

*Kevevári István*

# A világi és a spirituális hatalom kapcsolata a reformáció korában<sup>1</sup>

## Relationship between Secular and Spiritual Power During the Period of Protestant Reformation



### *Összefoglalás*

Jelen tanulmány a reformáció két legfontosabb gondolkodójának (Luther Márton és Kálvin János) államról és politikáról szóló gondolatait elemzi. A tárgyalás fő fókusza az állami (világi) és egyházi (szellemi) hatalom elválasztásán van. Eszmetörténeti kontextusban helyezve azt próbálom bizonyítani, hogy már a középkorban is megvoltak a két hatalom elválasztásának csírái, de az állami hatalom szekularizációjának előképe a 16. századi politikai gondolkodásban jelent meg.

**Kulcsszavak:** szekularizáció, reformáció, állam és egyház elválasztása, Luther, Kálvin

### *Summary*

In this paper the political theories of the Age of Reformation are analysed through the ideas of its two main figures (Martin Luther and John Calvin). The emphasis is on the division between the state (secular) and church (spiritual) power. In a historical context I present my proposition that the intellectual roots of the secularization of state power started sometime in the Middle Ages, but it appeared in a definite form in the 16th century.

**Keywords:** secularization, Reformation, separation of state and church, Luther, Calvin

---

DR. KEVEVÁRI ISTVÁN, adjunktus, Nemzeti Közszerológati Egyetem, ÁKK  
Európai Állam- és Jogtörténeti Intézet (Kevevari.Istvan@uni-nke.hu).

„Minden lélek engedelmeskedjék a felettes hatalmaknak, mert nincsen hatalom mástól, mint Istentől, ami hatalom pedig van, az Istentől rendeltetett.”

Róm 13,1

---

## BEVEZETÉS

A reformáció az európai kultúrtörténetben mindenképpen cezúrának tekinthető. Jelen tanulmányom azt vizsgálja, hogy a modern állam fogalmi kereteinek kialakulása tekintetében milyen jelentősége van ennek a korszaknak. A Luther Márton nevével fémjelzett szellemi áramlat (amelynek azonban sokkal mélyebb és régebbi gyökerei voltak) elsősorban a korszak hitéletét kívánta megújítani, nem voltak markáns politikai törekvései, habár az egyén lelkiiségének megújításából logikusan következtek olyan politikai jellegű elképzelések, amelyek – mint látni fogjuk – nem voltak újjító jellegűek, de hatástörténetüket tekintve rögzítették az állam szerepére vonatkozó középkori viták végső válaszát.

Tanulmányomban Luther Márton és Kálvin János nézeteit szeretném bemutatni, egyúttal kitekintenék gondolataik szellemi előzményeire. A tézisem az, hogy a világi és szellemi (illetve spirituális) hatalom viszonyára vonatkozó gondolataikra a középkori viták kikristályosodásaiként lehet tekinteni. A reformáció álláspontja nem is igazán a világi és a spirituális hatalom megkülönböztetése tekintetében novum, hanem abban, ahogy ez a megkülönböztetés megjelent abban a szellemi környezetben, amelyben a keresztény univerzalizmusra már nem lehetett számítani sem az egyén, sem a politikai közösség életében. A reformáció előtti keresztény világban az egyén létének célja transzcendentális volt: a boldogság vagy a közjó elválaszthatatlan volt az egyén üdvözülésétől. Azonban a 16. századra az addigi vallásos élet egyfajta válságát lehetett tapasztalni, amelynek reflexhatásaként az ágostoni kegyelemtan újraéledését tapasztalhatjuk (MacCulloch, 2011:102–151; Chadwick, 2003:88), amelynek messzemenő következménye volt a világi politika szerepére vonatkozóan is. Azonban Birkás Antal felhívja a figyelmet arra, hogy a *schola Augustiniana moderna* nem volt olyan egységes, mint ahogy azt például MacCulloch és Chadwick mutatni kívánják (Birkás, 2011:24, 31).

A korszak egyik legfontosabb teológiai kérdése az üdvözülés mikéntje volt, még inkább az, hogy a hívők e világi tettei miként tudják transzcendentális céljukat beteljesíteni, illetve elősegíteni. A korszak purgatóriumkultusza azt vallotta, hogy az egyén képes tenni a túlvilági üdvözüléséért. Azonban ez a hit olyan vadhajtasokat produkált, amelyekre komoly iparágak épültek (így például a Luther kapcsán előkerülő búcsúcédulák árusítása). Luther és kortársai Szent Ágoston szigorú kegyelemtanáig nyúltak vissza, amikor a korszak jellegzetes teológiai elveit megfogalmazták. Ezeket az elveket öt *solában* lehet összefoglalni: *sola gratia* (az ember csak Isten kegyelméből üdvözülhet), *sola fide* (csak a hit által lehet üdvözülni), *solus Christus* (egyedül Krisztus a közvetítő Isten és ember között), *sola scriptura* (a hit forrása egyedül a Szentírás), *sola Deo gratia* (egyedül Istené a dicsőség). Az Isten kegyelméből, hit általi üdvözülés alapvető

változást hozott, hiszen a korábbi középkori királyi ethosznak szerves része volt, hogy a világi uralkodó a klérussal szövetségben (változó alá-fölé rendeltségi viszonyban) tesz azért, hogy előmozdítsa az egyház tagjainak (a laikus hívek és a papság együtt mint „Krisztus teste”) üdvösségét. A továbbiakban először is a középkori politikai gondolkodás főbb áramlatait szeretném összefoglalni a világi és szellemi hatalom szempontjából.

*Világi hatalom és szellemi hatalom a középkorban*

A középkori politikai gondolkodás központi problémája mindig is a fejedelmi vagy világi hatalom helyének és szerepének megtelelése volt a teremtésben. A jelentőségét tekintve két fő gondolati irányt különböztethetünk meg:

1. A „két kard” metaforájával megjelölhető elméletek I. Gelasius pápa I. Anastasius keletrómai császárnak írott 494-es levelére vezethetők vissza, amelyben a püspöki és a királyi hatalom egyidejű létezését hangsúlyozzák: „két dolog van, ami ezt a világot kormányozza: a püspökök megszentelt tekintélye (auctoritas sacra pontificum) és a királyi hatalom (regalis potestas)” (Canning, 2002:61). Itt a világi és a szellemi/egyházi hatalom egyfajta egységét lehet megfigyelni, a két hatalom ugyanazon teremtett rendből egészében találja meg a saját helyét. Magát a két kard metaforáját Nagy Károly frank császár nevelője és tanácsadója, Alkuin használta először, majd Gottschalk elevenítette fel analógiaként a regnum és a sacerdotium kapcsolatának megjelölésére (Canning, 2002:80, 145).

2. Szent Ágoston eszkatológiai keretbe foglalja a földi és a mennyi világ dualitását. A *De civitate Dei* (Isten városa) című művében a földi politikai világ létét a bűnbeeséstől vezeti le, amely a patrisztika korának egyik általános nézete volt. A bűnbeeséssel az ember eredeti természete elhomályosodott, előtte az emberek szabadok és egyenlőek voltak, ember és ember között nem volt hatalmi viszony, azt csak a bűnbeesés hozta el (Canning, 2002:68). A világban két város van: Isten városa (civitas Dei) és a földi város (civitas terrena): „Két szeretet építette a két várost: a földit az istentagadó önszeretet, a mennyit az öntagadó istenszeretet.” A két város eszkatológiailag hatalmas távolságra van egymástól, ám a földi létezésben a két civitas (város, vagy tovább értelmezve: közösség) menthetetlenül összekeveredett, és eme két város – ahogy Joseph Canning fogalmaz – „csak az utolsó ítéletkor fog szétválni” (Canning, 2002:69). A földi városnak semmi köze az ember túlvilági céljaihoz. Míg Isten városa az emberek olyan közössége, amelyet a szeretet törvénye hat át, addig a világi város az a hely, ahol a hívő keresztényeknek fizikailag szükségszerűen egzisztálniuk kell, de ha az igazságosság nem hatja át a létezés e földi szféráját, akkor valójában nem beszélhetünk másról, csak egy kiterjedt rablóbandáról.

A két elméleti irány közül a középkor jelentős részében az első irány dominált, a földi bűnös világban működő hatalom és az igazi, keresztény, lelki világ radikális szembenállása sokáig inkább az olyan eretnekmozgalmakban volt jelen, mint például a katarok. A reformáció egyik eszmetörténeti fő jelentősége éppen az volt, hogy a világi hatalom és az egyház kapcsolatát nem csupán politikai-hatalmi problémaként

kezelte, hanem az egyén lelkiségének egy fontos kérdését is felvetette: szabad-e tennie és képes-e tenni a világi hatalom az egyén lelki üdvéért? Hogy kicsit előreszaladjak, tanulmányom központi alakjai (Luther és Kálvin) azt vallják, hogy habár mind két ország vagy kormányzat az isteni rend egészében helyezkedik el, végeredményben a világi hatalomnak nincsenek eszközei az egyén megváltásához, mert az üdvözüléshez a kulcs Isten rendelésében van.

A terjedelmi korlátokra tekintettel a világi és a szellemi hatalom viszonyára vonatkozó középkori elméletek fő vonalait és állomásait a következőképpen foglalnám össze:

Elsőnek Gelasius pápa korábban idézett levelét emelném ki, amely alapvetően meghatározta a politikai gondolkodás kereteit a középkorban. Ha általános képet szeretnénk adni, akkor a középkorban a legfontosabb kérdések, amelyek uralták a politikai diskurzust: A királyi és püspöki hatalom kettősebből kinek van elsőbbsége, és melyik honnan ered? Kitől ered a királyi hatalom? Istentől közvetlenül, vagy a papi rend közvetítésével? A király egyházi személynek számít-e?

A világi és a szellemi hatalom funkcionális szétválása, de célját tekintve egysége jellemzi a kort. A kora középkorban a király szerepe az egyházon belül legalábbis kérdéses volt. A teokratikus monarchiában a királynak fontos szerep jutott az alattvalói szellemi vezetésében. Fontos kiemelni, hogy amikor egyházzal beszélünk, akkor itt nem a szűken vett klérust kell érteni, hanem a klérust és a laikus híveket együtt. Tehát, amikor a királynak az egyház feletti hatalmáról beszélünk, akkor az Nyugat-Európában a keresztény politikai közösség feletti politikai hatalom gyakorlását jelenti. A német-római császár helyzete még speciálisabb, hiszen Nagy Károly után eme cím alatt a régi római császárok hatalmának jogfolytonosságát is értették. Nagy Szent Gergely pápa a 7. században még önmagát mint a római császár alattvalóját látta, és elismerte, hogy a császárnak mint a világi hatalom fejének van beleszólása a vallási ügyekbe (Canning, 2002:64).

Sevillai Szent Izidor a 7. században a királyi és az egyházi hatalom funkcionális elkülönülését vallotta, azonban nézetei szerint, céljaikat tekintve, egységben álltak: a király kényszerrel próbálja az egyház tagjait és alattvalóit az üdvösségre vezetni, ha arra a klérus tanítói hivataluknál fogva nem képesek. A szűken vett egyháznak a feladata „megfogalmazni és tanítani a keresztény társadalmi normákat” (Canning, 2002:48).

A királyi hatalom eredetére az érett középkorig időben három egymást követő koncepciót lehet megkülönböztetni. Az első a páli nézet, mely szerint minden hatalmat Isten szentesít („Minden lélek engedelmeskedjék a felettes hatalmaknak, mert nincsen hatalom mástól, mint Istentől, ami hatalom pedig van, az Istentől rendeltetett” Róm 13,1). A második szerint az uralkodó közvetlenül Istentől kapja a hatalmát (ez a nézet a kora középkori barbár királyságokban volt jellemző), a domináns nézet pedig az volt, hogy a király „isten kegyelméből (rex de gratia) vagy Isten segítségével” uralkodik (Canning, 2002:36). Az Alkuin által megfogalmazott két kard metaforájában is lényegében az a kérdés, hogy a világi hatalmat jelképező kard miként kerül a fejedelem kezébe. Az egyik megközelítés szerint eleve a királyé a világi hatalmat jelképező kard, más vélekedés összefüggésbe hozható a koronázási rituálé felkenési aktusával.

A 10. századra egyre inkább uralkodóvá vált az a nézet a klérus részéről, hogy a királyi cím kiadása szentség, amely felett az egyház tagjai diszponálnak. Ennek jelentőségét nem lehet lebecsülni, mert azt jelentette a világi urak számára, hogy a hatalmukat csak közvetve kapják, egyfajta kegyként, amelyet a szellemi hatalom birtokosai közvetítenek és adnak át, de bármikor visszavehetik (ez lesz a 11. századi investitúraharcok egyik legfontosabb vitapontja).

A pápa és a császár, illetve a világi urak viszonyának vizsgálata során két fogalmat fontos kiemelni, amely a két hatalom viszonyának más-más modelljét jelképezi: a hierokratikus és a dualista modellt. A hierokratikus modell szerint a pápa – mint Szent Péter utódja – az egész egyház feje, minden hatalom pápai jóváhagyással keletkezik, és a pápának joga van felmenteni az alattvalókat a hűbéri esküjük alól a nem keresztényi módon uralkodó világi fejedelmekkel szemben; a pápa közvetíti a hatalmat Istentől a fejedelemnek. Ezzel szemben a dualista megközelítés szerint a pápai hatalom alapvetően spirituális jellegű, és a pápának semmilyen előjoga sincs a világi ügyekbe való beleszólásba (Canning, 2002:139).

VII. Gergely fellépése fordulópontot jelentett az egyház történetében. Az 1075-ben kiadott *Dictatus Papae* lényegében a pápai hatalom kizárólagosságát rögzítette nem csupán a klérus, hanem a világi fejedelmekkel (így elsősorban a német-római császárral) szemben is. Az investitúraharcok során mind a császári, mind a pápai törekvések mellett is bőséges vitairat keletkezett, amelyben egyik vagy másik fél próbálta a császári hatalom függetlenségét megvédeni a pápai hatalomtól, vagy a pápai hatalom felsőbbrendűségét rögzíteni a világi urakkal szemben. A vitából most csak Aacheni Gottschalk 1076-os írását emelném ki, amely az alkuini két kard elméletet felelevenítve a császár mellé állt, és azt vallotta, hogy a világi és spirituális hatalom különáll. VII. Gergely pápa fő bűne szerinte éppen az volt, hogy a két hatalom lényegi különbségét figyelmen kívül hagyva, magához kívánta ragadni a világi hatalom kardját, és egyesíteni akarta azt a lelki hatalommal.

A két hatalom konfliktusa igazán sosem jutott nyugvópontra, és folyamatos vitákat generált a reformáció koráig. Az 1122. szeptember 23-i wormszi konkordátum egyedül a püspöki hatalom kettős természetét rögzítette: egyfelől rendelkeznek világi hatalommal (amelyet regáliaként, királyi haszonvételként kapnak, így itt a világi uralkodók alá rendelve főszabály szerint), míg spirituális hatalmukat tekintve függetlenek a világi fejedelmektől (Pierard, 1994:86).

#### A REFORMÁCIÓ KÖZVETLEN ELŐZMÉNYEI ÉS OKAI

A 16. század elejére az egyház és a pápai hatalom spirituális válságát tapasztalhatjuk meg: a „reneszánsz pápák” egyre inkább világi uralkodóként jelentek meg (ennek egyik tipikus példjaként II. Leó pápát szokták megjelölni), ezzel egy időben a szellemi-spirituális ügyek háttérbe húzódtak. Erre a válságra kívántak választ adni a reformáció képviselői is, akik elsősorban teológusok és nem politikai gondolkodók voltak, így az államra és a politikai gondolkodás fejlődésére a hatásuk indirekt volt.

A reformáció közvetlen okaiként hagyományosan a korszak egyházi életének romlottságát, a búcsúcédulák árusítását és a világi és egyházi hatalom képviselőinek vetél-

kedését lehet megjelölni. A reformáció mint mozgalom elsődlegesen azt a célt tűzte ki maga elé, hogy korának egyházi életét megújítsa oly módon, hogy a katolikus egyházat visszavezessék az ősegyház eredeti elveihez mind szervezetileg, mind spirituálisan. Tehát nem arról van szó, hogy a reformáció fővonalbeli képviselői valami radikálisan mást és újat akartak volna: hitük szerint mindenki a megelőző másfél évezred dogmáit és egyházi hagyományait kívánta leépíteni, hogy a kereszténység igazi eszméjének megfelelően élhessék meg a hitet.

Mindez minden bizonnyal összefüggésbe hozható azzal az antik történelemszemlélettel, amely szerint az egymást követő nemzedékek mindig rosszabbak (mind erkölcsiüket, mind képességeiket tekintve), és távolabb kerülnek a múltbéli aranykortól. Lényegében a középkorban is minden uralkodói törvényhozás és „reform” azt a célt szolgálta szavakban, hogy a nép és a nemesség ősi jogaikba legyenek visszahelyezve. A reformáció korában Luther és követői pontosan ugyanígy tekintettek magukra: csak az ősi, „apostoli” egyház életéhez és szellemiségéhez kívántak visszatérni.

A reformáció azonban a kezdet kezdetétől összekapcsolódott és kölcsönhatásban volt egy új világreggdel, amelyek a Kolumbusz Kristóf által megkezdett felfedezésekből következtek, tudniillik az európai kontinens térbeli befolyása megsokszorozódott, a felfedezések következtében kialakulóban volt egy új (globális) gazdasági rend. Szellemi értelemben pedig nem lehet eléggé hangsúlyozni azt az új kulturális rendet, amelyet a könyvnyomtatás hozott el. A reformáció viharos és gyors terjedése elképzelhetetlen az akkor Európa-szerte gomba módra elszaporodó nyomdák nélkül (MacCulloch, 2011:102–151; Chadwick, 2003:9–28). A téma kiváló hazai kutatója, Birkás Antal szerint habár a földrajzi felfedezések és a korszak általános szellemi pezsgése hozzájárulhatott a reformáció sikeréhez, de ő maga nem ért egyet azzal a Max Weber által felállított tézissel, hogy a kapitalizmus közvetlenül a protestantizmusnak köszönheti a létét (Birkás, 2011:31–32).

Nagyon fontos kiemelni, hogy az a szellemi megújulás, amelyet a humanizmus és a reformáció hozott el, folyamatosan a közelgő apokalipszistól való félelem árnyékában zajlott. Az 1500-as év fordulójával felerősödtek a világvégére vonatkozó várakozások, azonban volt egy ennél sokkal megfoghatóbb egzisztenciális fenyegetés Európával szemben: az oszmán-török hódítások. A korszak köznépe és a szellem emberei (miközben Európa uralkodói látszólag nemtörődöm módon az egymással való vetélkedéssel voltak elfoglalva) egyre szorongatóbbnak érezték a közelgő pogányság fenyegetését. A reformátorok közül nem is kevesen vélték úgy, hogy elérkeztek az utolsó idők, és a reformáció legradikálisabb képviselői szerint most kell a hitet új alapokra helyezni, mielőtt minden lélek végső mérlegre tétetik.

A reformáció gondolkörében nagyon fontos a Szent Ágoston-i kegyelemtan kiemelése. Ennek jelentőségét nem lehet alábecsülni a világi hatalom és az egyéni megváltás kérdését tekintve. Szent Ágoston Szent Pál nyomán azt vallja, hogy a kegyelem Isten ingyenes adománya, amelyre az embernek szinte nincs is befolyása: „Tehát urunk, Jézus Krisztus által kell megértenünk Isten kegyelmét, egyedül a kegyelem szabadítja meg az embert a bűntől, e nélkül nem tesz semmi jót sem gondolatban, sem akarat, sem szeretet, sem cselekvés révén, és nem csak azért, mert a kegyelem útmu-

tatása szerint tudják, mit kell tenniük, hanem azért is, hogy segítségével szeretettel tegyék azt, amiről tudják, hogy meg kell tenniük” (Szent Ágoston, 2015:72). A fenti állásponttal Szent Ágoston nincs egyedül a keresztény hagyományban, sőt évszázadok múlva még Aquinói Szent Tamás is jelezte, hogy a kor vallási életének külsőségeihez képest vissza kellene térni a mélyen megélt spirituális hithez (MacCulloch, 2011:185).

#### LUTHER MÁRTON ÉS A „KÉT BIRODALOM” TAN

Luther Márton (Martin Luther, 1483–1546) politikai gondolkodásra vonatkozó művei inkább alkalmi jellegű tanácsadó művek voltak, amelyekből azonban egy határozott tan körvonalazódik. Luther a világi és szellemi kormányzatra vonatkozó politikai teológiájának bemutatásához két írását, az 1523-as *A világi felsősről* című, János szász hercegnek ajánlott esszéjét és az 1526-os, Kram Aszkanius lovagnak címzett *A katonai hivatásról* szóló munkát használnám fel.

Luther egész politikai gondolkodását meghatározta az az alapgondolat, miszerint az ember a bűnbeeséssel elveszítette az eredeti természetét, ennél fogva a kegyelem és a megváltás elérésére önjerejéből már nem képes. Szent Ágoston hatását jelzi a bűnbeesés központi jellege és a „két birodalom” tan is, amelyet *A világi felsősről* című művében így foglal össze: „Ádám gyermekeit és az összes embereket két részre kell osztanunk; egyik részét Istenországába, másik részét a világ birodalmába. Kik Istenországába tartoznak, ezek azok, kik Krisztusban igazán hisznek, s ezek Krisztus alattvalói, mert Krisztus az úr s király Istennek országában, miként azt a II-ik zsoltár (6) és az egész írás mondja; s ő azért jött, hogy Istenországát kezdje s e világban létesítse – Annál fogva mondja Pilátus előtt is: »Az én országom nem e világból való, hanem, aki az igazságból van, hallja az én beszédemet.« S az evangéliumban mindig felvonultatja az Istenországát, és így szól: »Térjete meg, mert eljött a mennyekországa«, s épűgy: »Keressétek előbb a mennyekországot s annak igazságát«. És nevezi az evangéliomot Istenországa evangéliomának, mivelhogy Istenországát tanítja, kormányozza és fenntartja” (Luther, 1906:369).

Tehát Luther szerint az emberiség két birodalomhoz tartozik: a világi birodalomhoz és „Istenországhoz”. A fenti szöveghely alapján megállapítható, hogy Luther szerint a világi felsőség, vagyis a politikai hatalom „a világ kezdetétől” létezik (Luther, 1906:366), mégpedig „Istenországa” mellett. Azonban a két ország Luthernél nem áll olyan duális ellentét-párban, mint Szent Ágostonnál, sőt valójában mind a kettő Isten rendelkezéséből való, de teljesen más a szerepe a keresztyének életében. Luther szerint az Isten országában a törvényt, amelyen elsősorban az evangéliumi törvényeket kell érteni, az emberek önkéntesen megtartják, sőt a szeretet törvényéből következően sokkal többet is adnak, mint amit a világi törvények előírnak. Ezzel szemben a „világ birodalmában”, tehát a fejedelmi hatalom fennhatósága alatt érvényesített törvények rendeltetése, hogy külsőleg kényszerítsék az embereket a rossz cselekedetektől való tartózkodásra. Ennek oka Luther szerint a következő: „Mivel pedig a természettől fogva egy ember sem keresztyén vagy kegyes, hanem mindnyájan bűnösök és gonoszak, azért az Isten a törvény által tiltja őket attól, hogy a magok gonoszságát tetszés szerint cselekedeteikkel külsőleg nyilvánítsák” (Luther, 1906:370).

Az emberi természet olyannyira romlott Luther szerint, hogy a világi kényszerítő erő nélkül képtelen lenne a rossz cselekedetektől való tartózkodásra, így a világi felsőség létezése szükségszerű. Ezért a földi világi hatalom megléte nem valami defektus, nem a „sátán birodalma”, ahogy azt például a katar eretnekmozgalmak vallották, hanem Isten döntése: „A világi jog és hatalom isten akaratából és rendelkezéséből van a világon” (Luther, 1906:366). Az „Istenországa” elsősorban szellemi jellegű, a keresztyének közötti viszonyokra vonatkozik, de a bűnbeesés miatt már nem lehet tisztán evangéliumi alapon kormányozni, mert a világi kényszer nélkül az emberek nagy többsége rossz útra térne (Luther, 1906:371–372).

Luther szerint habár mind a két kormányzat, tehát a világi és az isteni ugyanolyan fontos, és egymásra épül, a kettőt azonban el kell egymástól választani. A világi felsőség a fejedelmeket illeti meg, az isteni vagy szellemi kormányzat pedig a klérushoz tartozik (Luther, 1906:372–373). Ez a két hatalom végeredményben azonban ugyanakkor az éremnek a két oldala, mert mind a két hatalom Istentől ered, a világi hatalom egy „felülről származtatott szuverenitás” (Birkás, 2011:42).

Isten országa nem politikai jellegű entitásként jelenik meg: „Mik tehát a papok és a püspökök? Felelet: Az ő kormányzásuk nem felsőség vagy hatalom, hanem szolgálat és hivatás, mert ők nem állnak magasabban, s nem jobbak más keresztyéneknél. Ez okból sem törvényt, sem tilalmat nem szabhatnak másoknak az ő akaratauk s engedélyük nélkül. Az ő kormányzásuk semmi más, mint Isten igéjének terjesztése, hogy a keresztyéneket vezessék, az eretnekeket meggyőzzék. Mert, mint mondtuk, a keresztyéneket semmi mással sem lehet vezetni, mint csupán Isten igéjével. Mert a keresztyéneket hit által kell kormányozni s nem külső cselekedetekkel” (Luther, 1906:398).

Nagyon fontos, hogy Luthernél a világi hatalom és erőszak gyakorlása mindig „hivatalhoz” kapcsolódik, tehát a megtorlás és a kényszerítés itt egyrészt professzionális, másrészt valamiféle formális felhatalmazáson alapul (Luther, 1910:9–10). „Summa summarum: a dolognak a veleje ez: a kard hivatala magában véve helyes, isteni és szükséges intézmény, amely nem megvettetést, hanem félelmet, tiszteletet és engedelmességet kíván, mert különben a bosszúnak megállója lesz, mint azt Pál apostol mondja (Róm 13). Mert kétféle felsőbbiséget rendelt az Isten az emberek között, az egyiket lelkinek rendelte igéjével és kard nélkül, hogy ez által az emberek jámborokká és igazakká legyenek, és ezzel az igazságossággal elnyerjék az örök életet” (Luther, 1910:12).

A világi hatalom, a kard hatalma arra szolgál, hogy azokat, akik nem kívánnak jámborrrá lenni, arra kényszerítse őket, hogy legalább külsőleg így tegyenek (Luther, 1910:9–13). A világi hatalomnak nincs befolyása az emberek megigazulására, nem is feladata, de a rend és a békesség érdekében muszáj erőszakot alkalmazni, és érvényesíteni a jogrendet. Luther nyilvánvalóan igazi és kényszer nélküli hitet vár el, mert az Isten igéje nem lehet jelen abban, aki csak a világi hatalom fenyegetése miatt hisz. „Hogyha emberi törvényt hoznak a lelkekre, hogy ilyen, vagy amolyan módon higgyenek, mint ahogy azt egy vagy más ember előadja, ott bizonyosan hiányzik az Isten igéje. Ha Isten igéje hiányzik belőle, kétséges, hogy vajjon akarja-e azt az Isten, mert amit nem ő parancsol, arra nézve nem lehetünk bizonyosak, hogy tetszik neki, sőt



bizonyosak vagyunk, hogy Istennek nem tetszik. Mert ő a mi hitünket csupán s tisztán az ő isteni igéjére akarja alapítani” (Luther, 1906:386–387).

*Kálvin János a polgári kormányzatról*

Huldrych Zwingli (1484–1531) halála után a francia származású Kálvin János (Jean Calvin, 1509–1564) lett a svájci protestantizmus vezéralakja. Kálvin nem volt teológus (jogásznak tanult), ennek ellenére, amikor 1536-ban Genfben került, egyértelműen a hitélet megújítójaként lépett fel; mindezek mellett talán jogászai végzettsége okán is az államra és a politikára vonatkozó gondolatait sokkal finomabban és a hatalom intézményi aspektusaira érzékenyen elemezte. Míg Luther egyértelműen a lelkeség, a világi és spirituális hatalom „illetékességének” elválasztását, addig Kálvin a két uralom közös gyökerét és szükségszerű együttműködését hangsúlyozta (Birkás, 2011:98).

Kálvin gondolkodásának egyik kulcsfogalma Isten abszolút szuverenitása, amely az egész teremtett világra vonatkozik: nem csupán az ember belső világára, hanem a külső (polgári) világra is. Az isteni szuverenitás azt jelöli, hogy Isten akarata mindig érvényesül, ahogy Frivaldszky János fogalmaz, „a teremtőnek a teremtés Királyának tulajdonjoga van minden teremtménye felett, így az ember felett is, ami a kálvini terminusokban azt jelenti, hogy a Király akarata határozza meg az alattvaló akaratát, az ember privilégiuma pedig az engedelmesség” (Frivadszky, 2013:154). A bűnbeeséssel az emberek kikerültek a tisztán isteni kormányzás alól, a lázadó ember így kettős kormányzás alá kerül. Isten abszolút akarata uralja a teremtést, amely „szuverénként” uralkodik; akarata nem csupán abszolút, hanem rendezett is, a dolgok nem pusztán attól helyesek és jók, mert az isteni akarat pecsétje van rajtuk, hanem ebben egyfajta elrendezettség (ordo) van. Ez az isteni szuverenitásból származó állam, következésképp a polgári kormányzat szuverenitása (Kuyper, 2001:83). Ezen a ponton fontos felhívni a figyelmet a jogtudomány és a protestáns teológia közötti kapcsolatra. Kálvin jogászai végzettségének hatása látványosan megmutatkozik az isteni szuverenitás leírásában. Amint arra Frivaldszky János is rámutat, Kálvin nagyon színes és precíz jogi szakkifejezésekkel írja le: Istennek kizárólagos hatalma van az alattvalói felett (Frivadszky, 2013:156).

A kálvini teológia központi fogalma Kuyper szerint „a Szentháromság Istenének a teljes világegyetem fölött való szuverenitása”, s e mindent átfogó szuverén isteni akarat alatt három „felsőség” formájában nyilvánul meg az emberi világban: „1. szuverenitás az államban, 2. szuverenitás a társadalomban, 3. szuverenitás az egyházban” (Kuyper, 2001:79). Ezek a származtatott szuverenitások szervesen illeszkednek a kálvini etikához, ugyanakkor érvényük csak relatív, mivel csak a „saját területükön” élveznek önállóságot.

Kálvin politikai teológiájának alapállítása: az állam léte Isten adománya, az állam rendeltetése az, hogy a bűnben élő embert a jóra vezesse. Ha nem történt volna meg a bűnbeesés, akkor a mai napig Isten szuverenitása alatt állna az ember, és az ő alattvalója lenne. „Ezt Pál is világosan tanítja (Róm 12,8), mikor az előjáróságokat Isten ajándékai közé számítja, amelyek bár a kegyelem különbözőségéhez képest különbözőképpen vannak kiosztva, Krisztus szolgálai által az egyház építésére kell fordítaniuk.

Mert ámbár azon helyen tulajdonképpen a tekintélyes férfiak tanácsgyűléséről beszél, amelyeket az ősi egyházban állítottak fel, hogy a közfegyelem gyakorlásának élén álljanak, amely hivatalt a korinthusiakhoz írott levelében (1Kor 12,28) kormányzásnak nevez, mégis mivel látjuk, hogy a polgári kormányzat célja is ide irányul, kétségtelen, hogy az igazságos előjárónak minden nemét ajánlja nekünk. De még sokkal világosabban tanítja a dolgot ott, ahol azt alaposan megvitatja” (Kálvin, 1994:750–751).

Az állam isteni eredete azonban nem fajul el a teokrácia nyílt kimondásába, éppen ellenkezőleg, mivel a földi polgári kormányzat ugyanúgy a bűnös világ része, és ugyanúgy bűnös emberek működtetik, szükségszerű, hogy meglegyenek a maga veszélyei. Ahogy Kuyper fogalmaz: az állam egyszerre áldás és örök veszélyforrás, egy mankó, amely segít, de képes tovább nyomorítani. Mindannyian Isten abszolút szuverenitásának alattvalói vagyunk, így „e sok-sok államnak voltaképpen nem szabadna léteznie, csakis egyetlen világbirodalomnak kellene, hogy létjogosultsága legyen” (Kuyper, 2001:81). A bűnös voltunk miatt azonban szükségszerű, hogy így szétszabdalva, világi kormányzatok hatalma alatt álljunk, mert enélkül a földi lét maga lenne a pokol (Kuyper, 2001:81). Kálvin és követői azonban Lutherhez képest sokkal árnyaltabban tekintenek a világi hatalom túlkapásaira, tisztában vannak azzal, hogy ebben a bűnös földi világban a hatalom birtokosai könnyedén válhatnak zsarnokokká (Kuyper, 2001:82).

Az emberek világában, mint írtuk, háromféle istentől származtatott szuverenitás van: az első az állam (polgári kormányzat) szuverenitása. Kálvin szerint a polgári kormányzat egyrészt teljesen természetesen jött létre, másfelől nagyon más, mint az isteni lelki kormányzat. A lelki kormányzat az örökkévalóságra, az ember üdvösségére irányul, a polgári kormányzat a múlandó testi világot irányítja. Luthernél a kettős ország ténylegesen megosztja az embereket. Az emberek egyik része a világi birodalomba tartozik, ezeket kényszeríteni kell a helyes cselekedetekre, míg a másik rész igaz keresztyénként belsőleg követi az evangéliumi törvényeket, és csupán alávetik magukat a világi felsőségeknek. Ezzel szemben Kálvin szerint magában az egyénben található meg ez a kettős kormányzat, s az eltérő szóhasználat is jelzi, hogy a két szféra között sokkal dinamikusabb kölcsönhatás van, mint Luthernél.

Luthernél a világi hatalom kényszere a „gonoszok ellen” szükségszerű, hacsak nem keresztyének, akiknek ilyen hatalom közbelépésére nincs szükségük ahhoz, hogy az evangéliumi törvényeket betartsák, és azok szerint éljenek a közösségben. Kálvinnál másképpen áll a helyzet. A kiindulópont itt is az ember bűnös természete, azonban az ember eredendő méltóságából vagy istenképmásiségéből és igazságosságából megőrzött annyit, hogy „Isten kegyelmének (gratia communis) közbelépésre révén a lényegi istenkép megmaradt, ezáltal az ember most is rendelkezik, ha nem is eredeti, de a polgári élet számára elégséges igazságossággal (iustitia civilis) és méltósággal” (Fridvaldszky, 2013:154).

Kálvinnál a polgári kormányzat nem csupán azt a célt szolgálja, hogy megtorolja a rossz cselekedeteket, vagy fenntartsa a rendet. Pál apostol „azt tanítja, hogy a hatalmasság is Isten rendelése, és nincs semmiféle hatalom, hanem csak amit Isten rendelt (Róm 13,1). Maguk a fejedelmek pedig Isten szolgálói a jól cselekvőknek dicséretére, a gonoszoknak, mint bosszúállók, rettegésükre” (Kálvin, 1994:751).

Az isteniből lefelé háramló szuverenitás második formája a társadalomban nyilvánuló szuverenitás. Itt a társadalmi létezés állami szuverenitáson kívüli szféráiról van szó, amelyek túl vannak az állami szuverenitáson: a családról, a munkáról, a tudományról, a művészetről és minden olyan, az emberek közösségi életét érintő szféráról, melyek önállóságát nem az állam, hanem az isteni szuverenitás szavatolja (Kuyper, 2001:91). A társadalom e kis köreinek önálló, államhatalomtól való függetlenségének elismerésével gyakorlatilag a kálvini szociális gondolat megelőlegezi a civil szféra függetlenségét és néminemű szembenállását az állammal szemben (Kuyper, 2001:91–92). A kálvini predesztináció elvének volt egy olyan határozottan világi-szociális vonzata, amelyre Max Weber klasszikus munkája, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* is felhívja a figyelmet. Ez a „hívás” és a polgári életben elvégzett felelősségteljes munka olyan túlvilági jutalmakkal jár, amelyek a korábbi katolikus gondolkodásmódtól teljesen idegenek voltak (Weber, 1995:83). Ezeket a szférákat, mint az egyetemek, céhek, egyesületek és a család is, a polgári kormányzatnak tiszteletben kell tartania, mert ezek olyan „működési területek”, amelyek relatív autonómiával rendelkeznek (Kónya, 1979:343). „Az államhatalom képtelen érvényesíteni a maga törvényeit mind a négy területen, és ezért tiszteletben kell tartania az élet legbenső, természetes törvényszerűségeit. Isten ezeken a területeken is éppoly teljesen és korlátlan módon uralkodik az ő választott mesterei által, mint ahogy az állam területén is hatalmat gyakorol választott előjáróin keresztül” (Kuyper, 2001:97). A kálvini tanban azonban ez nem jelenti azt, hogy az államnak itt ne lenne semmilyen keresnivalója. Ellenkezőleg, az állam felelősséggel tartozik a relatíve autonóm társadalmi területek létezéséért, zavartalan működéséért. Egyrészt e szférák közötti ütközések és konfliktusok esetén be kell avatkoznia a határok betartása érdekében, védelmeznie kell az egyéneket és a gyengéket a többség hatalmával szemben, továbbá e szférák működésének a teljes társadalmi béke és rend szolgálatában kell állnia, mert végső soron az isteni világrendben ezek a társadalmi területek is az ember örök üdvösségét szolgálják. Az állam, a polgári kormányzat e beavatkozása azonban szigorúan jogi keretek között kell hogy végbemenjen (Kuyper, 2001:98).

#### A TOLERANCIÁTÓL A GONDOLATSZABADSÁGIG

A fentiekből határozottan körvonalazódik az, hogy a reformáció korának két legnagyobb hatású gondolkodója számára a világi kormányzat és a lelki-spirituális kormányzat egyértelműen elkülönül egymástól, és nem ugyanazt a célt szolgálja, nem is képes ugyanazt a célt szolgálni. A világi kormányzat a földi világ rendjét védi, amelyet a bűnbeesés indokol. A bűn üldözése és megtorlása az, amelyért léteznie kell itt a földi világban az államnak, és nem azért, hogy az egyén megváltásáért tegyen. Ezt jól jelzi az, hogy Luther szerint ha a világi hatalmasságok mégis beavatkoznak a hit dolgaiba, akkor nem lehet ellenük fellázadni, hanem egyszerűen odébb kell menni, ahol a keresztyének meg tudják élni a hitüket. Ebből következik, hogy az egyénnek nem lehet elvárása a világi hatalom felé az ő túlvilági céljai elérése okán, és a világi hatalom sem avatkozhat bele a klérus ügyeibe. Sőt, a klérus nem működhet politikai entitásként.

Ennek a gondolatnak a jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni, és álláspontom szerint pontosan itt van a lényeges különbség, ha középkor és a kora újkor állam-egyház diskurzusát meg akarjuk különböztetni: a középkorban a regnum és a sacerdotium viszonya mindig hatalmi kérdés volt. A középkori politikai gondolkodás szinte végig ama kérdés körül forgott, hogy a két hatalom közül melyiknek van elsőbbsége, és melyik hatalom melyikből származik.

Luther és Kálvin abból a szempontból nem törte meg a középkori keresztény paradigmát, hogy a földi és a spirituális világ ugyanannak a teremtetett rendnek a részeiként léteznek, azonban ez a két birodalom vagy két kormányzás mégis elválik egymástól, egyiknek a másik felett nincsen hatalma, mert nem ugyanazon a létszférán belül működnek. A világi hatalom a földi világban kívánja az isteni rendnek megfelelő békét és rendet fenntartani; a klérus pedig habár a földi világban működik, transzcendens célokért küzd.

A témakör spirituális és egyházi oldalát elengedve most már csak a világi hatalom szemszögéből vizsgáltnám a kérdést. A világi hatalomnak nincsenek eszközei az üdvözüléshez, mert a megváltás az eleve elrendelés tana miatt Isten kezében van (vagy volt, ha már a teremtetés kezdetén eldőlt, hogy a léleknek mi a sorsa). Másrészt a lelki élet nem hozzáférhető a világi hatalom számára, amelyet a protestáns Hollandiában alkotó Benedictus de Spinoza a következőképpen fogalmazott meg nagy hatású művében már a 16. században: „[L]ehetetlen, hogy a lélek teljesen másvalakinek a joga alatt álljon. Mert természeti jogát, vagyis azt a képességét, hogy szabadon okoskodjék és bármiről ítélkezzék, senki sem ruházhatja át másra, s erre nem is kényszeríthető. [...] Bármennyire is áll tehát, hogy a legfőbb hatalomnak joga mindenre kiterjed, s hogy a jog és jámborság értelmezőinek tartják őket, azt mégsem érhetik el sohasem, hogy az emberek ne a saját gondolkodásmódjuk szerint alkossanak maguknak véleményt a dolgokról, s ehhez képest ne ilyen vagy olyan indulat támadjon bennük” (Spinoza, 1984:291–292).

A fenti, Spinoza által írott sorok később John Locke *Levél a vallási türelemről* című művében (Locke, 1982) találunk visszhangot, és készítik elő azt a transzformációt, amely során a vallási türelem és tolerancia, amelynek szükségességét a reformáció teremtette meg, később a gondolatszabadságként nyerjen új megfogalmazást, sokkal általánosabb értelemben.

A reformáció korának gondolkodói még egy különös és átmeneti korszak gyermekei, habár a „hit akarása” minden protestáns gondolkodónál és prédikátornál erős, de paradox módon a reformáció volt az európai kultúrtörténetben az a katalizátor, amely a kultúra különböző szféráinak autonómiáját lehetővé tette. A politikai szféra önállóságát már Machiavelli megfogalmazta indirekt módon (Machiavellinek *A fejedelem* című műve explicit módon nem mondja ki a politika és az erkölcs arisztotelészi egységének felmondását, azonban majd minden megnyilvánulása ezt jelzi: vö. Machiavelli, 1978:51–57., ill. Antalffy, 1986), de a reformáció képes volt arra, hogy a hit mellett a lét többi szférájának autonómiáját megerősítse. A világi és spirituális hatalom céljainak differenciálása lehetővé tette, hogy az emberi lét értelmének különböző rétegeit egymásra párhuzamosan képesek legyünk leírni. Különösen Kálvin János munkássága

a példa arra, hogy az emberiben lévő belső kormányzás (kegyelem) és a külső kormányzás (a polgári lét jótéteményei) milyen egységet képes teremteni. Mannheim Károly szerint a modern kultúrafogalom csak onnantól létezhetett, amikor a kultúra kikerült a vallási szféra irányítása alól (Mannheim, 1995:26), és ennek a munkának az eszmei alapjait a reformáció korában tették le.

Ha jelen gondolatoknak lehet bármilyen univerzálisabb aktualitást kölcsönözni, akkor felvetődhet a kérdés: ha az emberi lélek és annak boldogsága olyannyira hozzáférhetetlen, és a boldogság olyan sokféle lehet, vajon a „jó államnak és a jó kormányzásnak” milyen lehetőségei lehetnek arra, hogy a polgárait boldogabbá tegye? Fel lehet-e egyáltalán még vetni ezt a kérdést?

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> A tanulmány a 2017. november 22–23-án szervezett, az *Államelmélet alapkérdései II.* elnevezésű konferencián elhangzott előadás tanulmányra bővített változata. A mű a KÖFOP-2.1.2-VEKOP-15-2016-00001 azonosító számú, *A jó kormányzást megalapozó közszolgálat-fejlesztés* elnevezésű kiemelt projekt keretében működtetett *Ludovika Kiemelt Kutatóműhely* keretében, a Nemzeti Közszolgálati Egyetem felkérésére készült.

## FELHASZNÁLT IRODALOM

- Antalfy György (1986): *Machiavelli és az állam tudománya*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Birkás Antal (2011): *Reformáció, államhatalom, politika. Luther és Kálvin jogfilozófiai és politikai filozófiai nézetei*. Luther Kiadó, Budapest.
- Canning, Joseph (2002): *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450*. Osiris, Budapest.
- Chadwick, Owen (2003): *A reformáció*. Osiris, Budapest.
- Diarmaid MacCulloch (2011): *A reformáció története*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Frivaldszky János (szerk.) (2013): *A jogi gondolkodás mérföldkövei*. Szent István Társulat, Budapest.
- Kálvin János (1994): *A keresztyén vallás rendszere II.* Kálvin Kiadó, Budapest.
- Kónya István (1979): *Kálvinizmus és társadalomelmélet*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Kuyper, Abraham (2001): *Kálvinizmus és modernitás. Hat előadás*. Koinónia, Kolozsvár.
- Locke, John (1982): *Levél a vallási türelemről*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Luther Márton (1906): A világi felsőségről. In: *D. Luther Márton egyházszervező iratai 3.* Szerk. Dr. Masznyik Endre, Luther Társaság, Budapest.
- Luther Márton (1910): A katonai hivatásról. In: *D. Luther Márton egyházszervező iratai 5.* Szerk. Dr. Masznyik Endre, Luther Társaság, Budapest.
- Machiavelli, Niccolò (1978): A fejedelem. In: *Machiavelli Művei I.* Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Mannheim Károly (1995): *A gondolkodás struktúrái. Kultúraszociológiai tanulmányok*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Pierrard, Pierre (1994): *A katolikus egyház története*. Agapé, Szeged.
- Spinoza, Benedictus de (1984): *Teológiai-politikai tanulmány*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Szent Ágoston (2015): De correptione et gratia. In: *Írások a kegyelemről és az eleve ebrendelésről*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Weber, Max (1995): *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Cserépfalvi, Budapest.