemszemléletnek és a bibliai analógiák alkalmazásának következtében alakult ki az egyház és állam, a vallás és politika kapcsolatának olyan ambivalens felfogása, amely mind a mai napig és mindkét oldalon premisszaként szolgál a döntési és cselekvési opciók megítélése szempontjából. Egyrészt előszeretettel kerül emlegetésre, hogy például a reformátusok közélet és politika iránti elköteleződése éppen ennek a történelemszemléletnek köszönhető. Az egyház, nemzet és társadalom együttlátása, valamint az igen erős, történelmileg kialakult szuverenitási igény vezetett oda, hogy épp a reformátusok igyekezzenek úgymond felelősséget vállalni az országért (gyakran történik hivatkozás e téren Kálvin államfelfogására és ellenállásánára).²³ Másfelől viszont éppen a már említett áldozati szerep, illetve a bűn–büntetés–bűnhődés értelmezési sémák következtében – akarva-akaratlanul – minden időben inkább az államhatalommal és a politikai erőkkal való „partnerség” keresése, s nem annyira a kritikus távolságtartás jellemezte a protestantizmus politikai magatartását. Jellemző módon szemlélteti ezt a beállítottságot a református egyházkormányzat érvelése 1948-ban, a kommunista államhatalommal való megegyezés idején és után: az egyház – szól az érvelés – a múltban eljátszotta az előjogát arra, hogy őrálói szolgálatát és prófétai tisztségét teljesítse,

Az egyház, nemzet és társadalom együttlátása, valamint a szuverenitási igény vezetett oda, hogy a reformátusok igyekezzenek felelősséget vállalni az országért

²³ Vö. BALOG: i. m. 525–528. Hozzá kell tenni, hogy e hivatkozások és utalások bizonyos történelmi interpretációk és sztereotípiák átvételéről, mintsem elmélyült elemzésről (pl. Kálvin és a kálvinizmus kutatásának eredményeiről) árulkodnak. Így aztán megmaradnak a csak politikai retorika szintjén.

ezért próféta szolgálata most már nem a társadalomkritika gyakorlásában²⁴ vagy a közvetlen politizálásban, hanem a politikával való konformitás keresésében áll. Ezt azt jelenti, hogy az egyháznak keresnie kell a szocialista állammal való pozitív együttműködést az emberiség jóléte és a béke fenntartása érdekében.²⁵ Ez a példa is szemlélteti, hogy itt a magyar protestantizmus sajátos, ideológiák iránti affinitásával, illetve ennek veszélyével van dolgunk, amely nem Isten kijelentésének itt és most aktuális értelmezésére kérdez rá, hanem az éppen adott, de talán kétséges társadalmi és politikai rendszert igyekszik azonosítani Isten akaratával. Erre a rövidzárlatos következtetésre azért kerülhetett sor, mert a magyar protestantizmus háza táján hiányzott a készség talán az eszköztár is, hogy társadalmi, történelmi, gazdasági és politikai folyamatok kritikai elemzésére sor kerüljön, és féltő, hogy ez a hiányosság tartósan bizonyul.

A kelet-közép-európai protestantizmus kontextuális meghatározottságának jelenlegi veszélyei és esélyei

Már történet utalás arra nézve, hogy a 17. és 18. századoktól egészen a 19. század közepéig a protestantizmus és a politikai liberalizmus koalíciója ígéretesnek tűnt, különösen a Habsburg Birodalommal szembeni függetlenség elérésének, a nemzeti ellenállásnak és a vallásszabadság biztosítására való törekvéseknek az összefüggéseiben. A politika és a vallás szereplői közötti koalíció preferálása ma is megfigyelhető, a hangsúlyok viszont más helyre kerülnek, mint korábban.

²⁴ A kérdés részletes feldolgozását ld. FAZAKAS: „Új egyház felé?” 181–189; VAJTA Vilmos: *Die „diakonische Theologie“ im Gesellschaftssystem Ungarns.* 1987; VÁLYI-NAGY Ágnes: *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott.* 2000.

²⁵ Uo.

A nemzeti ellenállás és a nagyhatalmaktól való függetlenség jelszavai ma inkább a nemzeti-konzervatív politikai pártok zászlóit díszítik – egyfajta antiliberális érzület pedig mindkét térfélen, mind az egyházi körökben, mind pedig a kormányerők színterén megtapasztalható. E téren további kutatásra van szükség – néhány hipotetikus értelmezési kísérlet viszont már most megfogalmazható. Meglátásom szerint a 20. század elején az új teológiai irányzatok felé való tájékozódás – elsősorban Karl Barth és a dialektika teológia hatása – egyúttal bizonyos liberalizmus- és racionalizmuskritikát (is) eredményezett egyházi köreinkben és a teológiai akadémiákon egyaránt. Egyfajta felvilágosodásellenes, a liberális gondolkodással és racionalizmussal szemben ellenszenvvel viseltető magatartás mind a mai napig megfigyelhető, különösen a magukat keresztyén-konzervatívnak vallók köreiből. A szocializmus és a kommunizmus által fémjelezett korszak tapasztalatai erre még rá is erősítettek: a korábbi vallási-kulturális miliőben szocializálódó tömegek és értelmiségiek nagy többsége a szocialista eszmékben elsősorban a racionalizmus és a liberalizmus tomboló-bomlasztó szellemiségét vélte felfedezni, a hivatalos politika pedig tudatosan kívánta folytatni a francia – szintén felvilágosultnak és liberálisnak tartott – forradalom militáns vallás- és egyházellenességét.²⁶ A hétköznapokban csak egy valóság létezhetett: a tömegek történelmi materializmus alapján történő felvilágosítására irányuló törekvés, a technikai módon megmunkált anyag és a célracionális gazdasági teljesítménybe vetett hit mindenhatósága.

A politika és a vallás szereplői közötti koalíció preferálása ma is megfigyelhető, a hangsúlyok viszont más helyre kerülnek, mint korábban

²⁶ Ez utóbbihoz ld. BIBÓ ISTVÁN: Az 1956 utáni helyzetről. 750–758.

A 20. század elején az új teológiai irányzatok felé való tájékozódás bizonyos liberalizmus- és racionalizmuskritikát eredményezett egyházi köreinkben és a teológiai akadémiákon egyaránt

Az 1989/1990-es fordulattal ugyan megjelent egyfajta pluralizmus a különböző politikai erők és pártok küzdelmében, a politikai preferenciák viszont nagyon erős világnézeti meghatározottságot mutattak. Ennek következtében a politikában mind a mai napig nem a szakmai érvek ütköztetése, sokkal inkább az ideológiai szembenállás és harc a jellemzőbb. Többek között ez is

közrejátszott abban, hogy napjainkban a demokrácia kérdéseiben a fásultság vagy a szkepticizmus a jellemző, ami legújabbban kiegészül egy korántsem csak nemzeti jelenséggel: a politika gazdasági érdekek függőségébe kerül, a politikai-közéleti diskurzusokban való részvétel pedig kiüresedik és ellehetetlenül azáltal, hogy előzetesen és a háttérben, szűk körben már minden eldőlt.²⁷ Ezen túlmenően Közép- és Kelet-Európa társadalmainak sajátos, a nyugat-európaiktól eltérő történelmi fejlődésével és ennek következményeivel is számolniuk kell: a civil társadalom gyengeségével és fejletlen állapotával, a polgári kezdeményezések hiányával, a partikuláris érdekek elnyomásával, a szabadsággal együtt járó felelősség felvállalásától való idegenkedéssel.²⁸

Egy ilyen összefüggésben a konzervatív világnézet és értékrend tűnik ígéretesnek – a társadalom bizonyos rétegeiben, de

²⁷ A demokrácia torzulásainak kritikáihoz ld. Giorgio AGAMBEN – Alain BADIOU: *Demokratie? Eine Debatte*. 2012.

²⁸ A közép-és kelet-európai társadalmak fejlődésének és demokráciaértelmezésének sajátosságaihoz ld. Bibó István és Vajda Mihály, Arató András és Bozóki András elemzéseit. Vö. BIBÓ István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. 34–51; VAJDA Mihály: *Civil társadalom és demokrácia*. 777–790; ARATÓ András: *Civil társadalom, forradalom és alkotmány*. 21–81; BOZÓKI András: *Konfrontáció és konszenzus*. 63–90.201–220.

többszörre egyházi kötődésű emberek szemében is – arra nézve, hogy nemzeti, polgári és keresztyén értékek segítségével a krízisből kiutat mutasson.²⁹ Hogy ez a társadalmi és támogató politikai környezet nemcsak nagyobb lehetőséget biztosít a reformátori egyházak közéleti szerepvállalása és társadalmi missziója számára, hanem – a kontextus sajátosságából adódóan – kockázatokat és veszélyeket is rejt, arra nézve álljon itt két példa, amelyek nemcsak magyar, hanem a ’89 utáni kelet-közép-európai kontextusban is relevánsnak bizonyulhatnak: a) a nemzeti-keresztyén politikai önértelemzés kérdése b) és az antiliberális, valamint antikommunista retorika igénybevétele.

A konzervatív világnézet és értékrend tűnik ígéretesnek arra nézve, hogy nemzeti, polgári és keresztyén értékek segítségével a krízisből kiutat mutasson

a). Nem kérdés, hogy mindennemű államhatalomnak az a törekvése, hogy létjogosultságát és legitimitását hosszú távon fenntartsa – különösen Európának ebben a régiójában, az 1989/90-es ún. „átalakuló társadalmakban”³⁰. A politikai szervezetek és intézmények funkciója normális esetben a külső béke és rend megőrzésére, a jogbiztonság és az együttélés kereteinek biztosítására szorítkozik. Ehhez viszont az állam hatalmának meglévő eszközei (a legitim erőszak monopóliumai) akár kevésnek is bizonyulhatnak. Ahhoz, hogy a politika számolni tudjon az emberek egyetértésével, lojalitásával, jogkövető magatartásával, rá van utalva más intézmények tel-

²⁹ A konzervativizmus térnyerésének kérdéséhez ld. bővebben FAZAKAS Sándor: *Konzervativizmus – Symptome für eine Krise der Demokratie oder Alternative für Gesellschaftsgestaltung?* 2018.

³⁰ Tőkés L. Rudolf: *“Transitology”: Global Dreams and Post-Communist Realities.* 2000.

jesítményére – például az oktatás, a nevelés, a véleményformálás és a kommunikáció területein –, valamint a világnézeti eszmék közvetítésének más eszközeire. Természetes, hogy az állam ezekben a törekvésekben világnézeti szövetségeket keres (hiszen az ontikus, közvetlen isteni jogrendre hivatkozó állam már a múlté), s nem véletlen, hogy e téren az egyházak elsőrendű partnernek számítanak – vagy éppen ellenségnek, attól függően, hogy az épp aktuálisan hatalmon levő politika vagy állam milyen világnézeti alapon áll. A helyzet akkor válik bizzarrá, sőt a jogállamiság számára veszélyessé, ha a politika, illetve az államhatalom a véleményalkotás ezen területeit kisajátítani igyekszik, illetve intézményeit eszközzé kívánja tenni a lojalitás és hatalommegőrzés hosszú távú biztosítása érdekében.

Adott esteben kézenfekvő lehet a törekvés, hogy a politika – a közös múlt, kulturális gyökerek, sajátos történelem-

E téren viszont a jelenség teológiai-etikai reflektálása, elemzése az egyház részéről elengedhetetlen: a keresztyénség nevében fellépő politikai és társadalmi erők esetén elsősorban világnézeti önbesorolásról van szó

szemlélet vagy világnézet alapján – a történelmi egyházaktól, köztük a protestáns felekezetektől várja ezt a kooperációt. E téren viszont a jelenség teológiai-etikai reflektálása, elemzése az egyház részéről elengedhetetlen lenne: ugyanis ha egy politikai párt – történetesen ha még kormányon is van – *keresztyénnek* tartja önmagát, sőt a keresztyén nyugat, egy állítólagos keresztyén társadalom és kultúra védelmezőjének történelmi szerepében kíván fellépni, lehet,

hogy a társadalom széles rétegeiben kedvező megítélésre talál. Sőt, előfordulhat – még a társadalom előrehaladott szekularizáltsága ellenére is –, hogy egy önmagát keresztyénnek tartó politikai elit és a keresztyén eszmerendszert vallók nagyobb

és választásokon több szavazatot hozó népszerűségnek örvendenek, mint a liberális, laicizmust preferáló álláspont vagy olyan egyének és csoportok, amelyek még mindig a szocialista-kommunista szellemiség továbbéltetőinek tűnnek. Maguk a keresztyén egyházak is szimpátiával, elfogultan és nagy elvárásokkal viseltetnek az ilyen eszmei rokonságot felmutató politikai erőkkel szemben. Ilyenkor kölcsönös elvárás és támogatás, partneri viszonyra való törekvés tapasztalható a vallás és az állam szereplői között, azzal a deklarált célkitűzéssel, hogy konstruktív együttműködésük a közjó érdekében történjék, s a társadalom morális fejlődését szolgálja. De ez a kooperáció és egymásra találás nem feledtetheti azt a körülményt – még a legjobb indulat mellett sem –, hogy a keresztyénség nevében fellépő politikai és társadalmi erők esetén elsősorban világnézeti önbesorolásról van szó. Az egyház küldetésének alapját viszont nem egy metafizikailag megalapozott világnézet képezi. Az egyház nem feledkezhet meg arról, hogy az istenhit több és más kell hogy legyen, mint világnézeti eszmerendszer, hogy Istennek Jézus Krisztusban minden egyes emberrel személyesen megvan a saját története, és hogy ez a történet, illetve Istennek az emberhez való odafordulása nem egy ideológiai-politikai társadalmi vagy világrend keretében történik, hanem egészen személyesen. Ez pedig azt kell eredményezze, hogy a keresztyén egyház azokért is felvállalja a felelősséget, akik – állítólag – ebbe a „rendbe” nem találnak bele, s még akkor is, amikor a politikai érdek mást diktál vagy vár állítólagos partnereitől.³¹

Az istenhit több és más kell hogy legyen, mint világnézeti eszmerendszer

³¹ Egyház és keresztyén állam kapcsolatához ld. Bullinger gondolatait ebben a kötetben.

Mindennemű politikának az a törekvése, hogy megteremtsen egy céljainak megfelelő politikai ethoszt és identitást

b). Mindennemű politikának az a törekvése, hogy céljait és elképzeléseit „kollektív-elkötelező módon érvényre juttassa”³², megteremtsen egy a céljainak megfelelő politikai ethoszt és identitást, valamint hogy jogilag hosszú távon biztosítsa a társadalmi együttélés általa elképzelt rendjét. Ez a törekvés ma egyes társadalmakban a régióin be-

lül az antiliberalizmus és antikommunizmus jegyében történik, és a politikai identitásra való nevelés konstans eleme. Ezt a célt az ellenségkép kialakítása és fenntartása teszi lehetővé,³³ viszont a gyakorlatban ott tartunk, hogy ebben az ellenségképben bárki felfedezheti magát, és bárkivel behelyettesíthető (baloldali értékrendet valló vállalkozó, nemzetközi gazdasági vagy pénzügyi szervezet tagja, multinacionális vállalatok képviselője), aki – állítólag – a nép érdekei ellen cselekszik. Ezen érvelés, pontosabban propaganda nézőpontjából minden káros hatás és romboló erő, amely a társadalom életében megjelenhet, a kommunista és liberális személyek és utódaik, barátaik és szövetségeseik ármánykodásának köszönhető... Így a társadalmi és gazdasági folyamatok józan, tárgyilagos elemzésére sor sem kerül – az eredmény pedig a társadalmi intézmények működésében való csalódottság, elitellenesség és egy új szövetség az állítólagos népakarat és a nemzeti-konzervatív eszme reprezentánsai között. Egyes elemzések szerint az átalakuló társadalmak mindaddig nem lesznek képesek a modern polgári demokrácia megélésére, míg nem tudnak

³² Richard MÜNCH: Religiöse Pluralität im nationalen Verfassungsstaat. 465.

³³ Ld. ehhez a modernkori populizmus további sajátosságait. Karin PRIESTER: Wesensmerkmale des Populismus. 2012; Christian POLKE: Populismus als Herausforderung für die demokratische Zivilgesellschaft. 2018.

kilépni az antikommunista és antiliberalis (és más eszmék elleni) retorikából, de addig e retorikától sem tudnak szabadulni, míg a kommunista diktatúrák örökségének mély, őszinte és következetes jogi és politikai feldolgozására nem kerül sor.³⁴

A reformátori egyháznak és a teológiának viszont – teológiai öröksége alapján – határozott elképzelése kell(ene) legyen az állam és a politika eredetéről, feladatáról és a hatalom birtokosainak felelősségéről. A reformátori politikai etika számára elképzelhetetlen egy olyan gyakorlat, amely azt mutatja, hogy a hatalom birtokosai mandátumukat mindig újra kívánják definiálni valós vagy vélt krízisszenáriókra való utalással, a népakaratra való hivatkozás pátoszával, az emóciók felszításával, valamint egyfajta morális felsőbbrendűség hangoztatásával. A reformátori teológia ideológia-kritikai potenciálja adott esetben azt kell jelentse, hogy a politikai kultúra ilyen és hasonló torzulásai esetén a józanság és tárgyilagosság talaján maradván – egy-egy adott szakterület kompetens képviselőit is bevonva – elemezze a folyamatokat, és figyelmeztessen: nem kérdés, egy modernnek mondott jogállamnak szüksége van erős társadalmi identitásra. De nem az állam és nem a politika feladata a

A reformátori etika számára elképzelhetetlen egy olyan gyakorlat, amely azt mutatja, hogy a hatalom birtokosai mandátumukat mindig újra kívánják definiálni valós vagy vélt krízisszenáriókra való utalással, a népakaratra való hivatkozás pátoszával, az emóciók felszításával, valamint egyfajta morális felsőbbrendűség hangoztatásával

³⁴ Ld. MIKE Károly: Az antikommunizmuson túl. 2014; Gert PICKEL: Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa. 2009.

Az átalakuló
társadalmak
mindaddig nem
lesznek képesek
a modern polgári
demokrácia
megélésére, míg
nem tudnak kilépni
az antikommunista
és antiliberális
retorikából, míg
a kommunista
diktatúrák örökségének
mély, őszinte és
következetes jogi és
politikai feldolgozására
nem kerül sor

„nép” identitásának formálása és a néplelek befolyásolása, hanem fordítva: a mindenkori hatalom gyakorlóinak van szüksége arra, hogy időről időre beletekintsenek a társadalom több szolidaritásra, több igazságosságra, demokratikus konszenzuskeresésre, a döntésekben való részvételre és bizalomra épülő kollektív identitásának korrekciós tükrébe. Ennek a közösségi önazonosságnak a kialakítása, elmélyítése és karbantartása viszont a reformátori egyház és teológia kiemelt feladata lehet a 21. században, a civil társadalom további gondolkodóival és csoportjaival szövetségben.

Összegzés

Jelen tanulmány első részében történt utalás arra nézve, hogy Magyarországon a reformáció közép-európai elterjedésének idején és az azt követő évszázadokban az egész társadalmat

A mindenkori
hatalom gyakorlóinak
szüksége van
arra, hogy
beletekintsenek a
társadalom kollektív
identitásának
korrekciós tükrébe

átfogó és integráló nemzeti egyház kialakulására nem került sor. Mégis ezt a történelmet egyfajta ambiguitás jellemzi: egyrészt kitapintható a reformátori egyházak bázisán egy nagyon erős népi kegyesség és vallásos identitás, amelynek lényege az, hogy a nép sorsformáló időkben is számíthat Isten gondviselésére.

sére és történelemben megtapasztalható vezetésére. Ennek a hitbizonyosságnak az erősítését és erre az erőforrásra való ráhagyatkozást minden időben kiemelt feladatként kezelte az egyház közössége, különösen a lelkészek, tanítók és népnevelők szolgálata által. Ez együtt járt a protestáns egyházaknak nemzeti kultúra kialakulásához való vitathatatlanul pozitív hozzájárulásával. Másrészt nem

tagadható – s ez már nemcsak magyar protestáns jelenség –, hogy az egyházi szervezetek élén, azaz az egyházkormányzati szinteken minden időben volt törekvés a politika közelségének keresésére, illetve az állami bürokrácia védelmének igénybevételére az elért társadalmi pozíciók és szerepek megőrzése érdekében. Ez utóbbi – amint az indoklásként

gyakran került hangoztatásra – különösen a labilis kisebbségi helyzetben bizonyult létfontosságúnak, annak érdekében, hogy a reformátori egyházak megőriznék az idők során kialakult-kialkudott jogi státuszukat, és biztosítsák a fenntartásukban működő intézmények (iskolák, könyvtárak és gyűjtemények, szeretetszolgálati létesítmények) biztonságát, működőképességét. Újabban az olyan fogalmak, mint „keresztyénység/kereszténység”, „protestantizmus” vagy „kálvinizmus” hívószavakká, mi több, hivatkozási alappá váltak egy olyan politikai törekvés számára, amely a polgárok politikai közösségé való formálását, egységesítését, adekvát identitással való felruházását tűzte/tűzi ki célul maga elé. Mivel ez utóbbi esetben meghatározott politikai kontextusban a hatalom kérdéséről

A hitbizonyosságnak az erősítését és erre az erőforrásra való ráhagyatkozást minden időben kiemelt feladatként kezelte az egyház közössége.

Ez együtt járt a protestáns egyházaknak nemzeti kultúra kialakulásához való vitathatatlanul pozitív hozzájárulásával

van szó, a reformátori egyházaknak és teológiai tudományművelésnek jóval nagyobb éberségre, konstruktív-kritikai érzékre van szüksége, mint amiről ma tesz bizonyosságot. Még ha az egyház(ak) jogbiztonsága és intézményeinek működtetése létkérdés is, az egyház(ak) mégsem mondhat(nak) le

A reformátori
egyházaknak
és teológiai
tudományművelésnek
jóval nagyobb
éberségre,
konstruktív-kritikai
érezékre van szüksége,
mint amiről ma tesz
bizonyosságot.

bizonyos társadalmi, gazdasági és politikai folyamatok elemzéséről, azok teológiai reflektálásáról.

A magyar protestantizmus története és társadalmi szerepének megerősödése szempontjából ugyanakkor ugyanúgy érvényes az általában egész Európában és a mi térségünkben is jellemző karakterisztikus fej-

lődési törvényszerűség³⁵ – még ha saját akcentusokkal is –, amit *Irene Dingel* mainzi egyháztörténész így foglal össze: a reformátori tanítás kialakulását és fejlődését, az egyházalkotmányok rögzítését, az egyházkormányzati struktúrák formálódását, valamint a hit és a politika, az egyház és az állam közötti kapcsolatrendszer alakulását minden időben döntő módon meghatározta a helyi politikai, gazdasági, szociális és kulturális kontextus jellege és hatása.

(fordította a szerző)

³⁵ Irene DINGEL: *Schwerpunkte calvinistischer Lehrbildung im 16. und 17. Jahrhundert*. 90.

A jubileumi év után

Összegzés: hol és miben szorul megújulásra egyházunk
– emlékévektől függetlenül*

„Amikor emléknepok és jubileumok ünneplésére kerül sor, az emlékezés többet mond a jelenről, mint az eredeti történelmi eseményről”¹ – állapítja meg a neves történész, *Udo di Fabio* a reformáció világformáló hatásáról szóló könyvének előszavában. Nem tehetjük meg, hogy ennek a megállapításnak fényében ne kérdezzünk rá a magyar református egyház kettős jubileumi évének elmúltával arra, hogy mit hozott a reformáció 500 éves, a magyar református egyház 450 éves történetének emlékezete. Mennyiben érvényesült és tudatosult gyülekezeteink és a közegyház életében a sokat hangoztatott felismerés, miszerint az egyház szüntelenül reformálásra szorul (*semper reformanda debet*)?

Tekintsük át röviden a reformáció, illetve a reformátori teológia néhány alapelemét, amelyek egyrészt jelzik a reformáció lényegi, hitbéli és teológiai felismeréseit, másrészt olyan impulzusokat jelenthetnek, amelyek mentén a reformátori egyház (akár 500 év elmúltával is) képes lehet mindenkori életének és gyakorlatának felülvizsgálatára, ugyanakkor újabb lendületet adhat saját állandó reformációjának munkálására (pontosabban képes lehet a Szentlélek által munkált megújulás útjából elhárítani az akadályokat). Ezen impulzusok számbavételére hat tézis rövid kifejtésében, a re-

* Az előadás több lelkésztovábbképző tanfolyamon, gyülekezeti akadémián, felnőttképzési szemináriumon hangozott el valamilyen formában, és képezte az azt követő diszkusszió alapját a jubileumi év alatt és után. A szabadabb, kötetlenebb stílus itt is megőrzésre került.

¹ Udo DI FABIO – Johannes SCHILLING: *Weltwirkung der Reformation: wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat*. 7.

formáció örökségének hat dimenziója mentén kerül sor, részben a kötetben található eddigi tanulmányok felismeréseinek összegzésével, aktualizálásával.

1). A minőségi hitélet igénye a mennyiségi vallásgyakorlás helyett

A reformáció századában a vallás átfogta az élet valamennyi területét a bölcsőtől a koporsóig, a családi élettől a munkáig, a privát szférától a közéletig. A hierarchikusan felépített középkori egyház a templomok, plébániák és kolostorok átfogó hálózata által, papok és szerzetesek jelentős számával igyekezett biztosítani a „sakramentális üdvigazgatás” feltételeit, azaz a tömegek számára közvetíteni az üdvösséget. A kegytárgyak

A reformáció
elősorban lelki,
hitbeli és személyes
megújulást
sürgető mozgalom
volt, valamint
ennek mentén
megfogalmazódó
teológiai igény

és ereklyék közszemlére bocsátásával (amely teljes búcsút ígért az azokat megtekintő hívőnek), valamint a bűnbocsátó cédulák tömeges árusításával összekapcsolta a bűnbánat-gyakorlást a gazdasági profittal. A bűnbocsátó cédulák beszerzésével – az egyház ígérete szerint – az egyén nemcsak magának volt képes bűneinek elengedését kieszközölni, hanem elhunyt szeretteinek purgatóriumi szenvedését is lerövidíteni,

vagy akár saját, még el nem követett, de jövőendő életében esetleges vétkeiért is kiengesztelést biztosítani. Ezzel a tömeges és gazdasági érdekeket lelki csomagolásba rejtő vallásgyakorlással és egyházi gyakorlattal fordult szembe a reformáció mint elősorban lelki, hitbeli és személyes megújulást sürgető mozgalom, valamint ennek mentén megfogalmazódó teológiai igény.

Nyilvánvaló, hogy ez esszenciális tanulság megfogalmazása kapcsán elkerülhetetlen az áthallás, illetve a párhuzamok keresése az akkor és a ma között, és feltevődik a kérdés: a jubileumi megemlékezések mennyiben segítettek a személyes hitélet és lelkiesség megújulását, vagy pedig megmaradtak a „sokan voltunk”, illetve „megmutattuk magunkat” kijelentés elkönnyvelésénél? Európa több országában tömegeket elérni kívánó, médiahatékonyt megcélzó, a mai kor kommunikációs igényét és gazdasági szempontokat szem előtt tartó rendezvények egész sorozatát mutatták az 500 éves jubileumi megemlékezések. Több helyen, így nálunk is, együtt ünnepelt a vallás és a politika, az egyház és az állam. Ez utóbbi közpénzek átirányításával tette lehetővé számos kiállítás és tömegrendezvény megszervezését, emlékművek felállítását és felavatását, emlékhelyek rekonstrukcióját, kiadványok szerkesztését, a reformációhoz kapcsolható kulturális örökség megőrzését. Bizonyára sok kreatív gondolat öltött formát, s tette élményszerűvé és emlékeztetővé, emelkedett hangulatúvá a megemlékezéseket. Értékes kutatási eredmények, irodalmi vagy művészeti alkotások születtek. De betöltötték-e azt a célt, amit a reformáció jelent? Amikor Makkai Sándor 1947-ben elvállalta a konvent missziói előadói tisztségét, ezt azzal a célkitűzéssel tette, hogy a „konferenciázó egyházat” „missziói egyházzá” alakítsa át, hogy a megújulásnak maga a gyülekezet legyen tárgy és alanya. Az egyház minden élettevékenysége arra irányuljon – vallotta –, hogy „*élő, hívő, igazi egyháztagokká*” tegye azokat, „akik Isten eleve-elrendelése óta tagjai ugyan az egyháznak, de elhívásukat vagy még nem hallották, vagy megkeresztelt és anyakönyvezett keresztyén létükre süketen alusznak a bűnben”². Úgy gondolom, hogy ez a szempont a jubileumi év rendezvényeinek utólagos értékelésénél nem kerülhető meg.

² MAKKAI Sándor: *A gyülekezeti missziói munka mai értelme és feladatai*. 2.

2). *A személyes istenkapcsolat keresése az objektív és közvetett istenkapcsolat helyett*

Az előbbivel kapcsolatos a reformáció további igénye: *objektív és közvetett helyett személyes istenkapcsolatot!* Gyakran érte a reformátori egyházakat az a vád, hogy a reformáció a valóság individualizálódását és racionalizálódását eredményezte, vagyis gyanakvóvá vált a megtapasztalás iránt, s csak a józan értelemmel összeegyeztethető és közösségileg is kontrollált felismeréseket volt hajlandó a hitélet terén elfogadni. Közelebbi vizsgálat viszont azt mutatja, hogy ez a megítélés – még ha történelmileg gyakori is volt – felületes. Az igazság az, hogy a Luther, Zwingli, Bullinger és Kálvin fellépését és működését már jóval korábban megelőzte egy szenvedélyes, személyes és közvetlen keresés a személyes istenkapcsolat és hittapasztalat terén. Az ún. *devotio moderna* mozgalma – főleg a műveltebb és írástudó városi polgárság körében – arra irányult, hogy az egyes polgár a „privát kegyesség-gyakorlás” által, vallásos olvasmányok segítségével képes legyen a klérus és hierarchia közvetítése nélkül is megélni személyes hitéletét. Az Isten közelségének közvetlen megtapasztalása, ennek a lelki igénynek a megélése a középkori misztika megelevenedését eredményezte. Ennek hozadékaként előtérbe került a szerető Isten gondolata (a büntető és ítélő helyett), a szenvedés értelmének megtalálása, a lelki közösség keresése a hívők között. Ebben az összefüggésben értelmezhető Luther szenvedélyes keresése is: hogyan találhatok rá a kegyelmes Istenre? Amiben a reformáció újat hozott, az a bibliai hangsúlyok komolyan vétele és korrekciós jelentősége: az Istennel való kapcsolat az Ige és a hit által jön létre, nincs érdemszerző jellege, nem az ember tökéletesedik és jut egyre közelebb Istenhez, hanem Krisztus vesz lakozást az emberben, és az Isten közelségének megtapasztalása nemcsak a halál után, hanem már itt e földi életben is lehetséges. Ugyanakkor a reformátoroknál kivétel

nélkül megtaláljuk a hittapasztalat fontosságát, a személyes és közvetlen istenkapcsolat keresésének igényét, az imádkozás kiemelt szerepét a hitélet terén, valamint a hit megélésének közösségi aspektusait.

Korunkban a keresztyénség ügyét a vallási individualizmustól féltőkkel, a tanítás terén pedig a csak racionális-kritikai módszerek mindenhatóságába vetett hittel szemben az kell mondanunk, hogy nem tartható tovább az a leegyszerűsítő megállapítás, hogy minden személyes hitélménykeresés és megtapasztalásigény a rajongás gyanúja alá esik. Ezzel szemben elérkezettnek látjuk az időt, hogy a megtapasztalás, illetve a hittapasztalat teológiai értékelése újra a helyére kerüljön. Enélkül ugyanis nem várható hitbéli-lelki megújulás a vallás tömegrendezvényekben való kiélése és a számok bővületében élő vallásgyakorlás helyén. A megújuláshoz viszont – amint a legújabb kutatások bizonyítják – a reformátori teológia hihetetlen gazdag, de feltárásváró erőforrásokkal és tanulságokkal rendelkezik.

A reformátoroknál kivétel nélkül megtaláljuk a hittapasztalat fontosságát, a személyes és közvetlen istenkapcsolat keresésének igényét, az imádkozás kiemelt szerepét, valamint a hit megélésének közösségi aspektusait

3.) *A megigazulástan aktualitása*

A reformáció sarkalatos igazságai közé tartozik a felismerés; kegyelemből, hit által, a törvény cselekedeteitől függetlenül igazul meg az ember (Róm 3,28). Gyakran mondogatjuk, de értjük-e? Gyakran hangoztatjuk mint reformátori sajátosságot, de meg tudjuk-e fogalmazni érthető módon a mai ember számára? Nyilvánvaló, hogy ez a tan a jogi nyelvezet kategóriáinak segítségével mondja el a Biblia központi üzene-

tét, nevezetesen azt, hogy a bűn realitása miatt nincs egyetlen igaz ember sem Isten előtt, hogy a törvény rendelkezéseinek betartása által az ember nem szerezhet üdvösségéhez érdeme- ket (Róm 3,20), hogy azt egyedül Krisztusért kapjuk, ingyen kegyelemből, s ebben a valóságban hit által részesülhet az ember (2Kor 4,6). A lényege e tanításnak az, hogy a hívő ember immár másként tekinthet önmagára: úgy, mint teremtmény- re, aki Isten szeretetéből él, és mint akinek Istennel való kap- csolata megújításra kerül.

Ma újból olyan korban élünk, ahol a megigazulástan újra- olvasása és helyes értelmezése felszabadító lehet az ember szá- mára. A mindennapi ember ugyanis a teljesítménykényszer világában él, mindenütt teljesítenie kell: a munkahelyen, a közéletben, a sportban, a magánéletben, a vallás megélésének tekintetében. Ugyanakkor érzi az ember az elvárásoknak való

Csak ahol Isten hiányzik, ott érzi úgy az ember, hogy a megigazulásból való élet helyett az önigazolás terén kell keresnie önmagát

megfelelés képtelenségét, gyakran a befektetett munka eredménytelenségét, és szenved alatta. Ez a tapasztalat gyakran kiégéshez, frusztrációhoz vezet. Íme, korunk újabb népbeteg- sége. Ugyanakkor az állandóan bizonyítani igyekvő ember arra kényszerül, hogy önmagát igazolja, saját igazságáért harcoljon, valósítsa meg önmagát. Ezalól az egyház, illetve az egyház szolgálattevői sem kivételek:

gyakran aszerint definiáljuk magunkat, hogy mit teljesítet- tünk, építettünk és szerveztünk, és nem aszerint, hogy mit hiszünk. A megfáradás és a kiégés immár nem tabutéma. A megigazulástan újraolvasása, illetve az e tanítás által jelzett bibliai alapigazságok tudatosítása szabadságot jelenthetnek az említett teljesítménykényszerekkel szemben. *Martin Wal- ser* író szerint csak ahol Isten hiányzik, ott érzi úgy az ember,

hogyan a megigazolásból való élet helyett az önigazolás terén kell keresnie önmagát.³ Az önigazolás kényszere, a saját igazság mindenáron való érvényesítéséért folytatott harc pedig megfoszt a szabadságtól. A reformáció méltó emlékezete az lehetne hát, ha az egyház meglévő személyi és intézményes erőforrásaival alkalmat és lehetőséget tudna teremteni arra, hogy bizonyosságot tegyen: mit jelent ezzel a szabadsággal élni, és mit jelent egy megújított, személyes istenkapcsolatban elnyert felszabadult életérzéssel odafordulni a másik emberhez, és az embert körülvevő környezethez.

4). *A bűnbánat és önvizsgálat jelentősége*

A reformációra való emlékezés sem nélkülözhetné elvileg egyházi és társadalmi életünknek ezt az erkölcsi dimenzióját – enélkül nem hiteles az ünneplés! E tekintetben pedig sok tartozásunk van. Nemcsak az elmúlt jubileumi évben, hanem az utóbbi több mint két, két és fél évtizedben sem került komolyan felvetésre és megválaszolásra a kérdés: hogyan viszonyuljunk múltbeli és jelenkori tévedéseinkhez? Mi volt a szerepe az egyházaknak, közelebről a református egyháznak az önkényuralmi rendszerek fenntartásában, és melyek azok a mai rendszerszintű igazságtalanságok, amelyeknek nem evangéliumi szellemben való feltárója, hanem csendes haszonélvezője kíván lenni az egyház. A diktatúrák idején átélt veszteségek és szenvedések nem tagadhatók – de mégsem mentik fel a hívők közösségét, annak felelős vezetőit és kormányzó testületeit, hogy keressék az egyház belső berkeiben is megtapasztalt igazságtalanságok, lelkészre és gyülekezeti tagokra ránehezedő méltatlan és megalázó helyzetek, kiszolgáltatott állapotok kiváltó okait, működési mechanizmusait. Melyek

³ Ld. Martin WÄLSER: *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*. 2012.

azok a rendszerszintű hibák, hatalmi konstrukciók, függőségi helyzetek, érdek-, véd- és dacszövetségek, amelyek tovább mélyítik a bizalmatlanság fojtó levegőjét az egyházon belül is? És milyen erők és érdekek nem engedik immár hosszú ideje, hogy feltisztuljanak e lélekromboló és emberi életeket szó szerint is pusztító állapotok?

Nyilvánvaló, hogy arra a kérdésre, hogy *mi minősül bűnnek az egyházban*, nem lehet az olcsó, de néha kényelmes moralizálás vagy morális nyomásgyakorlás módszerével válaszolni. A kérdés teológiai válaszra vár, s ehhez mélyreható elemzésre, őszinteségre és szakmai vitára van szükség (mely

Mi minősül
bűnnek az
egyházban?
A kérdés teológiai
válaszra vár, s
ehhez mélyreható
elemzésre,
őszinteségre és
szakmai vitára van
szükség

szakmai vitában végre a teológiai és lelkigondozói szempontoknak is teret kellene engedni, a kutatói-történelmi munka érdemeinek elismerése mellett).

A reformátorok számoltak a bűn realitásával az egyházban, illetve az egyház evilági szervezeti-intézményes formájában. „Nincs még egy olyan nagy bűnös, mint a keresztyén egyház”⁴ – állapítja meg Luther egyik elhíresült húsvéti prédikációjában, más helyen pedig arról értekezik, hogy a pápák és zsinatok is tévedhetnek. Kálvin pedig kénytelen leszögezni: ha valaki átolvassa a zsinatok végzéseit, „számtalan gyarlóságot talál bennük, hogy erősebb kifejezést ne használjak”.⁵ Felhozható ellenvetésül, hogy a reformátorok kora más volt. Ez igaz. Ám a tévedések és vétkek ellenére sem tartották elvetendőnek a zsinati rendszert, illetve a testületi vezetés formáját. De az

⁴ LUTHER: Predigt am Ostersonntag (WA 34/1,276,7).

⁵ KÁLVIN: *Institutio*. 4.9.10.

nem állítható, hogy korunkban a lelkész, a hívő egyháztag, a tisztségviselő vagy az egyházi vezető, illetve egyházkormányzó testület nem tévedhetne felismeréseiben és döntéseiben, ne kísértene az „idegen hatalom” szolgálata. Erre viszont nem a helyzetek kimagyarázása, utólagos igazolása jelenthet megoldást, hanem a bűnismeret, a bűnbánat és a kegyelem összetartozásának ígérete. Kiengesztelést sem lehet(ne) meghirdetni anélkül, hogy ne elemezzük előzetesen a kiengesztelésre váró állapotokat.

A megbékélést viszont csak akkor lehet hitelesen hirdetni, ha azt előzetesen megéli az egyház, illetve megteremti azokat a belső „tereket”, „fórumokat” és alkalmakat, ahol lehet beszélni az elszenvedett fájdalokról, veszteségekről, ezek okairól, ahol meg lehet tanulni együtt élni a múlt és jelen traumáival, valamint meg lehet tanulni érzékenyen odafigyelni a másik ember fájdalaira. Ha erre nem kerül sor, a megbékélésre való felhívás is olcsó retorikai fogás marad, az állandó reformáció szükségességének hangoztatásáról nem is beszélve.

5). Az egyház szervezeti formájának jó, illetve jobb rendjére való törekvés

A reformáció az egyház szervezetének és strukturális elemeinek *felülvizsgálatát és jobbítására való törekvését* hozta magával. Közlebbi vizsgálat és kutatói munka alapján kiderül: nem beszélhetünk egyféle reformátori, még kevésbé református egyházszervezetről, hanem csak egyházszervezeti formák sokféleségéről.⁶ Tiszta bibliai-reformátori vagy kálvini elvek alapján kialakult egyházszervezetet is csak ott látunk, ahol a reformátusok üldözött vallásként vagy megtűrt felekezetként voltak kénytelenek megszervezni saját közösségi életüket.

⁶ Ld. Reformáció és egyházszervezet c. fejezetet ebben a kötetben

A reformátorok az egyház szervezeti formájának kérdéséhez mindenkor kellő teológiai igényességgel, ugyanakkor rugalmassággal viszonyultak

kérdésekben, illetve ne törekedtek volna a „jó rend” kialakítására bibliai mérték szerint. Ezért az egyház szervezeti formájának kérdéséhez mindenkor kellő teológiai igényességgel, ugyanakkor rugalmassággal viszonyultak: bizonyos formák megőrzése és átvétele elengedhetetlennek bizonyult, de azt tartották, hogy e formák és strukturális megoldások csak addig szükségesek, amíg a szükségállapot fennáll, vagy ameddig a hívők közössége annyira megerősödik, hogy képes politikai akarat és befolyás nélkül is kormányozni önmagát. Vagyis

Az egyház szervezeti formája állandó revízióra szorul a teológiai igazságok és felismerések, valamint a társadalmi környezet változásainak függvényében

Ahol a reformáció a politikai hatalom befolyásával és hathatós támogatásával honosodott meg, ott az egyház-szervezet is a helyi szociokulturális viszonyokhoz és korábbi jogi környezethez való alkalmazkodás, a kompromisszumkeresés, valamit a meglévő struktúrák átalakításának jegyében valósult meg. Ez viszont nem jelentette azt, hogy a reformátorok ne keresték volna a teológiai felismerések lehetőség szerinti érvényesítését a szervezeti

az egyház szervezeti formája állandó revízióra szorul a teológiai igazságok és felismerések, valamint a társadalmi környezet változásainak függvényében.

A reformátorok tanítása és a reformatori hitvallások fényében az egyház szervezeti reformjának három dimenziója kristályosodik ki, amelyet érdemes időről időre tükörként odatartani az egyház éppen adott (és változhatatlannak vélt) formája elé. Ezek: a). A tisztségek és gyülekeze-

tek kormányzásnak kérdése. Ennek kapcsán fel kell tenni a kérdést, hogy hol tart például ma a lelkipásztori életpálya-modell kérdése, a lelkészi hivatás erkölcsi és anyagi megbecsültsége vagy a nem-lelkészi tisztségviselők szerepének súlya az egyház ügyének képviselésében és kormányzásában (bár ez utóbbi kiegészül azzal a kérdéssel, hogy milyen ismeretek és kompetenciák szükségesek az egyház vezetésében való tényleges, s nem csak formális részvételéhez). b). Hogyan alakul a gyülekezetek egymáshoz való viszonya? Van lelki igény a hívő közösségek komoly együttműködésére és összefogására (közös programokon, sport- vagy kulturális eseményeken túl), mert hiszen ez lehet az alulról építkező presbiter-zsinati rendszer igazi alapja, s ebből az irányból lenne várható a megújulás szelleme a koncepcionális kérdésekben is. c). Végül, de nem utolsósorban a gyülekezetek életrendje, illetve az egyházfegyelem jelentheti azt a felületet, amely által a hívők közössége – jó értelemben véve – elkülönülhet környezetétől, hogy annál hitelesebben legyen képes erkölcsiségevel példát adni a Krisztusban elnyert és megújított élettről. A keresztyén életrend melletti egyéni és közösségi elköteleződés az élő hit legbebiztosított bizonyossága, ez teheti az egyházat minősített közösséggé, és ez képes mintát adni a társadalom számára.

Az egyház prófétai tiszte, illetve őrállói szolgálata is tisztázásra szorul a folyamatos reformáció szükségességének fényében

6). Az egyház prófétai tisztének, illetve őrállói feladatának hiteles megélése

Végül az egyház *prófétai tiszte*, illetve *őrállói szolgálata* is tisztázásra szorul a folyamatos reformáció szükségességének fényében. Ez a kérdéskör nem egyszerűsíthető le arra a banális latolgatásra, hogy politizálhat-e az egyház vagy sem. A reformáció

hatását saját történelmükben felmutató államok többségében az egyház és az állam egymástól deklaráltan elválasztva működik. Ugyanakkor az egyház feladatokat vállal(hat) át az államtól a szociális ellátás és egészségügy terén, az oktatásban, a kultúrában és művelődésben. Ez a partneri kapcsolat és a feladatellátáshoz társuló finanszírozás azonban nem hozhatja az egyházat újabb függőségi helyzetbe vagy kiszolgáltatott állapotba. Legfőképpen nem eredményezheti azt, hogy az egyház lemondjon prófétai szabadságáról, azaz társadalomkritikai-őrálói szerepéről. A kálvini kölcsönös elköteleződés jegyében (*mutua obligatio*) az államnak is érdeke fűződhet ahhoz, hogy „jó, azaz rendeltetésének megfelelő állam legyen”, s ehhez időről időre visszajelzéseket kapjon a civil társadalom (ha van ilyen) és az egyházak részéről, illetve maga is igyekezzen igénybe venni a „korrigáló tényezőket”. Kérdés, hogy a reformáció 500. jubileumi évére nem adta-e fel már teljesen egyházunk ezt a kritikai-prófétai, illetve közállapotokat jobbítani hivatott tisztét. Vagy már nem rendelkezik azzal

A prófétai tisztnek első renden a saját belső egyházi élet felé kell irányulnia ahhoz, hogy több érvényt szerezzen a lelkiismeret szabadságának, és hogy abból több bátorságot lehessen meríteni a múlt és jelen hibáival való önkritikus szembenézéshez

a függetlenséggel, teológiai pozícionáltsággal és szakmai kérdésekben való jártassággal, amelyek birtokában hitelesen gyakorolhatná ezt az őrálói tisztét? Igaz, az egyháznak is időről időre tisztáznia kell, hogy e szolgálatokat nem a társadalmi elvárásnak való megfelelés jegyében, hanem küldetéséből fakadóan végzi-e. Ez a felismerés ugyanakkor a határát is jelzi a feladatátvállalásoknak.

A prófétai tiszt ugyanakkor nemcsak kifelé tekint, hanem első renden befelé is: a saját belső egyházi

élet felé kell irányulnia ahhoz, hogy több érvényt szerezzen a lelkiismeret szabadságának, hogy leleplezze az igazságtalanság és önzés sötét erőit, hogy több bátorságot lehessen meríteni a múlt és jelen hibáival való önkritikus szembenézéshez, illetve hogy jobban elmélyítésre kerüljön a tisztségviselők rájuk bízottakért való felelősségtudata. Viszont sem a prófétai tisztét, sem pedig a mindenkori államhatalommal való partneri együttműködését nem használhatja az egyház arra, hogy megfogyatkozott társadalmi presztízsét és lelki-hitbeli erőtlenségéből fakadó elbizonytalanodását ellensúlyozza.

Látható tehát, hogy az egyház folyamatos megújulásának e hat dimenziója a legszorosabb kapcsolatban van egymással: bármely kérdéskör kerüljön elmélyítésre, az a többi terén is pozitív változást eredményezhet – mint ahogy fordítva is: egy-egy terület krízise a többi elbizonytalanodását eredményezheti. A lelki-hitbeli megújulás igénye és a személyes istenkapcsolat keresése elmozdulást hozhat a minőségi vallásgyakorlás irányába, de a közösség életrendjének és szervezeti kultúrájának felülvizsgálatát is kötelezővé teszi. A megigazuláshit felszabadító erejének megtapasztalása kritikusabb távolságtartásra és határozottabb kiállásra vezet a társadalom aktuális krízisjelenségeivel és a politika deformációival szemben, ugyanakkor több bátorságot is kölcsönöz a személyes és közösségi bűnbánathoz, a jelen és múlt terheivel való szembenézéshez. A teljesítménykényszer elbúcsúztatása megláttatja velünk a felesleges pótcselekvések sorozatát és önigazolások kényszerét, s elvezethet az egymás

Kérdés: képesek leszünk-e kihúzni egy-egy éket ahhoz, hogy a Szentlélek megújító ereje mozgásba hozza az egyházat? Ha igen, akkor nem volt hiábavaló a jubileumi év s annak ünnepe

nagyobb megbecsüléséhez és a megbékélés lelkiességének igényéhez, s beállíthatja ennek szolgálatába az egyház meglévő szervezeti-strukturális és anyagi erőforrásait. A sor folytatható – de mindez nem pusztán játék a gondolatokkal, hanem ugyanannak az életvalóságnak egy-egy aspektusa, amelyek úgy kapcsolódnak egymásba, mint egy gépezet fogaskerekei. A nagy kérdés, hogy itt vagy ott, valamely területen képesek leszünk-e kihúzni egy-egy éket, hogy a Szentlélek egyházmegújító ereje mozgásba hozza a gépezetet. Ha igen, akkor nem volt hiábavaló a jubileumi év s annak ünnepei – de ha elmarad ez a bibliai mérték szerinti és reformátori igénynek megfelelő elmozdulás, akkor még mélyebbre vertünk egy ki tudja milyen éket, aminek most még nem látható következményei elé még inkább csak bűnbánattal és fájdalommal lehet tekinteni.

Összesített irodalom

- A Második Helvét Hitvallás* (írta Bullinger Henrik, ford. Buzogány Dezső). Kálvin Kiadó, Budapest, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio – BADIOU, Alain et al.: *Demokratie? Eine Debatte* (edition suhrkamp; 2611). Suhrkamp Verlag, Berlin, 2012.
- ALTHUSIUS, Johannes: *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (Herborn 1603, ³1614). Faksimile-Reprint, Scientia-Verlag, Aalen, 1981.
- ALTHUSIUS, Johannes: De Utilitate, Necessitate et Antiquitate Scholarum (1603). In: uő.: *Politica methodice digesta*, 969–1003.
- ALTHUSIUS, Johannes: *Politik* (Übersetzt von Heinrich Janssen, in Auswahl herausgegeben, überarbeitet und eingeleitet von Dieter Wyduckel). Duncker & Humblot, Berlin, 2003.
- ANTHOLZ, Heinz: Johannes Althusius als Syndicus Reipublicae Embdanae. Ein kritisches Reptetitorium. In: Dahm, K.-W. – Krawietz, W. – Wyduckel, D. (Hrsg.): *Politische Theorie des Johannes Althusius*. Duncker & Humblot, Berlin, 1988, 67–88.
- APÁCZAI CSERE JÁNOS: *Az iskolák fölöttébb szükséges voltáról és a magyaroknál való barbár állapotuk okairól* (1656). (Az előszót és a jegyzeteket írta, és a sorozatot szerkesztette Szigethy Gábor). Neumann Kht., Budapest, 2003. URL: <http://mek.oszk.hu/05000/05038/html/> (utolsó meglekintés 2019. 08. 12.).
- ARATÓ András: *Civil társadalom, forradalom és alkotmány*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 1999.
- AREND, Sabine – DÖRNER, Gerald (Hrsg.): *Ordnungen für die Kirche – Wirkungen auf die Welt. Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2015.
- AUGUSTI, Johann Christian Wilhelm: *Corpus Librorum Symbolicorum qui in ecclesia reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt*. Henrici Bueschler, Elberfeld, 1827.
- AUGUSTINUS, Aurelius: *Vallomások* (ford. Városi István). Gondolat Kiadó, Budapest, 1987.
- BAAR-CANTONI, Regina: Struktur und Wandel der zentralen Institutionen des landesherrlichen Kirchenregimentes im Verlauf der Konfessionswechsel in der Kurpfalz. In: Wischmeyer, J. (Hrsg.):

- Zwischen Ekklesiologie und Administration: Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformationen* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte; 100). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, 193–209.
- BALOG Zoltán: Zur Aktualität des Calvinismus in Ungarn – aus persönlicher Sicht. In: Fata M. – Schindling, A. (Hrsg.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen: Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 155). Aschendorff Verlag, Münster, 2010, 517–532.
- BÁN Imre: Apáczai Csere János Magyar Enciklopédiája (Első tudománytárunk megjelenésének 300. évfordulójára). In: *Irodalomtörténet* 41 (1953/1–2), 146–166.
- BARCZA József: *A Debreceni Református Kollégium története*. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1988.
- BARTH, Karl: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischen Lehre*. Verlag der Evangelischen Buchhandlung, Zollikon, 1938.
- BARTH, Karl: Rechtfertigung und Recht (1938). In: uő.: *Eine Schweizer Stimme: 1938–1945*. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1945, 13–57.
- BAUR, Jürgen: *Gott, Recht und weltliches Regiment im Werk Calvins*. Bouvier, Bonn, 1965.
- BECKER, Judith: Die Rolle der Obrigkeit in reformierten Kirchenordnungen in der Frühen Neuzeit. In: Wall, H. (Hrsg.): *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit* (Historische Forschungen; 102). Duncker & Humblot, Berlin, 2014, 268–296.
- Belga Hitvallás* (ford. Juhász Ágnes). Koinonia, Kolozsvár, 1998.
- BELLAH, Robert N.: *Tokugawa religion. The Cultural Roots of Modern Japan*. Free Press, New York, 1957.
- BENRATH, Gustav Adolf: Johannes Althusius an der Hohen Schule in Herborn. In: Dahm, K.-W. – Krawietz, W. – Wyduckel, D. (Hrsg.): *Politische Theorie des Johannes Althusius*. Duncker & Humblot, Berlin, 1988, 89–107.
- BERNHARD, Jan-Andrea: *Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskronen. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700)* (RdAS; 19). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2015.

- BIBÓ ISTVÁN: Az 1956 utáni helyzetről. In: uő.: *Válogatott tanulmányok 1935–1979*. Magvető Kiadó, Budapest, 1990, 711–758.
- BIBÓ, István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest – Kolozsvár, 1994.
- BIEL, Pamela: *Doorkeepers at the house of righteousness: Heinrich Bullinger and the Zurich Clergy 1535–1575* (Zürcher Beiträge zur Reformationgeschichte; 15). Peter Lang, Frankfurt a. M., 1991.
- BLANKE, Fritz – LEUSCHNER, Immanuel: *Heinrich Bullinger, Vater der reformierten Kirche*. Theologischer Verlag, Zürich, 1990.
- BOUWSMA, William J.: Lawyers and Early Modern Culture. In: *The American Historical Review* 78 (1973/2), 303–327.
- BOZÓKI András: *Konfrontáció és konszenzus. A demokratizálás stratégiái*. Savaria University Press, Szombathely, 1995.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967). In: uő.: *Recht, Staat, Freiheit*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2006, 92–114.
- BUBENHEIMER, Ulrich: Scandalum et ius divinum. Theologische und rechtstheologische Probleme der ersten reformatorischen Innovationen in Wittenberg 1521/22. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 59 (1973), 263–342.
- BUCSAY Mihály: *Der Protestantismus in Ungarn: 1521 – 1978. Ungarns Reformationskirchen in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1.: Im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform* (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte: Reihe 1). Hermann Böhlau Verlag, Wien – Köln – Graz, 1977.
- BUCSAY Mihály: *A protestantizmus története Magyarországon, 1521–1945*. Gondolat, Budapest, 1985.
- BULLINGER, Heinrich – SACHS, Hans – HARTMANN, Horst (Hrsg.): *Lucretia-Dramen* (BI-Textausgaben). Bibliographisches Institut, Leipzig, 1973, 39–97.
- BULLINGER, Heinrich: *Die Reformationgeschichte*, Bd. 3. (Unveränderte Nachdruck der Ausg. Frauenfeld 1840). Nova Buchhandlung, Zürich, 1984.
- BULLINGER, Heinrich: Ein schoen spil von der geschicht der Edlen Römerin Lucretiae/vnnd wie der Tyrranisch künig Tarquinius Superbus von Rhom vertriben/vnd sunderlich von der standhaftigkeit Junij Bruti/des Ersten Consuls zu Rhom/vff Sontag de andern tag Mertzens/jm 1533 jar/zu Basel gehalten. In: uő.: *Werke*, Bd. 1.:

Felhasznált irodalom

- Bibliographie, bearb. von Joachim Staedtke. TVZ, Zürich, 1972, (§39–41), 24–25.
- BUSCH, Eberhard: *Reformiert. Profil einer Konfession*. TVZ, Zürich, 2007.
- BUZOGÁNY Dezső: *Harc a tiszta evangéliumért. Kétszáz esztendő az erdélyi református egyház életéből. 16–17. század* (Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek; 6). Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 1999.
- BUZOGÁNY Dezső – Ősz Sándor Előd (szerk.): *A hunyad-zarándi református egyházközségek történeti katasztere. III. kötet. 1686–1807* (Erdélyi Református Egyháztörténeti Adatok; 2/3). Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2007.
- BÜSSER, Fritz: Heinrich Bullinger und die Zürcher Reformation. In: uő.: *Wurzeln der Reformation in Zürich. Zum 500. Geburtstag des Reformators Huldrych Zwingli*. E.J. Brill, Leiden, 1985, 170–181.
- CALVIN, Johannes: Die Ordonnances ecclésiastiques (1541) 1561 (bearb. von P. Opitz). In: Busch, E. (Hrsg.): *Gestalt und Ordnung der Kirche* (Calvin-Studienausgabe; 2). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2010, 227–279;
- CAMPI, Emidio: Brutus Tigurinus. Aspekte des politischen und theologischen Denkens des jungen Bullinger. In: Fuhrer, Th. et al. (Hrsg.): *Geschichten und ihre Geschichte*. Schwabe, Basel, 2004, 145–174.
- CAMPI, Emidio: Bullingers Rechts- und Staatsdenken. In: *Evangelische Theologie* 64 (2004/2), 116–126.
- CAMPI, Emidio: Heinrich Bullinger als Theologe. In: Litz, G. et al. (Hrsg.): *Frömmigkeit – Theologie – Frömmigkeitstheologie. Festschrift für Berndt Hamm zum 60. Geburtstag*. Brill, Leiden – Boston, 2005, 423–436.
- CASANOVA, José: *Europas Angst vor der Religion* (aus dem Englischen von R. Schieder). Berlin University Press, Berlin, 2015.
- COMMAGER, Henry Steele (ed.): *Documents of American History*. Appleton-Century-Crofts, New York, 1949.
- DAHM, Karl-Wilhelm: Johannes Althusius – ein Herborner Rechtsgelehrter als Vordenker der Demokratie. In: Dahm, K.-W. – Krawitz, W. – Wyduckel, D. (Hrsg.): *Politische Theorie des Johannes Althusius*. Duncker & Humblot, Berlin, 1988, 21–41.
- DAHM, Karl-Wilhelm: Traditionsbezug und Systemtranszendierung. Zur religiösen Dimension des Johannes Althusius und seiner Poli-

- tiktheorie. In: Walther, M. (Hrsg.): *Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*. Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2004, 151–159.
- DE VRIES, Susanne – NIETSCHKE, Peter: *Consociatio und communitio: Die politische Gemeinschaft als religiöse Ordnungs- und Rechtseinheit*. In: Carney, F.S. – Schilling, H. – Wyduckel, D. (Hrsg.): *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*. Duncker & Humblot, Berlin, 2004, 103–122.
- DI FABIO, Udo – SCHILLING, Johannes (Hrsg.): *Weltwirkung der Reformation: wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat*. C.H. Beck Verlag, München, 2017.
- DI FABIO, Udo: Die Dialektik der Neuzeit im Geist der Reformation. In: Di Fabio, U. – Schilling, J. (Hrsg.): *Weltwirkung der Reformation: wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat*. C.H. Beck Verlag, München, 2017, 146–169.
- DINGEL, Irene: Schwerpunkte calvinistischer Lehrbildung im 16. und 17. Jahrhundert. In: Reiss, A. – Witt, S. (Hrsg.): *Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa*. Sandstein-Verlag, Dresden, 2009, 90–96.
- DINGEL, Irene – KOHNLE, Armin (Hrsg.): *Gute Ordnung: Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit* (Leucon-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie; 25). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2014.
- DINGEL, Irene: Integration und Abgrenzung. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung. In: Dingel, I. – Kohnle, A. (Hrsg.): *Gute Ordnung: Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2014, 11–30.
- EMLÉKKÖNYV a magyarországi református és a magyarországi ágostai hitu evangélikus keresztyén egyházak által a reformáció négyszázados évfordulója alkalmából Budapesten, 1917. évi október hó 31. napján tartott országos jubiláris emlékünnepelelyről. Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, Budapest, 1918.
- FATA Márta: *Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung: Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 60). Aschendorff Verlag, Münster, 2000.

- FATA Márta – SCHINDLING, Anton (Hrsg.): *Calvin und Reformierten-tum in Ungarn und Siebenbürgen: Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 155). Aschendorff Verlag, Münster, 2010.
- FATA Márta – SCHINDLING, Anton (Hrsg.): *Luther und die Evangelisch-Lutherischen in Ungarn und Siebenbürgen: Augsburgisches Bekenntnis, Bildung, Sprache und Nation vom 16. Jahrhundert bis 1918* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte; 167). Aschendorff Verlag, Münster, 2017.
- FAZAKAS Sándor: „Új egyház felé?” *A második világháború utáni református egyházi megújulás ekkleziológiai konzekvenciái* (Dissertationes Theologicae; 4). DRHE, Debrecen, 2000.
- FAZAKAS Sándor: Protestantizmus és/vagy liberalizmus? In: *Confessio* 29 (2005/1), 55–62.
- FAZAKAS Sándor: Kálvin szociáletikája. in: uő. (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 104–139.
- FAZAKAS Sándor: Was leistet Aufarbeitung der Vergangenheit? In: Fazakas Sándor – Plasger, G. (Hrsg.): *Geschichte erinnern als Auftrag der Versöhnung: theologische Reflexionen über Schuld und Vergebung* (Forschungen zur Reformierten Theologie; 5). Neukirchener Theologie, Neukirchen-Vluyn, 2015, 14–34.
- FAZAKAS Sándor: Funktion der Moral für kollektive Identitäten: Eine Verhältnisbestimmung von Zivilreligion und Kirche in Ungarn. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60 (2016/1), 48–57.
- FAZAKAS Sándor: A protestáns etika feladata, alapjai, hagyományai és az erkölcsi meggyőződés kialakítása. In: uő. (szerk.): *A protestáns etika kézikönyve*. Kálvin Kiadó – Luther Kiadó, Budapest, 2017, 13–49.
- FAZAKAS Sándor: Konservativizmus – Symptome für eine Krise der Demokratie oder Alternative für Gesellschaftsgestaltung? In: *Zeitschrift für Evangelisch Ethik* 62 (2018/1), 3–9.
- FAZAKAS Zoltán József: Magyarország Polgári Törvénykönyvének egyes alapvető rendelkezései a kálvini tanítások tükrében, in: Szabó Zsolt (szerk.): *Kálvinizmus ma* (ACCSIP; IX.). KRE Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest, 2014, 117–127.
- FAZAKAS Gergely Tamás – IMRE Mihály – SZÁRAZ Orsolya (szerk.): *Mártírium és emlékezet: Protestáns és katolikus narratívák a 15-19. században* (Locī memoriae Hungaricae; 3). Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2015.

- FLÜGEL, Wolfgang: »Und der legendäre Thesenanschlag hatte seine ganz eigene Wirkungsgeschichte«. Eine Geschichte des Reformationsjubiläums. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 28 (2011/1), 28–43.
- FLÖLDI András – HAMZA Gábor: *A római jog története és institúciói*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 1996.
- FRANK, Günter et. al. (Hrsg.): *Wem gehört die Reformation? Nationale und konfessionelle Dispositionen der Reformationsdeutung*. Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien, 2013.
- FREUDENBERG, Matthias: »Auf Jesus Christus hört!«. Heinrich Bullinger (1504–1575). In: uő.: *Reformierte Theologie. Eine Einführung*, Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 2011, 42–62.
- FRIEDRICH, Carl J.: *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik*, Duncker & Humblot, Berlin, 1975.
- GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke, Bd.1.: Hermeneutik). Mohr, Tübingen, 61990. Magyarul ld. uő.: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázolata* (ford. Bonyhai Gábor). Budapest, Gondolat Kiadó, 1984.
- GIERKE, Otto von: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik (1880)* (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte; 7). Scientia-Verlag, Aalen, 71981.
- GRÄB-SCHMIDT, Elisabeth: Religionsfreiheit und die Frage der Verantwortung – Anfragen an eine religiös bzw. weltanschaulich begründete Impfgegnerschaft. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 63 (2019/4), 244–249.
- GRAF, Friedrich Wilhelm: Der Protestantismus. In: Joas, H. – Wiegandt, K. (Hrsg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen* (Forum für Verantwortung; 5). Fischer Verlag, Frankfurt a. M., 2007, 78–124.
- GREGORY, Brad S.: *The unintended reformation: how a religious revolution secularized society*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, London, 2012.
- GROTIUS Hugo: *De jure belli ac pacis libri tres. Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens (1625)* (übersetzt von W. Schätzel), Mohr, Tübingen, 1950.

- GYÖRI János: Die Bedeutung des Reformierten Kollegiums Debrecen für Kultur und Politika Ungarns vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. In: Fata Márta – Schindling, A. (Hrsg.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen: Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918*. Aschendorff Verlag, Münster, 2010, 239–259.
- HAAS, Martin: *Huldrych Zwingli und seine Zeit: Leben und Werk des Zürcher Reformators*. TVZ, Zürich, ²1976.
- HABERMAS, Jürgen: »Das Politische« – Der vernünftige Sinn eines zweifelhaften Erbstücks der Politischen Theologie. In: Mendieta, E. – VanAntwerpen, J. (Hrsg.): *Religion und Öffentlichkeit*. Suhrkamp, Berlin, 2012, 28–52.
- HAMZA Gábor: A közzvetlen demokrácia előzményei Európában. In: *Magyar Tudomány* 174 (2013/11), 1380–1385.
- HAUSCHILD, Wolf-Dieter: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.
- HECKEL, Johannes: *Cura religionis, ius in sacra, ius circa sacra*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962.
- HERMS, Eilert: Das Konzept »Zivilreligion« aus systematisch-theologischer Sicht. In: Schieder, R. (Hrsg.): *Religionspolitik und Zivilreligion*. Nomos Verlag, Baden-Baden, 2001, 82–99.
- HILPERT, Konrad: Kirchesein in der Zivilgesellschaft. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 63 (2012), 265–277.
- HÖHN, Hans-Joachim: Theologische Durchblicke: »Bürgerinitiative des Heiligen Geistes«. Kirche in der Zivilgesellschaft. In: *Theologie der Gegenwart* 49 (2006), 206–214.
- HUEGLIN, O. Thomas: *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius On Community and Federalism*. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 1999.
- IMRE Mihály: Herborni kutatások az Alte Bibliothek állományában. In: Gáborjáni Szabó B. – Oláh R. (szerk.): *„Kézembe veszem, olvasom és arról elmélkedem”*. Emlékkönyv Fekete Csaba születésének 75. és könyvtárosi működésének 50. évfordulójára. Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, Debrecen, 2015, 189–202.
- IMRE Mihály: *Utak Herborn és Nápoly között. Tanulmányok a 16–18. századi protestantizmus irodalmáról*. Tiszántúli Református Egyházkerületi Gyűjtemények, Debrecen, 2015, 167–205.

- JACOBS, Paul (Hrsg.): *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung*. Verlag der Buchhandlungen des Erziehungsvereins, Neukirchen Kr. Moers, 1949.
- JACOBS, Paul: *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*. Verlag der Buchhandlungen des Erziehungsvereins, Neukirchen, 1959.
- JANSSEN, Heinrich: Das paulinische Gleichnis vom Leibe als Paradigma für die symbiotische Gesellschaft bei Althusius. In: Duso, G. et al. (Hrsg.): *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus* (Rechtstheorie; Beiheft 16). Duncker & Humblot, Berlin, 1997, 99–117.
- JOAS, Hans: Modernisierung als kulturprotestantische Metaerzählung. In: Reformationsgeschichtlichen Sozietät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Hrsg.): *Spurenlese: kulturelle Wirkungen der Reformation* (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie; 20). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2013, 485–496.
- KÁLVIN János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere* (ford. Buzogány Dezső), I–II. kötet. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.
- KARASSZON István: Deuteronomium – Teológia és politika a Kr.e. VII. századi Izraelben. In: Fazakas Sándor – Kovács Krisztián (szerk.): *Vallás és politika. Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről* (SzIK; 7). DRHE Szociáletikai Intézet, Debrecen, 2019, 25–37.
- KAUFMANN, Thomas: *Martin Luther*. C.H. Beck Verlag, München, ⁴2016.
- KAUFMANN, Thomas: *Erlöste und Verdammte: eine Geschichte der Reformation*. C.H. Beck Verlag, München, ²2017.
- KISS Áron: *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*. Budapest, 1881.
- KLEINHEYER, Gerd – SCHRÖDER, Jan (Hrsg.): *Deutsche und europäische Juristen aus neun Jahrhunderten: eine biographische Einführung in die Geschichte der Rechtswissenschaft* (UTB 578). Mohr Siebeck, Tübingen, ⁶2017.
- KLUETING, Harm: *Das konfessionelle Zeitalter: Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte*. Primus Verlag, Darmstadt, 2007.
- KOCH, Ernst: Die Heilslehre der Confessio Helvetica Posterior. In: Staedtke, J. (Hrsg.): *Glauben und Bekennen. Vierhundert Jahre*

Felhasznált irodalom

- Confessio Helvetica Posterior. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theologie.* Zwingli Verlag, Zürich, 1966, 278–299.
- KOLUMBÁN Vilmos: *Törvényhozó egyház. Az erdélyi református egyház élete a zsinati végzések tükrében. 17–18. század* (Erdélyi Református Egyháztörténeti Füzetek; 9). Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 2002.
- Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie, 1973).* Dreisprachige Ausgabe. Otto Lembeck Verlag, Frankfurt a. M., 1993. Magyarul: Leuenbergi Konkordia, URL: <http://www.leuenberg.eu/de/leuenbergi-konkordia-3> (utolsó megtekintés: 2017.10.23.)
- KÓSA László: A magyar protestantizmus útjai. In: Albert Gábor – Tenke Sándor – Tökéczki László (szerk.): *Szárszó 1992-2001: A református értelmiségi konferenciák előadásai.* Magyarországi Református Egyház, Budapest, 1992, 418–423.
- KOVÁTS J. István: *A református egyházalkotmány alapvető kérdései: a reformkérdések.* Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest, 1948.
- KRAWIETZ, Werner: Vorwort. In: Dahm, K.-W. – Krawietz, W. – Wyduckel, D. (Hrsg.): *Politische Theorie des Johannes Althusius.* Duncker & Humblot, Berlin, 1988, 5–8.
- KREß, Hartmut: *Ethik der Rechtsordnung: Staat, Grundrechte und Religionen im Licht der Rechtsethik* (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder; 4). Kohlhammer, Stuttgart, 2012.
- KREß, Hartmut: *Staat und Person. Politische Ethik im Umbruch des modernen Staates.* Kohlhammer, Stuttgart, 2018.
- LEHMANN, Karl – PANNENBERG, Wolfhart (Hrsg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung. Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute,* Bd. 1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986.
- LINK, Christoph: Ius in sacra/ius circa sacra. In: Betz, H. D. et al. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. völlig neu bearb. Auflage), Bd. 4. Mohr Siebeck, Tübingen, 2001, 336.
- LUTHER, Martin: Acht Sermonen gepredigt zu Wittenberg in der Fastenzeit (1522). In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Band 10/3: Predigten 1522.* Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1905, 1–63.
- LUTHER, Martin: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (1523). In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Band 11: Predigten und Schriften 1523.* Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1900, 229–281.

- LUTHER, Martin: Predigt am Ostersonntag: Die Paschae (9. April 1531). In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Band 34/1: Predigten 1531*. Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar, 1908, 271–277.
- MAKKAI Sándor: *A gyülekezeti missziói munka mai értelme és feladatai* (Élő gyülekezet), Budapest [k.n.], 1948.
- MAKKAI Sándor: *A magyar református egyház élete és munkája II.* (Előadás. Kézirat gyanánt a Theológiai Akadémia hallgatóinak használatára), Debrecen, 1951.
- MARGALIT, Avishai: *Politik der Würde: Über Achtung und Verachtung* (aus dem Englischen von Gunnar Schmidt und Anne Vonderstein). Suhrkamp, Berlin, 2012.
- MÁRKUS Mihály: A presbiteri rendszer alakulása a 17. század közepéig. In: Fazakas Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2009, 38–47.
- MENK, Gerhard: *Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584 - 1660). Ein Beitrag zum Hochschulwesen des deutschen Calvinismus im Zeitalter der Gegenreformation*. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau, Wiesbaden, 1981.
- MIKE Károly: Az antikommunizmuson túl. In: *Kommentár* 2014/3 (http://kommentar.info.hu/iras/2014_3/az_antikommunizmuson_tul#up2 – utolsó letöltés 2016.05.15.).
- MÜHLING, Andreas: Heinrich Bullinger als Kirchenpolitiker. In: Campi, E. (Hrsg.): *Heinrich Bullinger und seine Zeit* (Zwingliana; XXXI). TVZ, Zürich, 2004, 237–249.
- MÜLLER, Winfried (Hrsg.): *Das historische Jubiläum: Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus* (Geschichte / Forschung und Wissenschaft; 3). Lit Verlag, Münster, 2004.
- MÜNCH, Paul: Göttliches oder weltliches Recht? Zur Kontroverse des J. Althusius mit den Herborner Theologen (1601). In: Quarthal, F. – Setzler, W. (Hrsg.): *Stadtverfassung, Verfassungsstaat, Pressepolitik*. Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1980, 17–32.
- MÜNCH, Richard: Religiöse Pluralität im nationalen Verfassungsstaat. Funktionale Grundlagen und institutionelle Formung aktueller Konflikte. In: *Berliner Journal für Soziologie* 16 (2006), 463–484.
- NAGY Géza: *Fejezetek a magyar református egyház 17. századi történelméből*. Ráday Kollégium, Budapest, 1985.

- NAGY Sándor Béla: Kálvin egyházkormányzati alapelvei a gyakorlatban. Különös tekintettel a genfi egyház 1541. évi ordoonnance-aira. In: *Theológiai Szemle Új folyam* 3 (1959/9–10), 327–341.
- NEUSER, Wilhelm: Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Zwingli und Calvin bis zur Synode von Westminster. In: Andersen, C. – Ritter, A. M. (Hrsg.): *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität* (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte; 2). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, 167–238.
- NIESEL, Wilhelm: *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. Evangelischer Verlag A.G, Zollikon-Zürich., 1938,
- NIX, Andreas: *Zivilreligion und Aufklärung. Die zivilreligiöse Strang der Aufklärung und die Frage nach einer europäischen Zivilreligion* (Religion – Nation – Europa; 71). Lit Verlag, Berlin, 2012.
- OHST, Martin: Ramus. In: Betz, H. D. et al. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. völlig neu bearb. Auflage), Bd. 7. Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, 33–34.
- OPITZ Peter: *Heinrich Bullinger als Theologe: eine Studie zu den »Dekaden«*. Theologischer Verlag, Zürich, 2004.
- OTTO, Eckart: *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart – Berlin – Köln, 1994.
- PERES Imre: Római jog, politika és evangélium. In: Fazakas Sándor – Kovács Krisztián (szerk.): *Vallás és politika. Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről* (SzIK; 7). DRHE Szociál-etikai Intézete, Debrecen, 2019, 39–59.
- PÉTER Katalin: „Tudós tanító mesterek és jámbor tanítványok”. In: *Historia* 31 (2009/9), 51–55.
- PICKEL, Gert: Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa. In: Schmidt, S. – Pickel, G. – Pickel, S. (Hrsg.): *Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen*. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009, 129–158.
- PLASGER, Georg: Das dynamische Verständnis reformierter Kirchenordnung. In: Wischmeyer, J. (Hrsg.): *Zwischen Ekklesiologie und Administration: Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformationen* (Ver

- öffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte; 100). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, 83–93.
- POLKE, Christian: Populismus als Herausforderung für die demokratische Zivilgesellschaft. Eine ethisch-theologische Perspektive. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 62 (2018/3), 200–212.
- POLLACK, Detlef: Protestantismus und Moderne. In: Di Fabio, U. – Schilling, J. (Hrsg.): *Weltwirkung der Reformation: wie der Protestantismus unsere Welt verändert hat*. C.H. Beck Verlag, München, 2017, 81–118.
- POSTA Anna: Alistáli Farkas Jakab 1592-es respondensi felelete mint Apáczai Csere János *De summa scholarum necessitate* című beszédének egyik forrása. In: *Egyháztörténeti Szemle* 15 (2014/4), 21–50.
- PREUSS, Hugo: *Politik und Gesellschaft im Kaiserreich* (Gesammelte Schriften, hrsg. von Lothar Albertin, Bd. 1). Mohr Siebeck, Tübingen, 2007.
- PRIESTER, Karin: Wesensmerkmale des Populismus. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 62 (2012/5-6), 3–9.
- RAWLS, John: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York, 1993.
- REUTER, Hans-Richard: *Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion*. Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1996.
- RÉVÉSZ Imre: A kálvinizmus befolyása a magyar reformációra. In: *A Magyar Kálvinizmus 1935. április-június*, 62–69.
- RÉVÉSZ, Imre: A magyar protestantizmus problémái (1926). In: uő.: *„Tegnap és ma és örökké...” Révész Imre összegyűjtött tanulmányai az egyház múltjából és jelenéből*. Nagy Károly Grafikai Műintézet, Debrecen, 1944, 255–262.
- RÉVÉSZ, Imre: A magyar protestantizmus útjai (1928). In: uő.: *„Tegnap és ma és örökké...” Révész Imre összegyűjtött tanulmányai az egyház múltjából és jelenéből*. Nagy Károly Grafikai Műintézet, Debrecen, 1944, 267–277.
- RÉVÉSZ Imre: Presbiteri rendszerű-e a magyar református egyház? (1935). In: uő.: *„Tegnap és ma és örökké...” Révész Imre összegyűjtött tanulmányai az egyház múltjából és jelenéből*. Nagy Károly Grafikai Műintézet, Debrecen, 1944, 298–310.
- ROHLS, Jan: *Theologie reformierter Bekenntnisschriften. Von Zürich bis Barmen* (UTB; 1453). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987.

Felhasznált irodalom

- ROHLS, Jan: *Geschichte der Ethik*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.
- RÜTHERS, Bernd: Reformation, Recht und Staat. In: Dahm, K.-W. – Krawietz, W. – Wyduckel, D. (Hrsg.): *Politische Theorie des Johannes Althusius*. Duncker & Humblot, Berlin, 1988, 43–64.
- SALVART, Jean François (ed.): *The Harmony of Protestant Confessions*. London, 1842.
- SCHANDA Balázs: Élet és érték az új alaptörvényben. In: Csehi Zoltán et al. (szerk.): *(L)ex cathedra et praxis. Ünnepi kötet Lábaday Tamás 70. születésnapja alkalmából*. Pázmány Press, Budapest, 2014, 505–514.
- SCHELIHA, Arnulf von: *Protestantische Ethik des Politischen*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2013.
- SCHILLING, Heinz: Die Zweite Reformation als Kategorie der Geschichtswissenschaft. In: uő. (Hrsg.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«*. Gütersloher Verlagshaus & Gerd Mohn, Gütersloh, 1986, 347–437.
- SCHILLING, Heinz: Althusius und die Konfessionalisierung der Außenpolitik. In: Carney, S. Fr. – Schilling, H. – Wyduckel, D. (Hrsg.): *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Jahrestag der Politika des Johannes Althusius. 1603–2003* (Beiträge zur Politischen Wissenschaft; 131). Duncker & Humblot, Berlin, 2004, 47–69.
- SCHILLING, Heinz: Peregrini und Schiffchen Gottes. Flüchtlingerfahrung und Exulanten-theologie des frühneuzeitlichen Calvinismus. In: Reiss, A. – Witt, S. (Hrsg.): *Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa*. Sandstein-Verlag, Dresden, 2009, 160–168.
- SCHILLING, Heinz: Calvin und Calvinismus in europageschichtlicher Perspektive. In: Fata Márta – Schindling, A. (Hrsg.): *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenbürgen: Helvetisches Bekenntnis, Ethnie und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918* (Reformationengeschichtliche Studien und Texte; 155). Aschendorff Verlag, Münster, 2010, 1–23.
- SCHMITT, Carl: *Politische Theologie. 4 Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker und Humblot Verlag, München, 21934.
- SCHNEIDER, Bernd Christian: Althusius. In: Betz, H. D. et al. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. völlig neu bearb. Auflage), Bd. 1. Mohr Siebeck, Tübingen, 1998, 374.

- SINNER, Rudolf von: Öffentliche Theologie: Neue Ansätze in globaler Perspektive. In: *Evangelische Theologie* 71 (2011/2), 324–340.
- Skót Hitvallás* (ford. Adorján Kálmán). Koinonia, Kolozsvár, 1998.
- SONTHEIMER, Kurt: Recht – Macht – Gerechtigkeit. In: Mehlhausen, J. (Hrsg.): *Recht – Macht – Gerechtigkeit* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; 14). Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998, 17–27.
- STAEDTKE, Joachim: *Die Theologie des jungen Bullinger* (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie; 16). Zwingli Verlag, Zürich, 1962.
- STECKEL, Sita: Säkularisierung, Desakralisierung und Resakralisierung: Transformationen hoch- und spätmittelalterlichen gelehrten Wissens als Ausdifferenzierung von Religion und Politik. In: Gabriel, K. et al. (Hrsg.): *Umstrittene Säkularisierung: soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin University Press, Berlin, 2014, 134–175.
- STROHM, Christoph: *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*. W. de Gruyter, Berlin – New York, 1996.
- STROHM, Christoph: Frontstellungen, Entwicklungen, Eigenart der Rechtfertigungslehre bei Bullinger. In: Campi, E. – Opitz, P. (Hrsg.): *Heinrich Bullinger. Life – Thought – Influence*, Vol. I. (Züricher Beiträge zur Reformationsgeschichte; 24). TVZ, Zürich, 2007, 537–572.
- STROHM, Christoph: *Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation – SMHR; 42). Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- STROHM, Christoph: Lutherische und reformierte Kirchenordnungen im Vergleich. In: Arend, S. (Hrsg.): *Ordnungen für die Kirche – Wirkungen auf die Welt. Evangelische Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2015, 1–28.
- STROHM, Christoph: Der Streit um die Bedeutung der Reformation. In: *Jahresheft der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg* 11 (2015/2016), 15–30.
- TANNER, Klaus: Die Rechtswissenschaft aus der Sicht eines evangelischen Theologen. In: *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 112 (2013), 470–481.

Felhasznált irodalom

- TESZELSZKY, Roger: Üzenet utazótáskában. Diplomáciai kapcsolatok Németalföld és Magyarország között a Bocskai-felkelés alatt. In: G. Etényi Nóra – Horn Ildikó (szerk.): *Portré és imázs. Politikai propaganda és reprezentáció a kora újkorban*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2008, 115–135.
- TÖKÉS István: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata. Kommentár Bullinger Henrik művei alapján*, I–II. kötet. A Romániai Református Egyház kiadása, Kolozsvár, 1968.
- TÖKÉS L. Rudolf: “Transitology”: Global Dreams and Post-Communist Realities. In: *Central Europe Review* 2 (2000/10), URL: <http://www.tol.org/client/article/11641-transitology-global-dreams-and-post-communist-realities.html> (utolsó megtekintés 2020. 05. 16.).
- TROELTSCH, ERNST: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906). Oldenbourg Wissenschaftsverlag, Berlin – München, 1911 (Reprint 2019).
- TROELTSCH, ERNST: Die Kulturbedeutung der Calvinismus (1910). In: uő.: *Kritische Gesamtausgabe, Bd. 8: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906-1913), hrsg. v. Trutz Rendtorff et al.* Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2001, 143–181.
- VAJDA Mihály: Civil társadalom és demokrácia. In: uő.: *Vajda Mihály válogatott művei: Utam Marxtól*. Kalligram Kiadó, Budapest, 2015, 777–790.
- VAJTA Vilmos: *Die »diakonische Theologie« im Gesellschaftssystem Ungarns*. Lembeck Verlag, Frankfurt a. M., 1987.
- VÁLYI-NAGY, Ágnes (Hrsg.): *Geschichtserfahrung und die Suche nach Gott: die Geschichtstheologie Ervin Vályi Nagys*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart – Berlin – Köln, 2000.
- VÉKÁS Lajos: A magánjogi kodifikációk néhány tanulságáról. In: Csehi Zoltán et al. (szerk.): *(L)ex cathedra et praxis. Ünnepi kötet Lábady Tamás 70. születésnapja alkalmából*. Pázmány Press, Budapest, 2014, 257–266.
- VOLLMANN, Benedikt Konrad: Die Wiederentdeckung des Subjektes im Hochmittelalter. In: Fetzer, R. L. et al. (Hrsg.): *Geschichte und Vorgesichte der modernen Subjektivität* (European Cultures; 11). W. de Gruyter, Berlin – New York, 1998, 380–393.
- VRIES, Susanne de – NITSCHKE, Peter: *Consociatio und communicatio: Die politische Gemeinschaft als religiöse Ordnungs- und Rechts-*

- einheit. In: Dahm, K.-W. – Krawietz, W. – Wyduckel, D. (Hrsg.): *Politische Theorie des Johannes Althusius*. Duncker & Humblot, Berlin, 1988, 103–119.
- WALSER, Martin: *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*. Rowohlt Verlag, Reinbek, 2012.
- WELKER, Michael: Einfache oder multiple doppelte Kontingenz? Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme. In: Krawietz, W. – Welker, M. (Hrsg.): *Kritik der Theorie Sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1992, 355–370.
- WINKLER, Heinrich August: *Geschichte des Westens. Bd. 1: Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*. C.H.Beck Verlag, München, 2016.
- WINTERS, Peter Jochen: *Die »Politik« des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen. Zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert*. Rombach Verlag, Freiburg i. B., 1963.
- WISCHMEYER, Johannes (Hrsg.): *Zwischen Ekklesiologie und Administration: Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformationen* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte; 100). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013.
- WOLF, Erik: Theologie und Sozialordnung bei Calvin (1951). In: uő.: *Rechtstheologische Studien*. Klostermann, Frankfurt a. M., 1972, 3–23.
- WYDUCKEL, Dieter: Einleitung, in: Althusius, J.: *Politik* (Übersetzt von Heinrich Janssen, in Auswahl herausgegeben, überarbeitet und eingeleitet von Dieter Wyduckel). Duncker & Humblot, Berlin, 2003, VII–XLVII.
- ZIEGERT, Richard: *Zivilreligion: der protestantische Verrat an Luther*. Olzog Verlag, München, 2013.

Hivatkozott jogszabályok

2009. évi XXIX. törvény a bejegyzett élettársi kapcsolatáról, az ezzel összefüggő, valamint az élettársi viszony igazolásának megkönnyítéséhez szükséges egyes törvények módosításáról. <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=A0900029.TV> (utolsó megtekintés: 2019. 09. 12.).

Felhasznált irodalom

2009. évi LXXII. törvény a hozzátartozók közötti erőszak miatt alkalmazható távoltartásról. <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=a0900072.tv> (utolsó megtekintés: 2019. 09. 12.).
2012. évi II. törvény a szabálysértésekről, a szabálysértési eljárásról és a szabálysértési nyilvántartási rendszerről. <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=a1200002.tv> (utolsó megtekintés: 2019. 09. 12.).
2013. évi V. törvény a Polgári Törvénykönyvről. Negyedik könyv: Családjog. <https://net.jogtar.hu/jogszabaly?docid=a1300005.tv> (utolsó megtekintés: 2019. 09. 12.).
2013. évi XLVIII. törvény az önkényuralmi jelképek használatának büntetőjog szankcionálásáról. http://njt.hu/cgi_bin/njt_doc.cgi?docid=160202 (utolsó megtekintés: 2019. 09. 12.).
2013. évi LXXXVIII. törvény a közőzési nyilvántartási rendszerről és a személyek, dolgok felkutatásáról és azonosításáról. http://www.kre.hu/ajk/images/doc3/A_csaladon_beluli_eroszak_buntetojogi_es_tarsadalmi_megitelese.pdf (utolsó megtekintés: 2019. 09. 12.).
- Ten threats to global health in 2019*, <https://www.who.int/emergencies/ten-threats-to-global-health-in-2019> (utolsó megtekintés 2019. 10. 06.).

A kötetben szereplő tanulmányok első megjelenésének helye és bibliográfiai adatai

Reformáció és modernitás

Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica 62 (2017/2), 12–31.

Reformáció és egyházszervezet

Confessio 44 (2017/3), 13–27.

Az egyház és az állam kapcsolatának szociáletikai kérdései és aktualitása a Második Helvét Hitvallásban

Egyház és állam kapcsolatának szociáletikai kérdései a hitvallásban és ma: A Második Helvét Hitvallás a felsőbbbségről Bullinger teológiájának és egyházkormányzói munkájának összefüggésében. In: Szűcs Ferenc (szerk.): *Egyetemes és református. A Második Helvét Hitvallás mai üzenetei*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2017, 193–213.

Közösséggé formálódás a *reformatio vitae* jegyében. Johannes Althusius református politikaelméletének aktualitása és innovatív ereje

(átdolgozott, bővített változat)

Közösséggé formálódás a *reformatio vitae* jegyében. Egy református politikaelmélet tanulságai – Johannes Althusius. In: Bodó Sára – Horsai Ede (szerk.): *„Hiszek az Ige diadalmos erejében!” Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából* (Acta. Debreceni Teológiai Tanulmányok; 14). Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, 2000, 179–198.

Jog és erkölcs. A jogalkotás erkölcsi megalapozása

(átdolgozott, bővített változat)

A jogalkotás erkölcsi megalapozása. In: *Erkölcs és jog. Szakmai konferencia a Kúrián, a 2020-ban Budapesten megrendezésre kerülő 52. Nemzetközi Eucharisztikus Kongresszushoz kapcsoló-*

Megjelent publikációk jegyzéke

dóan (2019. október 2.). Kúria, Budapest, 2020, 40–54; továbbá rövidebb változatban megjelent: *Ügyvédek Lapja* LVIII (2019/5), 16–22.

Egyház a kontextualitás és a reformátori önértelmezés feszültségében

(átdolgozott, magyar nyelvre fordított, bővített változat)

Reformierter Protestantismus in Ungarn – Kirche zwischen Kontextualisierung und Komplexität reformatorischer Selbstwahrnehmung. In: Wolfram Kinzig – Julia Winnebeck (Hrsg./Eds.): *Glaube und Theologie / Faith and Theology – Reformatorische Grundeinsichten in der ökumenischen Diskussion / Basic Insights of the Reformation in Ecumenical Debate* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, VWGTh; 54). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2019, 189–203.

A jubileumi év után. Hol és miben szorul megújulásra egyházunk – emlékévektől függetlenül

Igazság és Élet 12 (2018/1), 180–186.

Summary

Under the sign of *reformatio vitae*

Studies in the field of the History of Reformed
Theology, Church Theory and Political Ethics

The dialectical tension between the Reformation of faith and life, doctrine and order is by no means a thing of the past, even if this tension has a history of more than five hundred years. The jubilee year of the Reformation 2017, with its celebrations and its fruits for art, culture, science and ecclesial awareness, has highlighted the continuing lack of our Church and social life. According to the conviction and theological claim of the Reformers, the *reformatio doctrinae* should be followed by the *reformatio vitae*. Today, in the age of ecumenism and the common witness and service of the churches, one sees the striving for more dialogue and consensus in theological, doctrinal development replacing earlier divisions in the Church. It seems, however, that the implementation of the *reformatio vitae* in the field of Christianity, in the institutional and organizational life of the Church and the field of democratic civil society has come to a standstill, even though one is aware that over the centuries, the Reformation has contributed to a radical restructuring of the social, economic and political life. Beyond the renewal of faith, the Reformation has generated a social revolution: In various parts of Europe, it has served not only economic or political interests but has also contributed to a radical transformation of political and social institutions. At the same time, historical experience shows several hybrid formations, situation-dependent decisions: on the one hand, reference is often made to the Reformation roots, while on the other hand, such institutional and structural, person-dependent solutions and methods

are claimed which are alien to the spirit of the Reformation; commitment to a community of faith and love on the one hand, bitter and merciless struggle for inner-church power and positions on the other; regretful and repentant view of history here, self-justification and dubious coalitions there. Often everyday life is burdened by the contrast between the proclamation of the reconciliation message and the inability to achieve reconciliation in practice. Has the second accent of the Reformation, i.e. the claim to the renewal of life, so far been burdened by compromises? What considerations, motives and indications should be taken into account in transforming our personal, church-institutional and social life in order to keep in step with reality? How could the claim to the second moment of the Reformation program (the *reformatio vitae*) be formulated in the context of our respective concrete situations, and what impulses for social life can we expect from research on the history of the Reformation and a more in-depth knowledge of reformed theology?

These and such questions had interested me in recent years and guided my research interest. The struggle for clarity, for the discovery of complex interrelationships and the analysis of socio-political and ecclesial situations, have been constant elements of my work, accompanied by a passionate involvement, solidarity and commitment to the Church. Most of the chapters are the result of various lectures I gave before and after the Reformation Jubilee at various academic and ecclesial forums, academic conferences and training courses in Hungary and abroad. Other texts I have formulated for scientific journals or volumes of festive publications. Despite different concerns, the texts published here show an inner context and arc: from the presentation of the fundamental decisions of reformed theology, the reform and fundamen-

tal questions of church organization or the relevance of reformed theology and ethics for law and political culture to the contextual assessment of church activity in the past and present. This content coherence is also explained by the fact that all texts are based on primary research which I was able to conduct as a research fellow at the universities of Münster and Heidelberg between 2017-2019 with the generous support of the Alexander von Humboldt Foundation and the German Academic Exchange Service (DAAD). I am very grateful for the fruitful discussions, the advice and the critical engagement with my colleagues there. With the publication of the texts, I hope for a level of further dialogue, scientific exchange and openness towards further research results. For the publishing of this study volume, I am grateful to the Board of the Bolyai Association and the University Publishing House of Babeş-Bolyai University in Cluj-Napoca, as well as to my home institute of the Reformed Theological University of Debrecen. The volume is dedicated to the Reformed Theological Faculty of the Babeş-Bolyai University in Cluj-Napoca after many years of fellowship and cooperation.

Content

Foreword.....	7
Reformation and Modernity.....	13
Reformation and Church Organization.....	45
Social-ethical aspects of the relationship between Church and state in the Confessio Helvetica Posterior	71
Community building under the sign of <i>reformatio vitae</i> . The relevance of the political theory of Johannes Althusius	103
Law and ethics. Ethical Foundations of Legislation	137
Church between contextuality and reformed identity.....	167
After the Jubilee Year. A Review: Where and why is our Church in need of renewal - independent of years of commemoration	193
Bibliography	207
List of first publications	225
Summary	227

