DEBRECENI REFORMÁTUS HITTUDOMÁNYI EGYETEM

DOKTORI ISKOLA

A SZÖVETSÉG-ESZME POLITIKAI TEOLÓGIÁJA

AZ ARCHAIKUS SZAKRALITÁSTÓL A KORTÁRS DILEMMÁKIG

✷

DOKTORI ÉRTEKEZÉS

KÉSZÍTETTE: Gyene István Hunor

TÉMAVEZETŐK: Dr. Fazakas Sándor, tanszékvezető egyetemi tanár (DRHE)
Dr. Balogh László Levente, tanszékvezető egyetemi docens (DE)

Debrecen
2026

TARTALOM

1. BEVEZETÉS 4
2. A POLITIKAI TEOLÓGIA ÉS A POLITIKAI VALLÁS: ELMÉLETI ALAPVETÉSEK, ÉRTELMEZÉSI KÍSÉRLETEK, TÖRTÉNETI DIMENZIÓK 10

2.1. A politikai teológia 10
2.1.1. A politikai teológia definíciója és fogalomtörténeti alapjai 10
2.1.2. Teoretikus sokszínűség a modern kor hajnalán 14
2.1.3. Carl Schmitt koncepciója 16
2.1.4. Fogalmi reinterpretációs kísérletek 18
2.2. A politikai vallás 21
2.2.1. Út a XX. századi politikai vallásokig – a politikai vallás fogalmának genezise 21
2.2.2. A XX. századi politikai vallások teoretikus megközelítése 26
2.2.2.1. Eric Voegelin koncepciója 26
2.2.2.2. Nyikolaj Bergyajev elmélete 29

3. ÓKORI POLITIKAI TEOLÓGIÁK SZÖVETSÉG-ESZMÉJÉNEK KOMPARATÍV VIZSGÁLATA – A SZENTÍRÁS *BRĪT* ÉS *DIATHḖKḒ* FOGALMA 37

3.1. Az ókori Kelet öröksége: az egyiptomi *ma'at* és a hettita *išhiul* kozmológiai-etikai alapelvei 38
3.2. Az Ószövetség *brīt* fogalma 44
3.3. Az Újszövetség *diathḗkḗ* fogalma 58

4. A REFORMÁTORI SZÖVETSÉGTEOLÓGIA SZEMLÉLETE 74

4.1. Módszertani és történeti kiindulópont 74
4.2. Luther Márton testamentum-teológiája 77
4.3. Heinrich Bullinger szövetségteológiája 89
4.4. Kálvin János szövetségteológiai szemlélete 98
4.5. Johannes Coccejus (üdv)történeti szövetség-elmélete 114
4.6. A politikai közösségépítés szövetségi rendje Johannes Althusius koncepciójában 126

5. TEÓRIA ÉS PRAXIS KORA ÚJKORI SZINTÉZISE: A PURITANIZMUS 137

5.1. Történeti háttér 137
5.2. Definíciós keretrendszer 140
5.3. A puritán gondolkodás szövetség-modellje 144
5.4. Szövetség és közösség: a biblikus társadalomépítés kísérlete az Újvilágban 146
5.5. A puritán szövetségteológia impulzusai az amerikai politikai gondolkodásra 154

6. A NÉMET NEMZETISZOCIALIZMUS POLITIKAI VALLÁSA ÉS A PROTESTÁNS HITVALLÓ REFLEXIÓ 161

6.1. Szakrális önkép és politikai hit: Adolf Hitler világnézete 164
6.2. Egyházi elvek és gyakorlatok politikai transzlációja 170
6.3. A nemzetiszocialista eszme vallási princípiumai – a *Führer* és a *Volksgemeinschaft unio mysticája* 178
6.4. A totalitárius állam és az Ige szuverenitása 183

7. A MODERNITÁS DILEMMÁI – A TÁRSADALMI FELELŐSSÉGVÁLLALÁS PERSPEKTÍVÁI 194

7.1. Irányok és tendenciák: a politikai teológia új horizontjai a XX. század második felében 196
7.2. A történeti örökség és a jelenkor dialógusa – a politikai teológia relevanciája a jövő egyházának társadalmi diskurzusában 206

8. NYITOTT BEFEJEZÉS 216

IRODALOM 219

BIBLIAI IGEHELYEK MUTATÓJA 238

„Csak az Úr ad bölcsességet”
(Péld 2,6a)

1. BEVEZETÉS

„A világ egységének félreismerése volna, ha vallást és politikát gyökeresen különböző fogalmaknak tartanánk, amelyeknek egymáshoz semmi közük, s nem is szabad, hogy legyen, úgyhogy az egyik értéktelenné és hamissá silányulna, ha a másiknak bélyege ütődnék rá. Valójában cserélgetik ruhájukat, mint Istár és Tammúz hordják fölváltva a fátyolruhát, és a világegység az, ami megszólal, ha egyik a másik nyelvén beszél.”[1]

Thomas Mann közel egy évszázada megfogalmazott, gazdag eszmei tartalmat hordozó, időtlen gondolatai értékes és figyelemre méltó felismeréseket kínálnak vallás és politika elválaszthatatlanul összefonódó, ám gyakorta problematikus kapcsolatának természetéről.

Ez az évezredeken átívelő, az emberi kultúrát alapjaiban formáló, rendkívül összetett viszonyrendszer az emberi közösségek életében egyszerre lehet építő, integratív, a társadalmi kohéziót és identitást erősítő szellemi erőforrás, illetve romboló, megosztottságot és feszültséget kiváltó veszélyforrás.

A kapcsolatrendszer mélységeinek feltárása ugyan állandó kutatási inspirációt jelent az akadémiai világ számára, azonban ez a vizsgálat mégsem pusztán tudományos szempontból indokolt, hiszen a vallás és a politika természetes kölcsönhatása alapvetően formálja a mai világunkat, közvetlen hatást gyakorol napjaink társadalmi diskurzusaira, s mélyrehatóan érinti jövőnket.

Jelen interdiszciplináris megközelítésből táplálkozó dolgozat a politikai teológia keretrendszerében, azt a politikai vallás (fogalom)történeti dimenzióival tágítva a szövetség-eszme – s azon belül is hangsúlyosan a sínai hagyományon nyugvó, szerződéses-horizontális modell – koncepcionális fejlődéstörténetét, belső logikájának paradigmaváltozásait és politikai transzlációit követi nyomon.[2] E fókusz által a kutatás a kérdéskör egy olyan

[1] MANN, Thomas (2003): József és testvérei. Harmadik kötet. József, a kenyéradó. GABO Kiadó, Budapest, 85.

[2] A modern bibliatudomány a szövetséghagyományok tipologizálása mentén határozottan megkülönbözteti az egymással markáns tartalmi és strukturális feszültségben lévő sínai és dávidi modelleket. Bár a bibliai szövegekben ez a két tradíció olykor keveredést mutat, alapelveik feszültsége a történeti valóság szintjén nyilvánvaló maradt, hiszen a későbbi történelmi korok – középkor, kora újkor – e tradíciókat erőteljesen szétválasztották. Az alábbi munka ezért az ókori gyökerek bemutatásakor és a XX. századi nemzetiszocializmus politikai vallása esetében beemeli ugyan látóterébe a vertikális-hierarchikus, szakrális-dinasztikus dávidi hagyományt, a kutatás fókusza viszont tudatosan nem a két – tisztán politikai teológiai ideáltípusként felfogott – modell évszázadokon átívelő konfliktusára koncentrál, hanem a szerződéses-horizontális sínai paradigma genealógiájára, illetve annak politikai teológiai továbbélésére. WALZER, Michael (1985): Exodus and Revolution. Basic Books, New York, 77., 83-84.; KNIGHT, George A. F. (2006): Az Ószövetség keresztyén

aspektusát vizsgálja, amely a magyar nyelvű teológiai szakirodalomban mindeddig marginális figyelemben részesült, alapvetően csekély tudományos érdeklődés övezi, noha kulcsfontosságú lehet a kortárs kihívásokkal szembenéző, a relevanciájukat mégis megőrizni törekvő keresztyén egyházak[*] számára.

A munka szándéka, hogy a politikai teológia – a politikai vallás kritikai optikájával kiegészített – hermeneutikai keretében[3] egyszerre képviseljen tudományos, egyházi és társadalmi relevanciát, miközben a XXI. század jelenségeinek figyelembevételével a történelmi örökség vetületeinek mélyebb megértésére, illetve a levonható konzekvenciáknak a jelenkor sürgető dilemmáira való adaptálására, azok mai érvényesítésére törekszik. Mindezeknek megfelelően a dolgozat elsődleges célja, hogy a politikai teológia és a politikai vallás fogalomtörténetének és jelentésrétegeinek bemutatását követően részleteiben tárja fel a szövetség-gondolat – mint politikai szervezőelv és közösséget konstituáló eszme – történeti alakulását, majd egy témaspecifikus esettanulmány (a nemzetiszocializmus politikai vallása) bevonásával elemezze a feltárt koncepciók integrálhatóságát és alkalmazhatóságát a XX–XXI. századi politikai-társadalmi kihívások, valamint a keresztyén egyházak kortárs helyzetének kontextusában. A kutatás tematikus fókusza a politikai teológia, a szövetségteológia, valamint – kisebb hangsúllyal – a politikai vallás főbb kérdésköreire

---

teológiája. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 178. (a héber *'am* kifejezés magyarázatához ld. i. m., 26.), 266.; BAUTCH, Richard J. (2009): Glory and Power, Ritual and Relationship: The Sinai Covenant in the Postexilic Period. T&T Clark, New York/London, 11-13.

[*] A dolgozat történeti-intézményi értelemben a többes számú („keresztyén egyházak"), míg egyetemes-teológiai értelemben az egyes számú („keresztyén egyház") formát használja.

[3] A fogalmi és „diagnosztikai" tisztánlátás érdekében e ponton indokolt a politikai teológia, de még inkább a politikai vallás jelenségét precízen elhatárolni olyan, gyakran e fogalmakkal rokon értelműként használt terminusoktól, mint a civil vallás vagy a politikai messianizmus, mert utóbbiak elsősorban leíró/szimbolikus/idealizáló mintázatokat reprezentálnak, s nem ragadják meg a politikai hatalom teljes apparátusát és praxisát. Habár a modern politikai jelenségek vizsgálatakor a vallásszociológia ösztönösen hívná segítségül a civil vallás vagy a politikai messianizmus fogalmait, érdemes éles határvonalat húzni ezek között.
A civil vallás (*civil religion*) fogalma – melynek kidolgozója és máig az egyik legfontosabb modern teoretikusa Robert Bellah (1927–2013) szociológus – azt feltételezi, hogy létezik egy intézményesült vallásoktól független, mégis vallási színezetű közös hit, amely a nemzetet transzcendens jelentőséggel ruházza fel, annak történelmét küldetéstörténetként fogja fel, s morális mércével méri annak sorsát, így biztosítván legitimitást a rendszer, illetve organikus erkölcsi kohéziót a pluralista társadalom számára. Ezzel szemben a politikai messianizmus sok esetben megmarad a radikális utópiák azon szintjén, amely egy vezetőt, népet vagy politikai rendszert történelmi megváltó küldetéssel ruház fel, és ebben az idealizált eszményben a politikai közösségre a világ átalakításának letéteményeseként tekint. E struktúrákkal szemben a politikai vallás a politika egészét kvázi-vallásos szerkezetbe rendezi, totális lojalitásigénnyel lép fel, a hatalmat szakrális legitimitással igazolja, s mindezt brutális módszerekkel ülteti át a politikai praxisba. Az értekezés tudatosan szűkíti értelmezési kereteit a politikai teológia és a politikai vallás kategóriáira és ezek dialektikájára. A dolgozat koncepcionális tengelyeként ugyanis a szövetség-eszme szolgál, illetve annak az évezredeken át tartó folyamatnak a feltárása, melynek eredményeképp ez az alapvetően teológiai struktúra politikai renddé transzformálódott. Ez a történeti ív az ókor időszakától kezdődően a reformáció korán keresztül a krízisekkel teli modernitás korszakáig vezet el, melynek elemzése mindvégig direkt módon megmarad a jelzett keretrendszerben, élesen elválasztva azt a kortárs vallásszociológia leíró-tipologizáló kategóriájától, ami nemcsak felhígítaná a szövetség-gondolat drámai súlyát, de szét is feszítené az írás inherens szerkezeti egységét.

irányul, időbeli íve pedig az ókortól napjainkig terjed az eszme fejlődésének történetileg strukturált logikája mentén, a ténylegesen társadalomszervező és politikaformáló hatástörténeti állomásokhoz igazodva.

Módszertani szempontból a munka interdiszciplináris szemléletű, alapvetően történeti[4] elemzésen alapuló rendszeres teológiai reflexió, amely a klasszikus eszmetörténet teljességigényére való törekvés helyett funkcionális analízist végezve azt vizsgálja, hogy a történelem adott korszakaiban a sínai szövetség-eszme hogyan működött előbb teológiai paradigmaként, később valóságértelmezési keretként, majd miként transzformálódott alkotmányos praxissá, és mi történt a társadalmi-politikai térrel akkor, amikor ez a teológiai – a felelősségre, a jogegyenlőségre, a törvény uralmára épülő – fékrendszer megszűnt, s helyét a riválisdávidi modell torz, szekularizált változata vette át. E kereteken belül a szükségszerűen többrétegű interpretáció a forráskritikát, a kulcsfogalmak fejlődéstörténeti ívének ábrázolását, a mindenkori történeti kontextus feltárását, valamint a lényegi összefüggések és tendenciák azonosítását egyaránt magában foglalva szisztematikusan törekszik a múlt tanulságainak elemzésére, a történelmi örökség és a jelenkor hatékony párbeszédének megteremtésére, illetve a jövőbeni gondolkodás és cselekvés felelős megalapozására.

A dolgozat szerzője számára a kutatás primer motivációját a teológia[5], a politikai gondolkodás és a történelem iránti tartós, mély, állandó kíváncsisággal párosuló érdeklődés jelenti, s jelen esetben a politikai teológia és a politikai vallás területe ezen egyenként is lebilincselő világok olyan közös metszetét jeleníti meg, amely kiválóan alkalmas a vallás és a politika, az egyház és az állam (mint politikai társadalom)[6] közötti interakciók alaposabb megértésére.

Emellett a saját felekezetem és egyházam iránti elköteleződés ösztönzött arra, hogy egy adott paradigma – a szövetség-eszme – mentén vizsgáljam meg, miként formálta az a történelem során a közösségteremtés mechanizmusait, és melyek azok a hagyományokon alapuló,

[4] A *történeti* jelző az alábbi munka esetében nem egy lineáris, minden korszakra kényszerűen kiterjedő, egyfajta rekonstrukciós historiográfiai kísérletre utal, hanem arra a központi rendezőelvre, amely a szövetség-eszme funkcionális genealógiájaként kifejezetten annak működés- és hatásmechanizmusaira koncentrál.

[5] A *teológia* az értekezés írójának szemléletében – melyet reménység szerint az írás hűen közvetít – nem csupán az Istenről, Isten kijelentésének értelmezéséről és a keresztyén hit tartalmainak rendszerezéséről szóló elméleti tudomány, hanem mindezeken túlmutatóan egy olyan gyakorlati-kritikai diszciplína, amelynek a hiteles önreflexió folyamatos végzése mellett képesnek kell lennie hidat építeni a Szentírás tanítása és a mindenkori jelen valósága közé. Feladata, hogy felelős, pragmatikus gondolkodásmódja által tettekre váltsa a hit elveit, aktív, kritikai társadalmi felelősségvállalásra ösztönözze az egyházat, és etikai iránymutatásaival karakteresen, perspektivikusan képviselje az evangéliumi értékeket a XXI. század komplex realitásában.

[6] Az *állam* kifejezés jelen dolgozatban a következetesség, a koherencia, a konzekvens érvelés, illetve az általános érthetőség érdekében egy olyan átfogó, egységesítő, leíró fogalomként szerepel, amely transzhisztorikus minőségében a politikai társadalmat (a politikai együttélés intézményesült formáját) és a hatalmi-intézményi struktúrákat jelöli a – modern államelméleti kategóriák felől nem értelmezhető – korai ókor időszakától egészen a XXI. századig. A fogalomhasználat hangsúlya elsősorban a szervezett politikai közösségre és társadalomra helyeződik, miközben az *állam* egyházhoz és valláshoz fűződő, változó dinamikájú kapcsolatának vizsgálata is a dolgozat fontos fókuszát képezi.

elérhető tapasztalatok, amelyek a mai egyházi gyakorlatban is gyümölcsöztethető módon járulhatnak hozzá a sikeres közösségépítéshez, illetve a hiteles, hatékony társadalmi felelősségvállaláshoz.

A dolgozat – melynek megírása során alapvető fontosságú volt a forráskritika alkalmazása, a források kontextusban történő értelmezése, továbbá a tudományos nézőpontok ütköztetése – természetesen nem törekedhet egyfajta egyetemes eszmetörténeti teljességre. Belső koherenciáját szigorúan azon legfőbb kérdés köré szervezett vizsgálat biztosítja, amely azt kutatja, miként vált a bibliai szövetség-eszme sínai hagyománya – éles ellentétben a szakrális királyság dávidi modelljének örökségével – specifikus politikai transzlációs és szekularizációs folyamatok nyomán, a reformáció és a puritanizmus politikai teológiájának közvetítésével egy eredendően szakrális dimenzióval bíró vallási fogalomból a nyugati ember politikai felelősségének egyik legfontosabb teológiai gyökerévé, a felelős, jogalapú közösségépítés eszközévé, a föderalizmus alapkövévé, alkotmányos politikai szervezőelvvé. A munka a politikai teológia és a politikai vallás fogalmi eszköztárának segítségével részleteiben tárgyalja a szövetség-gondolat szerves fejlődéstörténetét, melynek mentén a lényegi összefüggések, történeti aspektusok és hangsúlyos irányvonalak ábrázolásával, s az ezekből fakadó érdemi következtetések levonásával potenciális támpontokat kínál a további kutatások számára.

Mindezen inspiráló tényezők, célkitűzések és megfontolások mentén strukturálódik az írás, melynek tematikája a következőképpen épül fel: a bevezetést követő második fejezetben kerül felvázolásra a munka egészének keretrendszere az elméleti alapok lefektetése és a kulcsfogalmak tisztázása révén. Ez a fejezet mutatja be a politikai teológia és a politikai vallás elméleti-történeti alapjait[7], ábrázolja a fogalomtörténetet, melynek során külön kitér a legrelevánsabb teoretikusok koncepcióinak ismertetésére, egyszersmind igyekszik röviden vázolni ezek kritikáit/reinterpretációit is. A fejezet célja a dolgozat koordináta-rendszerének rögzítése, a fogalmi, a történeti és a diskurzusbeli tájékozódás biztosítása, illetve annak az értelmezési dioptriának a felkínálása, amely által lehetővé válik a történeti transzlációk tudományos igényű megragadhatósága.

A harmadik fejezet előbb a szövetség-gondolat gyökereit igyekszik feltárni, melynek kapcsán az óegyiptomi *ma'at* és a hettita *išhiul* jelentésrétegeibe enged betekintést, majd ennek talaján vezet át a biblikus alapokhoz, s tér rá az Ószövetség *brīt,* illetve az Újszövetség *diathḗkē*

[7] A politikai teológia és a politikai vallás fogalma közötti különbségtétel ez esetben nem ontológiai, hanem kifejezetten funkcionális természetű, ami mindenekelőtt a dolgozatban demonstrált „pozitív" (horizontális-szövetségi-alkotmányos) és „negatív" (vertikális-hierarchikus-totalitárius) modellek közötti distinkció elméleti alapjául szolgál.

fogalmainak konceptuális gyökereire, továbbá teológiai-politikai kontextusára. Itt történik a két „riválisős paradigma”, azaz a sínai és a dávidi hagyomány tartalmi ellentéteinek azonosítása, valamint a Jeremiás 31,31-33 – vagyis az új szövetség ígéreteként „szívbe írt törvény” – politikai teológiai jelentőségének értelmezése. A fejezet célja az, hogy a komparatív megközelítés által megragadja a szövetség-fogalom történeti eredőjét, pontosan mutasson rá a sínai és a dávidi modell közötti feszültségre, s demonstrálja azt a teológiai és politikai innovációt, illetve potenciált, amely az isteni törvényt internalizáló Jeremiásnak tulajdonított prófétai szövegben, valamint a sínai modellt követő, azt etikai szintre emelő *diathḗkē* fogalmában rejlik – ez az a mozzanategyüttes, amely teológiailag megteremti a belső autonómiával rendelkező, felelős egyént, egyszersmind közösségi-etikai alapra helyezi a politikát.

Mindezek után a negyedik fejezet a (késő) reformátori szövetségteológiát vizsgálja meg, ahol a történeti kontextus felrajzolását követően Luther Márton, Heinrich Bullinger, Kálvin János, Johannes Coccejus és Johannes Althusius koncepcióinak szemléltetésére és azok politikai teológiai implikációinak mérlegelésére kerül hangsúly. A fejezet célja annak illusztrálása, hogy a sínai(-deuteronomista) hagyományhoz visszanyúló reformátori szövetségteológiai szemlélet által miként alakult, rögzült és nyert politikai artikulációt a szövetség-gondolat a kora újkor teológiai gondolkodásában, azt eredményezve, hogy a hit és a történelem közös talaján a szövetség az emberi tapasztalat fizikai síkján, történelmi dimenzióban is tisztán értelmezhetővé vált: a „szívbe írt törvény” politikai intézményesülése a legősibb bibliai „alkotmányos elv” reformátori restaurációját jelentette.

Az ötödik fejezet a reformátori alapvetésekből szervesen következő puritanizmus korszakát elemzi, ahol teória és praxis szintézisének megvalósítására történt kísérlet; egy olyan politikai teológiai modell megalkotására, melynek centrumában a szövetség princípiuma állt, s amelynek történelmi súlyú – társadalomépítő és politikaformáló – realizációja a későbbiekben az Amerikai Egyesült Államok politikai gondolkodására is jelentős hatást gyakorolt. A fejezet célja, hogy a puritanizmus példájának megvilágításán keresztül a szövetség-modell alkalmazásának azt a történelmi horderejű transzformatív állomását rögzítse, amely a sínai minta mentén a teológiai elvből a modern alkotmányos demokráciák prototípusát hozta létre.

A hatodik fejezet a kronológiai rendet követve a XX. század antiteológiai torzulásaként Adolf Hitler (politikai) hitfelfogását és a német nemzetiszocializmus politikai vallását mutatja be. Ez a szakasz a dolgozat egészének viszonylatában egyfajta kontrasztparadigmát képezve a szövetség-eszme negatív csúcspontjaként részleteiben tárgyalja a nemzetiszocializmus kvázi-vallásos karakterét. A kor teológiai diskurzusába ágyazott, a protestáns teológiai reflexiókat is

világosan felmutató kritikai esettanulmány azt rekonstruálja, miként tartotta meg a totalitárius berendezkedés a szövetségi struktúrát olyanképpen, hogy annak jogi-etikai tartalmát kiüresítette, helyébe pedig a saját, szekularizált „hittételeit" (*Führerprinzip* és *Volksgemeinschaft*) állította. A fejezet célja annak érzékeltetése, hogy a vallási fogalmak és a vallásos retorika politikai instrumentalizálása, a politikai elvekkel való kritikátlan azonosulás, illetve a politikai aktorokat idealizáló attitűd egyáltalán nem lezárt történeti epizód, hanem ma is folyamatos kihívást és fenyegetést jelentő veszély a jogállami keretek között élő, demokratikus pilléreken nyugvó társadalmak számára.

A hetedik, azaz zárófejezet immár a jelenkor felé fordulva tekinti át a második világháborút követő időszak politikai teológiai irányait, tendenciáit – azok kritikáival együtt –, majd a munka gondolatait összegezve reflektál korunk legjelentősebb dilemmáira. A fejezet célja az 1945 utáni politikai teológiai dinamikák körvonalazásán túl a kutatás összegzéseként annak bemutatása, hogy milyen impulzusokkal szolgálhatnak a disszertációban feltárt alapelvek, tradíciók, gondolati hangsúlyok a XXI. századi keresztyén gondolkodás számára, ezek hogyan járulhatnak hozzá a keresztyén egyházak hiteles társadalmi felelősségvállalásához, miként illeszthető a szövetség-gondolat öröksége a jelen és a jövő kihívásaihoz, s végül, mindebben – kiaknázatlan interdiszciplináris és politikai etikai orientációs eszközként – milyen szerepet tölthet be a politikai teológia.

Jelen munka alapvető célkitűzése, hogy az archaikus gyökerű, ám ma is dinamikus teológiai fundamentumot képező, paradigmatikus, koherencia- és identitásképző, a nyugati politikai identitás és közösségi lét egyik legfontosabb strukturális építőkövét jelentő szövetség-eszme politikai teológiai újragondolása révén feltárja a múlt komplex dimenzióit és hiteles iránytűt kínáljon a jelen kihívásaihoz, ezáltal elősegítve vallás és politika „cserélgetett ruhái" mintázatának mélyebb megértését.

2. A POLITIKAI TEOLÓGIA ÉS A POLITIKAI VALLÁS: ELMÉLETI ALAPVETÉSEK, ÉRTELMEZÉSI KÍSÉRLETEK, TÖRTÉNETI DIMENZIÓK

A vallás és a politika sajátos történelmi dinamikájú, megannyi múltbeli – és jelenkori – feszültséggel terhelt, számtalan tónussal, megbúvó árnyalattal rendelkező, komplexitása mellett voltaképp mégis természetes, egymással folyamatos kölcsönhatásban álló, valamint egymáshoz számos módon kapcsolódó világainak viszonyrendszere többféle értelmezési keretben helyezhető el, illetve vizsgálható meg.

Az alábbiakban a két entitás kapcsolódási pontjait feltáró lehetséges koordináta-rendszerek közül a közösséget konstituáló szövetség-problematikára reflektáló *politikai teológia* és *politikai vallás* kifejezések definíciója, fogalomtörténete és értelmezési kísérletei kerülnek körülhatárolásra. Ennek során nem egy öncélú, kontextusfüggetlen eszmetörténeti tabló felrajzolása a cél, hanem a két fogalom módszertani jelentőségének szélesebb spektrumú megvilágítása, ugyanis normatív tartományokként, vizsgálóeszközökként – mintegy a dolgozat „szótáraként" – ezek nyújtanak alapvető hermeneutikai keretet az e munkában kifejteni kívánt gondolatoknak.

2.1. A politikai teológia

2.1.1. A politikai teológia definíciója és fogalomtörténeti alapjai

A tudomány területének különös vidékét jeleníti meg a politikai teológia fogalma, amely elsődlegesen a teológia és a politika fogalmi kapcsolódására, illetve interakciójára utal, de magához a terminushoz jelenleg nem társul általánosan elfogadott, tudományos meghatározás. Ennek hiányában a politikai teológia leginkább egy olyan gyűjtőfogalomként azonosítható[8], amely a közös komplexum összetettségét[9], a definíciós eltolódások lehetséges módozatait[10], a

[8] HONECKER, Martin: Politische Theologien /Politik und Christentum/ (szócikk); in: MÜLLER, Gerhard szerk. (1997): Theologische Realenzyklopädie. De Gruyter, Berlin-New York, Band 27., 16.

[9] HIDALGO, Oliver – ZAPF, Holger – HILDMANN, Philipp W.: Das Verhältnis von Religion und Politik in Geschichte und Gegenwart oder: Christentum und Islam als ‚politische Religionen'. In: HIDALGO, Oliver – ZAPF, Holger – HILDMANN, Philipp W. szerk. (2017): Christentum und Islam als politische Religionen. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen. Springer Verlag, Wiesbaden, 6.

[10] BALOGH László Levente: A politikai teológia és a politikai vallások. In: FAZAKAS Sándor – KOVÁCS Krisztián szerk. (2019): Vallás és politika. Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, Debrecen, 108-110.

modern irányzatokat[11], típusokat[12], továbbá a konstruktív vagy destruktív történelmi tendenciák rekonstruálását egyaránt magában foglalja.

Saját meghatározásomban a politikai teológia olyan multidiszciplináris hibridfogalmat takar, amely természete szerint esszenciálisan a teológia és a politika jelenséghalmazainak a természetes kölcsönhatásából és horizontális társulásából származó, széles értelmezési keretet igénylő, mindmáig élő, dinamikus, koherens, sokrétű találkozására utal, amely – leegyszerűsítve – a teológiában a politikait, a politikában pedig a teológiait vizsgálja, ily módon válva alkalmassá a teológia és a politika közötti strukturális-funkcionális analógiák kimutatására, vallás és (politikai) társadalom komplex kapcsolati hálójának felrajzolására, illetve az eszkatologikus hit és politikai akarat/cselekvés viszonyának potenciális reinterpretációjára.

Az akadémiai tudományosság terén a politikai teológia – a teológiai etikával szorosan érintkezve – a rendszeres teológia és a politikai filozófia részterületének tekinthető, amely egyszerre bír történelemfilozófiai, politikaelméleti, irodalmi és adott esetben akár aktuálpolitikai relevanciával.

Bár a fogalom látványos és valós elméleti karriert csupán a XX. század során futott be, ennek ellenére fogalmi szinten már a korai újkor időszakának, valamint a modern kor kezdetének gondolkodástörténetében erős hangsúllyal volt jelen, és amellett, hogy jelentékeny hatást gyakorolt a kor filozófiai gondolkodására, állam- és hatalomelméleteire, továbbá a politikai (és egyházi) valóság értelmezésére, olykor lényeges vallás- és bibliakritikai aspektussal is bírt.

A terminus jelen ismereteink szerint a kor egyik legnagyobb tudósa és legtermékenyebb írója, Marcus Terentius Varro (Kr. e. 116–Kr. e. 27.) munkásságában tűnt fel első ízben[13], aki a

[11] ZWIEP, Arie W.: Bibliai hermeneutika 1950-től napjainkig: trendek és fejlemények. In: WISCHMEYER, Oda szerk. (2022): A bibliai hermeneutikák kézikönyve. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, Szeged, 1047. UNRAU, Christine: Theologie für eine andere Welt: Zum Ideenwandel des Christentums in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. In: HIDALGO – ZAPF – HILDMANN szerk. (2017) i. m., 197-226.
MOLTMANN, Jürgen: Political Theology (szócikk); in: DYRNESS, William A. – KÄRKKÄINEN, Veli-Matti szerk. (2008): Global Dictionary of Theology. Inter-Varsity Press, Nottingham, 671-672. (Különös tekintettel: Twentieth-Century Developments – 2.4 Outside the West.)

[12] MOLTMANN i. m., 669.

[13] Varro a *theologia tripertita* kapcsán politikai (*politikê*), mitikus (*mythikê*) és kozmikus (*kosmikê*) teológiáról értekezett (a latin nyelvű eredetiben e kifejezések a következők: *theologia civilis, theologia fabularis, theologia naturalis*), amelyeket különböző társadalmi/kulturális körök, a papság (politikai teológia), a költők (mitikus teológia) és a filozófusok (kozmikus teológia) hordoznak. DE VRIES, Hent: Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political. In: DE VRIES, Hent – SULLIVAN, Lawrence Eugene szerk. (2006): Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World. Fordham University Press, New York, 25-26.
Varro a kifejezést eredetileg tartalmazó, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* című munkája nem maradt ránk, annak főbb megállapításait Augustinus hagyományozta tovább a *De Civitate Dei* című munkájában.

teológia sztoikus hármasságáról szóló leírásában szól a politikai teológiáról, melynek képviselői a papok, akik reprezentálják a közösséget, amelyet különböző istenek oltalmaznak békében és háborúban egyaránt. Varro természetesen nem szakad ki az ókori világot (a görög poliszokat, valamint a köztársaság- és császárkori Rómát) jellemző mintázatból, amelyet a vallás és az állam szimbiózisa, a vallásgyakorlásnak a politikai struktúrákhoz való kisebb-nagyobb közelsége, és a kultusznak a politikai közösség jólétéhez való nagyon szoros kötődése jellemez.[14]

A Varro által e mozzanattal megalkotott politikai teológia terminusa ezt követően hosszú, mintegy másfél évezrednyi időtartamra eltűnt a politika és a teológia halmazainak közös metszetéből, hogy azután jelen ismereteink szerint a XVII. században élt német irodalomtörténész, Daniel Georg Morhof (1639–1691) egy 1662-ben, Rostockban megjelent kötetében bukkanjon fel ismét.[15] Ezen írásában a szerző arra vállalkozott, hogy az államvezetés relációjában az abban rejlő isteni minőséget, míg a földi uralkodók kapcsán azok isteni jellegét tárja fel, miközben a politikai teológia (*theologia politica*) kifejezés alatt elsősorban a szakralitás politikai realizálását, továbbá a politikum szakrális megjelenítését értette.[16]

Morhof kiadványának megjelenésével egy időben látott napvilágot a holland Simon Oomius (1630–1706) Simon van Heenvliedt álnéven kiadott, szemléletes, *Theologico-Politica*

Ld. DE VRIES i. m., 25., illetve: VOEGELIN, Eric (2014): Új politikatudomány. NKE Szolgáltató Kft., Budapest, 70., valamint: SCHMITT, Carl (2017): Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. Duncker & Humblot, Berlin, 40.

Augustinus Varro művét idézve leírja azt, hogy a római szerző „állítása szerint három faja van a theologiának, azaz az istenekről szóló tudománynak (…) Vagyis az egyik a mithoszi, másik a fizikai, a harmadik a polgári". „»A harmadik fajta theologia az – mondja Varro, amit a városi polgároknak, de leginkább a papoknak kell ismerniök és gyakorolniok. Ez a theologia arról beszél, hogy mely isteneket milyen nyilvános szertartásokkal és áldozatokkal kell tisztelni« (…) Ezt mondja Varro: »Az első theologia leginkább a színházra, a második a világra, a harmadik a városra van alkalmazva.« (…) »Bár ennyire eltérnek egymástól, mégis a polgári theologiába sok került bele mindkét csoportból. Ezért amik a polgári theologiával közösek lesznek, azokat egynek vesszük a polgári theologiával. Ezek szerint szorosabb kapcsolatunknak kell lennie a filozófusokkal, mint a költőkkel.« " Aurelius Augustinus püspöknek a pogányok ellen Isten városáról írt huszonkét könyve. II. kötet (1943), Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda Rt., Budapest, 32., 35., 38-39. (Fordította: Dr. Földváry Antal.)

[14] MAIER, Hans: Political religion – state religion – civil religion – political theology: Distinguishing four key terms. In: Uő. szerk. (2008): Totalitarianism and Political Religions. Volume III. Concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation. Routledge, London – New York, 197.

[15] DE VRIES i. m., 26. A *Theologiae gentium politicae dissertatio prima de Divinitate Principium* című tanulmányt 1699-ben, Hamburgban újra kiadták a szerző *Dissertationes academicae et epistolicae* címet viselő munkájának részeként, utóbbi digitalizált változatának elérhetősége a Herzog August Bibliothek oldalán (83-112.): https://diglib.hab.de/wdb.php?distype=img&dir=drucke%2Fli-6337. Utolsó letöltés: 2024. február 26.

[16] ASSMANN, Jan (2008): Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 22.

Dissertatio címet viselő munkája[17], amely röpiratban Oomius a római katolikusok Holland Köztársaságban történő szabad vallásgyakorlását ellenezte.[18]

1670-ben újabb, immár hatástörténetében is igen releváns írás jelent meg a politikai teológia horizontján; ekkor született meg ugyanis Benedictus de Spinoza (1632–1677) *Tractatus Theologico-Politicus* című értekezése[19], amelyben a terminus ugyan *hapax legomenonként* fordul elő, azonban Spinoza e műve a bibliakritikai aspektusain túl politikaelméleti szempontból is fontos pozíciót foglal el, hiszen az írás legfőbb célja az individuális gondolat- és szólásszabadság biztosítása mind a hatalompolitika, mind a vallás irányából érkező hatástörekvésekkel szemben.[20]

A politikai teológia alapjainak XVII. századi lefektetéséhez Spinoza mellett angol kortársa, az újkori politikai gondolkodás egyik legmeghatározóbb alakja, egyszersmind a szerződéselméleti hagyomány egyik megteremtője, Thomas Hobbes (1588–1679) munkássága járult leginkább hozzá.[21]

Hobbes *Leviatán*[22] című – a hobbesi életmű voltaképpeni összefoglalásának, egyúttal az államfilozófia korai klasszikusának tekinthető – fő művében az ember a *bellum omnium contra omnes* állapotának akképp vet véget, hogy egyéni, saját önérvényesítésre való jogát az egyházi főhatalmat és a világi szuverenitást egy személyben egyesítő[23], a politikai test egészét reprezentáló szuverén uralkodóra ruházza át, amely mozzanat egyaránt jelenti a társadalmi szerződés lényegét[24], valamint a kormányzat és a tekintély fogalmának szekularizálását.[25]

---

[17] DE VRIES i. m., 26. (Hivatkozott művében de Vries a szerző valós nevéről nem tesz említést.)

[18] STEENBAKKERS, Piet: The text of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus. In: ROSENTHAL, Michael A. – MELAMED, Yitzhak Y. szerk. (2010): Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide. Cambridge University Press, Cambridge, 32.

[19] SPINOZA, Benedictus de (2002): Teológiai-politikai tanulmány. Osiris Kiadó, Budapest.

[20] Mint azt Spinoza kifejti, mindenkinek szabadságában áll úgy gondolkodni és ítélni, ahogyan akar, az állam valódi célja pedig ennek mentén éppen az, hogy ezt a szabadságot, a „szabad észhasználatot" garantálja. SPINOZA i. m., 358-359.
Vö.: BOROS Gábor: Hobbes, Spinoza és a politikai teológia. In: *Kellék* 17. sz. (2001), 19., ill. MARTINS, André: A politika, avagy ész, érvek és vágy Spinozánál. In: BOROS Gábor szerk. (2006): Politikai teológia történeti perspektívában. Filozófia, politika, teológia a XVII-XVIII. században. Tudástársadalom Alapítvány, Csömör, 199. Mindeközben a vallás sem szenvedhet semmilyen kárt, hiszen „semmi nem biztosítja jobban az állam fennmaradását, mint ha a vallás és az abból származó kötelesség csupán a felebaráti szeretet és a méltányosság gyakorlásában áll, és a legfőbb hatalom joga mind vallási, mind világi ügyekben a cselekedetekre szorítkozik – egyébként pedig mindenki azt gondolhatja, amit akar, és kimondhatja azt, amit gondol." SPINOZA i. m., 366.

[21] Spinoza politikai gondolkodását kutatók gyakran Hobbes liberálisabb, demokratikusabb válfajaként szemlélik, amelynek a társadalmi szerződés-orientációjú hobbesi modellre legfeljebb esetlegesen van szüksége. Ld. BOROS (2001) i. m., 81-82.

[22] HOBBES, Thomas (1999): Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma. I-II. kötet. Kossuth Kiadó, Budapest.

[23] HOBBES i. m., II. kötet, 153.

[24] BAYER József (2001): A politikai gondolkodás története. Osiris Kiadó, Budapest, 111.

[25] FREEDOM, Michael: Hobbes, Thomas (szócikk); in: BOGDANOR, Vernon szerk. (2001): Politikatudományi enciklopédia. Osiris Kiadó, Budapest, 220.

Spinoza és Hobbes axiómákon, tételeken és elveken alapuló, szigorúan racionális, logikai megközelítést alkalmazó politikafilozófiai ajánlatait később olyan gondolkodók teóriái követték, akik politikai teológiáikban nemcsak az állam, a szuverenitás vagy a szabadság mibenlétét kutatták, hanem tudatosan keresték és mutatták fel az egyház, illetve a vallás e koncepciókban kirajzolódó helyzetét is.

2.1.2. Teoretikus sokszínűség a modern kor hajnalán

John Locke (1632–1704) látásában az egyház mint szabad társulás[26] legfőbb ismertetőjegye a kölcsönös vallási türelem volt[27], melynek talaján „nem szükséges vallási egyöntetűség egy országban”[28] – ez a forradalmi gondolat akár még száz évvel korábban is elképzelhetetlen lett volna. Állam és egyház viszonyában Locke világos határokat vont, ahol a világi hatalom nem terjesztheti ki jogát és uralmát a lelki élet területére[29], mivel „mindkettőnek szilárd és mozdíthatatlan határai vannak. Eget és földet, a legkülönbözőbb valóságokat keveri össze az, aki ezt a két, eredetében, céljában, anyagában tökéletesen különböző társaságot akarja összevegyíteni”.[30] Az állam, azaz a világi hatalom ugyanis emberi közösség, így semmilyen módon nem terjesztheti ki jogát és uralmát a lelkek üdvösségére[31], hiszen Isten nem a polgári-világi elöljáróra ruházta a lelkek gondozását, így az nem is írhatja elő semmilyen hit vagy kultusz elfogadását.[32]

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) szemléletének kiindulópontja – Locke-éhoz hasonlóan – szintén Isten létének kétségbevonhatatlan igazsága[33], azonban a genfi születésű filozófus hitében, életfelfogásában „nem annyira az egyház szelleméhez, mint inkább az evangélium szelleméhez”[34] igyekezett igazodni.

Rousseau egyházzal és vallással kapcsolatos gondolatait alapjaiban meghatározta az a szemléletbeli alapvetése, miszerint „a politikában gyökerezik minden (…) s minden nép csak azzá lehet, amivé kormányzatának természete teszi”[35], miközben sajnálatára a vallásban „ugyanazt a hamisságot”[36] találta, mint amit a politikában.

---

[26] LOCKE, John (2003): A vallási türelemről. Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest, 202.
[27] i. m., 194.
[28] i. m., 190.
[29] i. m., 198-199.
[30] i. m., 210.
[31] i. m., 198-199.
[32] i. m., 201.
[33] ROUSSEAU, Jean-Jacques (2019): Önéletrajzi írások I. kötet, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 17.
[34] ROUSSEAU, Jean-Jacques (1978): Emil vagy a nevelésről, Tankönyvkiadó, Budapest, 280.
[35] ROUSSEAU, Jean-Jacques (2001a): Vallomások I-II., Magyar Könyvklub, Budapest, II. kötet, 141-142.
[36] ROUSSEAU (2019) i. m., 228.

E megfontolások alapján, a hobbesi szuverenitás-tézis nyomán, valamint büszkén hordozott köztársasági hevületéből táplálkozva jutott Rousseau a *Társadalmi szerződés*ben arra a konklúzióra, hogy „vonják össze a sas két fejét, s állítsák helyre mindenütt a politikai egységet, amely nélkül sohasem lehet helyesen megszervezni az államot és a kormányzatot."[37] Mivel Rousseau megítélése szerint a keresztyénség és a köztársaság nem összeegyeztethető, hiszen eleve „a két szó kizárja egymást"[38], ezért egy „tisztán polgári hitvallás" elképzelése mellett tört lándzsát, amely a társadalomban kohéziót szül, közös szellemi nevezőt teremt, és a közösség harmonikus együttélésének építőanyagaként szolgál.[39]

Alexis de Tocqueville (1805–1859) e látásmód inverzét állította fel, amikor *Az amerikai demokrácia* című kötetében[40] azt vázolta, hogy a keresztyénség (elsősorban a katolicizmus) éppen univerzális jellege folytán képezhet közös morális alapot a társadalomban, amely által feloldódhat egyén és közösség, liberális szabadság és demokratikus egyenlőség problémákkal teli viszonya. Politikai teológiájában[41] kiemelkedő a vallás és a keresztyén hagyományok szerepe – modernitás-kritikájának esszenciája az, hogy a szabadság és az egyenlőség eszméi ezen tradíciók abszolút kiteljesedését jelentik.[42]

Az arisztokrata származású, élete során aktív politikai szerepet is vállaló francia gondolkodó[43] a vallás „pozícióját" markánsan a *politikai*hoz hozzárendelve jelölte ki[44]; állam és egyház, demokratikus rend és vallás egyensúlyára kényesen ügyelő koncepciójában vallás és politika, bármennyire is egymásra vannak utalva, s egymás garanciáját jelenthetik, mégis két, külön világot alkotnak. Végkövetkeztetése szerint szabad társadalom kibontakozása és fennmaradása ott lehetséges, ahol a vallás védi a politikai és a társadalmi diskurzus határvonalait, s a vallási tekintély egyetemes morális fölénye birtokában korlátozza az egyéni és a kollektív autonómiát.[45]

---

[37] ROUSSEAU, Jean-Jacques (2001b): Társadalmi szerződés. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár, 196.
[38] i. m., 202-203.
[39] Aki pedig netán „azt állítja, hogy az egyházon kívül nincs üdvösség, ki kell űzni az államból, hacsak az állam nem egyház, és a fejedelem nem főpap." In: ROUSSEAU (2001b) i. m., 206.
[40] TOCQUEVILLE, Alexis de (1993): Az amerikai demokrácia. Európa Könyvkiadó, Budapest.
[41] Tocqueville metafizikai nézetrendszerének, világ- és történelemszemléletének forrása meglátásom szerint a *teológiai*ból származtatható, s ez a fajta, a *politikai*val szemben primátust biztosító politikai teológia a hasonló jegyek tekintetében valóban előfutára lehet Carl Schmitt későbbi gondolkodásának. Vö.: HIDALGO, Oliver (2018): Politische Theologie – Beiträge zum untrennbaren Zusammenhang zwischen Religion und Politik, Springer Fachmedien, Wiesbaden, 84-85.
[42] i. m., 82.
[43] A politikai élettől 1851-ben bekövetkezett végleges visszavonulását megelőzően Tocqueville alkotmányozó nemzetgyűlési képviselő, az alkotmányügyi bizottmány tagja, 1849 júniusától 1849 októberéig pedig Franciaország külügyminisztere volt. HERB, Karlfriedrich – HIDALGO, Oliver (2005): Alexis de Tocqueville. Campus Verlag, Frankfurt am Main, 176.
[44] TOCQUEVILLE i. m., 426.
[45] HIDALGO i. m., 87.

Anélkül, hogy e dolgozat a következőkben elveszne a XVII–XIX. századi politikai filozófia további mélységeiben, a fenti gondolkodók vázolt munkásságának illusztrálásával csupán azt kívánta rögzíteni, hogy egyrészt már a modern kor e kezdeti szakaszában kellően bizonyítható a politikai teológiák teoretikus sokfélesége, a koncepciók fókuszainak és hangsúlyainak heterogenitása, azaz vallás és politika egymáshoz való kapcsolódásának sokszínű felfogása. Másrészt pedig e koncepciók legalább vázlatos áttekintése – különösen Hobbesé[46] – azért is kulcsfontosságú, mert látleletét adja annak a folyamatnak, melynek során a bibliai, eredendően szakrális-teológiai dimenziójú szövetség-eszme az idők során fokozatosan szekularizált, jogi-politikai társadalmi szerződéssé lényegült át.

2.1.3. Carl Schmitt koncepciója

A XX. században született meg azután az a máig orientációs pontként értelmezett mű, amely címadásával és éles terminológiai meghatározásaival a politikai teológia fogalmát maradandóan beemelte a tudományos gondolkodásba – annak ellenére, hogy összességében inkább tekinthető a politikai teológia fogalomtörténeti mozaikdarabjának, mintsem a definíciót alaposan körbejáró kutatómunkának.

Carl Schmitt (1888–1985) az 1922-ben megjelenő, *Politische Theologie*[47] címet viselő dolgozatában ültette el azokat a gondolati csírákat, amelyek jelentőségükben mindmáig megkerülhetetlennek bizonyultak, olyannyira, hogy egyes kutatók szerint a Schmitt által megalkotott koncepció fogalomkészlete csaknem egy évszázada szinte változatlanul uralja a témát övező diskurzust – a német nyelvű országokban legalábbis feltétlenül.[48]

---

[46] Mint arra utalás történt, Thomas Hobbes kétségtelenül a szövetség-gondolat szekularizációjának egyik történelmi kulcsszereplője, kinek koncepciója által a „szent" szövetség racionális társadalmi szerződéssé válik. ELAZAR, Daniel J. (2017): Covenant & Commonwealth: From Christian Separation through the Protestant Reformation. The Covenant Tradition in Politics. Volume II., Routledge, London/New York, 46.
Az alábbi munka a következőkben mégis tudatosan nem tér ki a hobbesi tradíció bővebb ismertetésére, hanem a bibliai sínai modellt és az ahhoz visszanyúló reformátori-puritán vonalat követi nyomon. Ennek oka abban van, hogy míg az angol gondolkodó a szövetség-gondolat alapján egy abszolutista modellt felrajzolva minden világi és egyházi hatalmat a legfőbb szuverén személyében koncentrált, s a szövetségi logikát ennek legitimálására használta fel, addig a – főként a kálvini és az althusiusi elvekre épülő – reformátori, valamint a puritán politikai teológia a sínai szövetség-minta alapján egy alulról fölfelé építkező, szerződéses, kölcsönös kötelezettségekkel járó, föderális és hatalommegosztásra épülő, illetve a lelkiismeret szabadságán nyugvó alkotmányos berendezkedés szellemi-gyakorlati alapjait vetette meg. A szövetség-gondolat tehát eszmetörténetileg mindkét irányban (vertikális-hierarchikus, monarchikus-abszolutista *és* horizontális-szerződéses, föderalista-alkotmányos) felhasználhatónak bizonyult, de jelen dolgozat fókuszában egyértelműen az utóbbi paradigma áll.

[47] SCHMITT, Carl (1992): Politikai teológia. ELTE-ÁJK, Budapest. (Fordította: Paczolay Péter.) A kötet talán kevéssé ismert magyar vonatkozása, hogy annak első három fejezete először egy Max Weber-emlékkötetben jelent meg 1922 decemberében, melynek kiadója Melchior Pályi (Pályi Menyhért), magyar származású közgazdász volt. MEHRING, Reinhard (2009): Carl Schmitt: Aufstieg und Fall. Eine Biographie. C. H. Beck, München, 124.

[48] HIDALGO i. m., 1.

Schmitt e tárgyalt, mindössze néhány tucat oldalt kitevő írása harmadik fejezetének mára klasszikussá lett nyitómondataiban a következőképp fogalmaz: „A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom. Ennek oka nemcsak történeti fejlődésük, melynek során teológiából államelméletté alakultak, mint például a mindenható Isten és a politikában megtalálható teljhatalmú törvényhozó esetében, hanem szerkezeti struktúrájukban is, melynek megismerése szükséges e fogalmaknak a szociológiai vizsgálatához."[49]

Vagyis, Schmitt értelmezésében a politika fogalmai alapvetően a teológiából származtathatóak[50], így politikai teológiájának[51] lényege a teológia és az államelmélet közötti szerkezeti kapcsolatban, a parallel struktúrák fogalmi megragadásában, „a teológiai és a jogi fogalmak rendszertani analógiájában"[52] határozható meg.

A teológiai tételek szekularizálódási folyamatát Schmitt a szuverenitás fogalmi átpozicionálódásának példáján keresztül mutatja be, amelyben nagyon fontos analóg státuszt kap a csoda kategóriája[53], melynek szekularizált politikai megfelelője a kivételes állapot[54] szituációját jelöli.

„Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt"[55] – ez Schmitt egy következő, nagy nyomatékkal bíró (egyébiránt hivatkozott művét nyitó) tételmondata, amely tömör, éles fogalmi manifesztáció a legtágabb értelemben vett döntés jogát jelenti, hiszen a rendkívüli állapot túlmutat az érvényes jogrenden, amit már nem a bevett normák, hanem egyedül a

[49] SCHMITT i. m., 19.

[50] Schmitt felfogásában a szekularizáció ugyan az eredetileg vallási fogalmakat világivá transzformálta, ennek dacára a relevanciával bíró politikai és jogi fogalmak váza továbbra is hasonlatos maradt a teológiai definíciókéhoz; illetve, ahogyan arra rámutat, a XIX–XX. század államéletének fogalmai történeti kialakulásukban szintén mutatják e teológiához fűződő kapcsolatot. Ld. i. m., 19-27.

[51] Az enciklopédikus szakirodalom alapján Schmitt a főként a politikai szuverenitásról szóló tanai kifejtésekor a politikai teológia terminust a XIX. században a „*Ni Dieu ni maître*" („Se Isten, se úr") jelszavával mindenféle emberi és isteni hatalom ellen fellázadó Mihail Bakunyintól vette át, majd konvertálta azt pozitív értelművé. MOLTMANN i. m., 670. (Bakunyin neve Schmitt kötetében több alkalommal említésre kerül: ld. SCHMITT i. m., 26., 29., 34., 35.). Ugyanerre az álláspontra helyezkedik véleményével Jan Assmann is: ASSMANN, Jan (2008) i. m., 25. Bakunyin a kifejezést eredetileg azzal a céllal alkotta meg, hogy gúnyos véleményét fejezze ki Giuseppe Mazzininek az 1871-es Párizsi Kommün vallásellenessége kapcsán kifejtett kritikája kapcsán. HIDALGO i. m., 2.

[52] SCHMITT i. m., 22.

[53] „A kivételes állapot a jogtudományban hasonló jelentéssel bír, mint a csoda a teológiában. Csak az ilyen analógiák tudatában ismerhetjük fel az utóbbi évszázadok során az államfilozófiai elvek körében végbement fejlődést." SCHMITT i. m., 19. A csoda mint kivételes esemény meghatározása egyébiránt már Thomas Hobbes számára is fejtörést okozott, főként abban a tekintetben, hogy miként illeszthető be azt általános világfelfogásának keretei közé. Ld. BOROS szerk. (2006) i. m., 105.

[54] A schmitti szóhasználatban azonos jelentéstartalommal az *Ausnahmezustand*, valamint az *Ausnahmefall* kifejezés szerepel (a kötetben – a tartalomjegyzéket is figyelembe véve – mindkét szó 14-14 alkalommal).
Ld. SCHMITT, Carl (2015): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Duncker & Humblot, Berlin.

[55] SCHMITT (1992) i. m., 1.

döntési képesség legitimál.[56] Ez az a mozzanat, amely Schmitt politikai teológia-értelmezését alkalmazott jelentéstartalommal fegyverzi fel, mert e ponton a teoretikus leírás valós politikai cselekvési programmá válik.[57]

Nyilvánvaló, hogy a jelenségre Schmitt elsősorban az állam- és a jogtudomány irányából tekintett; s bár a kifejezés pontos meghatározására, vagy annak analizálására az 1922-es tanulmányában nem tett egyértelmű kísérletet, azt mégis a teológiai és a politikai gondolkodás olyan aktív vágányára állította, hogy az a második világháborút követő évtizedekben sem veszített lendületéből.

Más kérdés, hogy Schmitt hevesen vitatott múltja, valamint államelméleti koncepciói miatt a politikai teológia jelentéshalmaza szinte olyan fogalmi börtönbe záródott, hogy annak újrapozicionálására mind a teológia, mind a politikai filozófia oldaláról többféle megközelítés, illetve elméleti rekonstrukció törekedett; ezek megszületése önmagában alátámasztja azt a tézist, mely szerint a teológia és a politika fogalomvilágai közötti transzlációknak számos felfogása, módozata lehetséges.

2.1.4. Fogalmi reinterpretációs kísérletek

Schmitt első, jelentős kritikusai már az 1930-as években feltűntek.

Egyikük, a katolikus teológus Erik Peterson (1890–1960) úgy vélte, politikai teológiáról csupán az ókori pogányság és zsidóság esetében beszélhetünk, azonban a keresztyénség kapcsán semmiképp[58]; a keresztyén istenkép ugyanis egyértelműen szakít az isteni monarchiát és a politikai uralmat közvetlenül párhuzamba állító szemléletmóddal, a Szentháromság *sacrum*a – illetve dogmája – pedig eleve kizár minden politikai megfeleltetést.

---

[56] „Ugyanis minden rend döntésen alapul (…) Mint minden más rend, a jogrend is döntésen, és nem normán nyugszik.”, továbbá: „A döntés önálló jelentőségén belül a döntés alanyának önálló jelentősége van, – függetlenül a tartalom kérdésétől. A jogi élet valósága számára az fontos, hogy ki dönt.” SCHMITT i. m., 3., ill. 18.

[57] Megjegyzendő, hogy az igen vitatott örökségű, elméletei, állásfoglalásai jelenvalóságában manapság mégis reneszánszát élő, a Harmadik Birodalom „koronajogászaként” elhíresült szerző az 1930-as évek nemzetiszocialista diktatúrájának jogalkotásában tevékenyen részt vett; a *Der Führer schützt das Recht* című cikkében (*Deutsche Juristen-Zeitung*, 1934. augusztus 01.) például legitimálta az ún. Röhm-puccs nyilvános állami gyilkosságait, miközben már korábban vaskos antiszemita kijelentéseket tett, s éppen a kivételes állapot perspektívájából törekedett a nemzetiszocializmus alkotmányos-jogi igazolására. Nemzetiszocialista karrierjének egyik legfontosabb ugródeszkáját Hermann Göring személye jelentette. Ld. MEHRING, Reinhard (2017): Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk – Wirkung – Aktualität. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 82-83., ill. TECHET Péter (2012): Carl Schmitt és a nemzetiszocializmus. In: *Politikatudományi Szemle* 21 (2012/1), 134.

[58] PETERSON, Erik (1935): Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum. Hegner, Leipzig, 99-100. Illetve: GÖRFÖL Tibor: A monoteizmus és az erőszak. Erik Peterson, Jan Assmann, Odo Marquard és a kereszténység. In: *Vigilia* 77 (2012/6), 431-432.

Így azt is, hogy tágabb értelemben a vallás *bármilyen* politikai cél tekintetében felhasználhatóvá váljék: a monoteizmus nem válhat politikai problémává, a keresztyénség nem ötvöződhet konkrét politikai alakzatokkal, a vallás nem legitimálhat semmilyen politikai célt, Isten igéje pedig nem igazolhat semmilyen politikai helyzetet.[59]

Az 1960-as évektől kezdődően a katolikus teológia későbbi nagy hatású alakja, Johann Baptist Metz (1938–2019) már egy *új politikai teológia* meghatározására törekedett[60], amelyben saját szempontrendszerét leginkább Carl Schmitt gondolkodásától volt hivatott megkülönböztetni[61], mivel szerinte Schmitt munkássága tevőlegesen hozzájárult a nemzetiszocialista állam gondolatának előkészítéséhez azáltal, hogy a szuverenitás eszméjét az államra vonatkoztatta, a katolicizmust pedig a predemokratikus életformák paradigmájának tartotta.

Metz kategóriája a schmitti értelmezés inverzeként a hangsúlyt a szókapcsolatban a politikairól „elsősorban és leghatározottabban"[62] a teológiára helyezte, gondolkodásának középpontjába pedig „a teológia egyetlen kérdését"[63], a teodiceát állította.

Mindezt oly módon tette, hogy munkáiban folyamatosan szembesül (és szembesít) a történelemmel, tudatában van a világ szenvedéstörténetének, a keresztyénség egyetemes üzeneteit pedig az adott kor társadalmi sajátosságaihoz adaptálva, az evangéliumi üzenet lényegének közvetlenül ellentmondó viszonyoknak (rasszizmus, kizsákmányolás stb.) megfelelően, azok maximális figyelembevételével igyekszik megfogalmazni.[64]

A XX. század második felében nem csupán a teológiai megközelítések terén folytatódott a schmitti értelmezéssel ellentétes tendenciák kirajzolódása.

Az ez irányú dinamikát táplálják Jan Assmann (1938–2024) vonatkozó munkái, aki Schmitt koncepcióját az erőszak politikai teológiájának titulálva[65], hipotézisével mindenekelőtt magát a terminust igyekszik kiszabadítani ebből a fogalmi beszűkülést eredményező keretből.

Ennek első lépéseként megfordítja Schmitt alaptételét[66], és egyfajta fogalmi előtörténetet alkotván azt igyekszik bizonyítani, hogy a vallás született a *politikai* szelleméből – azaz a

[59] u. o.
[60] Ld. METZ, Johann Baptist: „Politische Theologie" in der Diskussion. In: PEUKERT, Helmut szerk. (1969): Diskussion zur „politischen Theologie". Chr. Kaiser Verlag/Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz-München, 267-301.
[61] METZ, Johann Baptist (2004): Az új politikai teológia alapkérdései. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 8.
[62] i. m., 170.
[63] METZ, Johann Baptist (2008): Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban. Vigilia Kiadó, Budapest, 19.
[64] METZ, Johann Baptist (2005): Szenvedéstörténet és megváltástörténet. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 11.
[65] ASSMANN (2008) i. m., 33.
[66] Ld. „A modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom"; SCHMITT (1992) i. m., 19.

teológia mindegyik meghatározó, de legalábbis némelyik központi fogalma biztosan teologizált politikai fogalom.[67]

Assmann okfejtése szerint politikai teológiával korábban az ún. primer vallások is rendelkeztek (Egyiptom mellett például Babilóniában), hiszen ezekben a birodalmakban politikai közösség és vallási rend, azaz *uralom és üdvösség* összekapcsolásának különféle módjait már szintén ismerték.

Viszont a szerző által monoteista ellenvallásként aposztrofált zsidó monoteizmus az addig a vallással megkérdőjelezhetetlen kulturális egységet alkotó politikai hatalmat relativizálta, a politikai rend tárgyát pedig radikálisan teologizálta akkor, amikor az ószövetségi szövetségteológia alapját – vagyis Istennek a szövetség megkötése által a világ felé történő fordulását – a politikai szférából a vallásiba emelte át.[68]

Ez pedig történelemformáló következményekhez vezetett.[69]

Assmann koncepciójának ez utóbbi komponense egyúttal az ókori kezdetekhez való visszacsatolás szimbolikus mozzanatát is jelöli a politikai teológia azon fogalomtörténeti ívében, amelynek fentebb történt vázlatos felrajzolása az antikvitásban gyökerező politikai teológiák történetileg legjellemzőbb jegyeit, motívumait emelte ki.

Kijelenthető, hogy ezek a koncepciók nemcsak mindmáig élénk hatással bírnak a terminus (re)interpretációs megközelítéseire, de mintázataik, struktúráik révén mind a mai napig élő analógiákat kínálnak számunkra saját korunk ideológiai-politikai jelenségeinek, eszméinek, szimbólumrendszereinek komparatív vizsgálatához, illetve megértéséhez is.

Ugyan a modernitás korába érve a nyugati kultúrkörben a vallásos hit immár jellemzően a magánszférába szorult vissza, az egyházak egykor meglévő domináns társadalmi szerepe jócskán megfakulni látszik, a politikai rendszerek pedig már egyértelműen világi elvekre épülnek – tehát a politikai lét megfosztatott isteni jellegétől[70] –, mégis, igen lényeges rögzíteni azt, hogy a jelenkor politikai szótárának olyan centrális fogalmai, mint a *szövetség*, a *közösség*, a *hatalom,* a *legitimáció,* a *reprezentáció,* vagy a *szuverén,* eredetileg egy szakrális, illetve részben misztikus[71]/mitologikus nyelvkészlet széles horizontot felölelő részeit képezték.

---

[67] ASSMANN (2008) i. m., 35.

[68] ASSMANN, Jan: Die Monotheistische Wende. In: MÜLLER, Klaus E. (2003): Historische Wendeprozesse. Ideen, die Geschichte machten. Herder, Freiburg, 68.

[69] ASSMANN (2008) i. m., 36.

[70] VOEGELIN (2014) i. m., 127.

[71] Az alábbi munkában a *misztika* fogalmát alapvetően három, egymáshoz szervesen kapcsolódó, mégis jól elhatárolható értelemben használom: *egyrészt* vallási vonatkozásban, amikor a jelenség a transzcendenssel való közvetlen és mély, akár tapasztalati kapcsolatra utal; *másrészt* politikai-társadalmi analógiaként, annak illusztrálásra, miképp válnak az eredetileg vallási szférából származó, spirituális töltetű eszmék a politikai

Mindez azért hangsúlyos, mert ezeknek a gondolati talaján a XX. században azután olyan eszmék, ideológiák fogantak meg, mint az ideáikat – azok originális jelentéstartalmával súlyosan visszaélve – a látható világ fölé helyező, holisztikus világképet kínáló, a mítosz erejével ható, és a tömegeket mintegy vallási hatást gyakorolva mozgósítani képes politikai vallások.

2.2. A politikai vallás

2.2.1. Út a XX. századi politikai vallásokig – a politikai vallás fogalmának genezise

A vallás és a politika entitásainak egyik legalapvetőbb, leghangsúlyosabb közös nevezőjét a mindent átfogó kontextus-jellegük, valamint az ezzel együtt járó, az egész embert involváló természetük jelenti.

E premissza alapján saját értelmezésemben a politikai vallás fogalma azt a gyökereit tekintve a történelem korábbi korszakaiban is jelenlévő, ám specifikus formájában a modernitás szekularizációs folyamataiban kibontakozó jelenséget jelöli, amikor legfőbb legitimációs forrásként kvázi-vallási princípiumain keresztül egy politikai ideológia tölti be a hagyományos hitrendszerek normatív, narratív, szimbolikus és eszkatologikus kereteit, s a politikai szférát szakralizálva, radikális teljesség- és igazságigénnyel fellépve önmaga lép a vallás helyébe, hogy e világi üdvösségajánlatként az emberi létezés egészét átitató legfőbb valósággá váljék.

Jóllehet a keresztyén létszemlélet alapján a keresztyén hit már az első parancsolatból fakadóan sem egyeztethető össze a politika teljességigényével és abszolút felfogásával[72], azt a teológiai irodalom is megállapítja, hogy a keresztyénség visszaszorulásával – ami többek között a vallás(i kérdés) politikában történő feloldódását is jelentheti[73] – a politika bizonyos esetekben a vallás helyébe léphet, s ily módon maga válhat üdvösségajánlattá, illetve vallási jelleget öltő ideológiává.[74]

Amennyiben ugyanis „nem létezik olyan végső igazság, amely a politikai cselekvést irányítja és szabályozza, akkor az eszmék és a meggyőződések könnyen a hatalmi célok eszközeivé

---

gondolkodás részévé, s a politikai közösségépítés alapjává; *harmadrészt* egy sajátos kategória (politikai misztika) leírására, melynek során feloldódik a transzcendens és immanens közötti határvonal, amikor a politika által a szakrális tartalmak teljes eltorzítása, átlényegítése és kisajátítása történik meg. Mindhárom értelmezés egyazon gondolati keretben, bár némileg különböző, ugyanakkor egymást kiegészítő módon foglal helyet.

[72] HONECKER i. m., 19.

[73] Politika (szócikk). In: DIÓS István – VICZIÁN János szerk. (2006): Magyar Katolikus Lexikon. XI. kötet, 129.

[74] HONECKER i. m., 19.

válhatnak", így pedig bármely demokrácia „előbb-utóbb leplezett vagy leplezetlen totalitarizmusba fordul, miként azt a történelem tanúsítja".[75]

Egy adott társadalomban abban az esetben is hatalmi vákuum alakulhat ki, és/vagy súlyos politikai legitimitáshiány léphet fel, ha a hatalom megalapozásának módja, a hatalomgyakorlás jellege, vagy maga a politikai verseny képtelennek bizonyul a társadalomban alapvetően meglévő különbözőségeknek és tagozódásoknak teret, illetve tartalmat adni. Ezek a szituációk lényegülhetnek át azután azokká a történelmi helyzetekké, amikor a nemzeti közösség egysége és identitása helyreállításának szükségességét sulykoló politikai aktorok túlhatalommal ruháztathatnak fel, amely lépéssel végül a „totalitárius kaland elindul".[76]

A XX. század első felének Európájában a politikai tér eme radikális széttöredezettsége, a társadalmi gondolkodás nagyfokú heterogenitása, a történeti és lélektani körülményhalmaz, a tömegpszichológiai reflexek, továbbá számos más, mindmáig kutatott tényező együttes állása bizonyos nagyhatalmak esetében kedvező táptalajul szolgált azoknak a szélsőséges eszmékből táplálkozó mozgalmaknak, amelyek idővel totalitárius politikai despotizmussá nőtték ki magukat. Ezen mozgalmak arra tettek torz, destruktív kísérletet, hogy a meglévő megosztottságot a közös identitás megteremtésének ígéretével feloldják, és a maguk brutális módján állítsák helyre a társadalmi test (misztikus) egységét – mindezt olyan politikai reprezentáció által megvalósítva, ahol a teljhatalmú, abszolút szuverenitással bíró vezető egy személyben volt a nép feje és egyedüli képviselője.[77]

A németországi nemzetiszocializmus és a szovjet kommunizmus történeti felemelkedésének idején[78] azonban voltak olyan, e dinamikákat éberen, tudós szemmel követő megfigyelők – akik közül Eric Voegelin, illetve Nyikolaj Bergyajev elmélete kerül majd alább

[75] Centesimus Annus. II. János Pál pápa enciklikája a Rerum Novarum enciklika kibocsátásának századik évfordulója alkalmából (1991). A pápai enciklika magyar nyelvű szövege a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia honlapján: https://katolikus.hu/dokumentumtar/centesimus-annus. Utolsó letöltés: 2025. november 15.

[76] LEFORT, Claude: The Permanence of the Theologico-Political? In: DE VRIES – SULLIVAN szerk. i. m., 167.

[77] i. m., 168.

[78] Az 1920-as évek során Európa-szerte általánosan megrendült a liberális demokráciákba és azok legitim voltába vetett bizalom, aminek következtében megsokasodtak a radikális alternatívát kínáló (elsősorban fasiszta, nemzetiszocialista, kommunista) mozgalmak. HOWARD, Michael: Európa a két világháború idején. In: HOWARD, Michael – LOUIS, Wm. Roger szerk. (2002): Oxford – Világtörténet a 20. században. Napvilág Kiadó, Budapest, 142. E dolgozat a fentiek közül ezen a ponton a németországi nemzetiszocializmusra és a szovjet kommunizmusra koncentrál.

bemutatásra –, akik felismerték a politikai diktatúrák vallásos jegyeket magukon hordozó struktúráit, s igyekeztek ezt a dimenziót filozófiai igénnyel felfejteni.[79]

A politikai vallás fogalmának megalkotása mindazonáltal nem köthető egyikőjük nevéhez sem[80], hiszen míg maga a terminus a XVI. században jelent meg, majd kezdett el egyre intenzívebb szerepet játszani a politikai elméletekben[81], addig az első történeti „modell", vagyis egy politikai alapon szerveződő politikai közösség város- és államkultusza feltehetően egészen az antik görög-római korra mutat vissza.[82]

Ahogyan azt kutatásaiban Hans Otto Seitschek kimutatta, a politikai vallás fogalmának korai használata különösen figyelemreméltó két szerző, Tommaso Campanella és Daniel Clasen esetében.[83]

Tommaso Campanella (1568–1639) domonkos rendi szerzetesként *Metaphysica* (1638) című, három nagy részre tagolt művében a politikai vallás (*religio politica*) politikához fűződő viszonyának magjaként a megfelelő retorikát, valamint a nyilvános szertartásokat jelölte meg[84]: „Az áldozaton túl a politikai vallás is megköveteli a szép hangú beszédet, de még inkább az elmét megszólító beszédet: mert a nép testi dolgokkal van elfoglalva, és nem tudja, hogyan kell megfelelően bölcselkednie Istenről, nem képes sem hálát követelni vagy hálát adni, ahogyan azt [a politikai vallás] tanítja; papokat kell hirdetnie, imákat kell hallgatnia, és tőlük kell megtanulnia imádkozni: ez hasznára válik a papoknak is, tudniillik, hogy mind

[79] NEDDENS, Christian Johannes (2012): Politische Religion. Zur Herkunft eines Interpretationsmodells totalitärer Ideologien. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 (2012/3), 309.

[80] Jelen ismereteim szerint a *politikai vallás* kifejezés *használatának* legkorábbi említése (*religion politique*) Plutarkhosz (Kr. u. 46–125. k.) *Moralia* című művének egyik francia nyelvű fordításában található, amelyet Jacques Amyot (1513–1593) auxerre-i püspök adott ki 1572-ben. AMYOT, Jacques (1572): Les Œuvres morales et mêlées de Plutarque. Michel de Vascosan, Paris, 185. Ld. RIEDEL, Katrin (2021): Politische Religion. Auf den Spuren eines Begriffs. Doktori disszertáció. Freie Universität Berlin, Berlin, 43. https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/38156/Katrin_Riedel_Politische_Religion_Dissertation.pdf?sequence=3&isAllowed=y. Utolsó letöltés: 2024. november 25.

[81] NEDDENS i. m., 312.

[82] MAIER (2008) i. m., 197. Hozzá kell tennünk azt, hogy a gyökerek valószínűleg az óegyiptomi állam koráig (Kr. e. XXVIII–XXIII. sz.) nyúlnak vissza, amely korszakban – évezredekkel az antik Görögország és Róma történetét megelőzően – vallás/szakralitás és politikai hatalom szerves szimfóniája érvényesült (ld. a királyi kultuszt a vallási élet középpontjába helyező abszolút teokrácia kiépülése). KÁKOSY László (2005): Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest, 55., 57. Ezt a feltevést erősíti, hogy kultusz és állam(iság) összefonódásának jelensége már akkor történeti hagyományokra tekintett vissza, hiszen a minden jel szerint törzsszövetségekből kialakuló déli államban már az egyesítés kora előtt (Kr. e. 3000 k.) a város főtemploma (Hórusz-templom) szolgált az állam legfőbb kultuszhelyéül is. i. m., 46.

[83] A *politikai vallás* fogalmát érintő újabb kutatások szerint a terminus első dokumentált említése George Thomson 1606-ban megjelent, *Vindex Veritatis* című művéhez köthető. RIEDEL i. m., 10-12., 130.

[84] SEITSCHEK, Hans Otto: Early uses of the concept 'political religion': Campanella, Clasen and Wieland. In: MAIER szerk. (2008) i. m., 103.

mások lelkét, mind pedig a sajátjukét serkentsék – mert különben a hangzatos beszéd semmit sem ér, ha az nem szólítja meg egyúttal az elmét is."[85]

Campanella tehát rámutatott a nép nyilvános, papok által végzett nevelésének a szükségességére, azaz arra, hogy a polgárokat be kell vezetni a vallásos gondolkodásba és tanítani kell őket a helyes vallásos beszéd módjára.

Campanella azonban már egy korábbi művében, az 1623-ban megjelent *Civitas Solis*[86] című munkájában – amelyben direkt módon még nem használta a politikai vallás terminusát – leírta egy utópisztikus, a politikai valláson nyugvó államrendszer működését: ebben az államban a legfőbb uralkodó a (fő)pap (neve: *Sol* vagy *metaphysicus*), aki minden, az állam, továbbá annak polgárai életével kapcsolatos ügyben teljhatalommal bír, egy személyben felelős a nyilvános államkultuszért, és ha szükséges (igaz, csupán önkéntes alapon), emberáldozatot is előirányoz – ez a leírás, ahogyan azt Seitschek is megjegyzi, már-már a kényszerítő, totalitárius államkoncepció irányába mutat.[87]

Campanella ezen két műve fontos mérföldkőnek számít a politikai vallás fogalomtörténetében: míg a *Metaphysica*ban megnevezte és leírta a politikai vallás fogalmát, addig a *Civitas Solis* egy olyan konkrét vallásról értekezik, amely már a XX. századi totális politikai vallások korai jegyeit mutatja.[88]

Campanella kortársa, Daniel Clasen (1622–1678) jogász-filológus számára az 1655-ben megjelent *De religione politica*[89] című munkája szerzett hírnevet.[90]

Eme írásában Clasen „a vallás politikai dimenzióját, illetve funkcióját"[91] mutatta be, és az állam részéről a vallás machiavellista kiaknázása mellett érvelt, oly módon, hogy a vallást az

---

[85] „Beyond a sacrifice, political religion (religio politica) also requires a nice-sounding speech, but much more yet, a speech that addresses one's mind: for the people are occupied with bodily [fleshly] things and neither knows how to philosophise appropriately about God nor how to demand thanks or give thanks, as it [political religion] teaches it, it must announce priests and hear prayers and learn to pray from them: this is also of use to the priests in stimulating both the spirit of others and their own: for otherwise, a nice-sounding speech is worth nothing, if it does not also address the mind." CAMPANELLA, Tommaso (1638): Universalis Philosophae seu Metaphysicarum Rerum iuxta Propria Dogmata Partes Tres. Langlois, Paris, Libri 16., V. fej., 1. cikk., 307.
Idézi: SEITSCHEK, Hans Otto (2021): Totalitarianisms as political religions in the 20th century: historical and philosophical reflections. In: *Pro Publico Bono – Public Administration* 9 (2021/2), 45.
A dolgozatban szereplő fordítások, amennyiben azok másként nincsenek jelölve, a szerző saját munkái. A gondolatmenet szempontjából indokoltnak vélt vagy a kontextus szempontjából kulcsfontosságú esetekben az idegen nyelvű forrásszövegek magyar nyelven is feltüntetésre kerülnek – Gy. I. H.

[86] CAMPANELLA, Tommaso (1623): 'Civitas solis'. In: Realis Philosophiae epilogisticae. Partes IV. Tertia pars: De Politicis, appendix politicae. Gottfried Tambach, Frankfurt am Main, 146–169.
A könyv magyar nyelvű kiadása: CAMPANELLA, Tommaso (2002): A Napváros. Lazi Kiadó, Szeged.

[87] Seitschek az utópisztikus állam egyes ünnepeinek (pl. az újhold vagy a telihold ünnepe) leírása kapcsán hozzáteszi: „Az ember szinte hajlamos azt hinni, hogy a következőkben egy fasiszta vagy nemzetiszocialista felvonulást, illetve fesztivált lát a szemei előtt." SEITSCHEK i. m., 47.

[88] i. m., 48.

[89] CLASEN, Daniel (1655): De religione politica. Liber Unus. Johannes Müller, Magdeburg.

[90] SEITSCHEK (2021) i. m., 48.

uralom legitimáló eszközének tekintette: „A legfőbb uralkodónak azt a vallást kell támogatnia, amely az állameszmét erősíti, és erőszakkal kell áttérítenie erre a vallásra az alattvalóit, ha szelídebb úton erre nem képes."[92]

Abban az esetben pedig, ha a vallás nem tölti be az államhoz rendelt feladatát, akkor az uralkodónak azt vagy be kell tiltania, vagy egy olyan új, az államfelfogáshoz (államvezetéshez) jobban idomuló (politikai) vallást kell választania, amely azután minden alattvaló számára kötelező – természetesen ebben a döntésében sem valamilyen felekezeti nézőpont, hanem az adott vallásnak a politikai helyzethez való alkalmazhatósága játszaná a döntő szerepet.[93]

Seitschek véleménye szerint Campanella és Clasen felfogása között a legfőbb különbség abban tapintható ki, hogy míg előbbi esetében még inkább a hagyományos vallás, addig utóbbinál már egyértelműen az államihoz rendelt (politikai) ideológia jelenti a politikai vallás tartalmát.[94]

Campanella és Clasen korát követően, a XVIII–XIX. században már jóval szélesebb gondolkodói kör szemléleti horizontján tűnt fel a politikai vallás fogalma.

Christian Neddens ebben a sorban mások mellett Johann Gottfried von Herder, Ernst Moritz Arndt, Carl Ludwig von Haller és Karl Gutzkow nevét említi, egyszersmind megjegyezve azt, hogy az államvallás vagy a teokrácia kapcsán a kifejezés ekkor már nem csupán értelmezési keretté lett (ld. Herder, von Haller), hanem új jelentéstartalmat is kapott, amennyiben egy politikai hitvallás megnevezésévé, egyúttal a szekularizáció előrehaladásának jelévé vált (ld. Arndt).[95]

Neddens mindehhez hozzáfűzi azt a lényeges megállapítást, mely szerint ezen időszaktól kezdődően a XIX. századot a népiség és a nemzet fogalmiságának vallásos töltete hatotta át, miközben kezdtek napvilágot látni a politikai vallásról mint a nemzet erkölcsi kötőerejéről szóló reflexiók is.[96]

---

[91] MULSOW, Martin (2002): Moderne aus dem Untergrund. Meiner Verlag, Hamburg, 216.
[92] CLASEN i. m., 10. fej., 222. Idézi: SEITSCHEK (2021) i. m., 49.
[93] SEITSCHEK (2008) i. m., 107.
[94] i. m., 108.
[95] NEDDENS i. m., 312-313. Ernst Moritz Arndt (1769–1860) író-politikus például a német felszabadító háborúk idején (1813–1815) a hazafiságról mint „legfőbb vallásról", a nép harci egységéről pedig mint „kora vallásáról" értekezett. Ld. LEFFSON, August – STEFFENS, Wilhelm (1912): Arndts Werke. Auswahl in zwölf Teilen. Teil 7: Geist der Zeit, Band 2., Deutsches Verlagshaus Bong & Co., Berlin, 85.
[96] NEDDENS i. m., 313-314. Ld. pl. Karl Gutzkow *Die Ritter vom Geiste* című munkáját (1850/51), aki e művében az abszolutizmust politikai vallásosságként (*politische Religiosität*) írja le, melynek kötőerejét (*Bindekraft*) legfeljebb a nemzetiség (*Nationalität*) mint politikai népvallás (*politische Volksreligion*) képes helyettesíteni. In: GUTZKOW, Karl Ferdinand (1998): Die Ritter vom Geiste. Roman in neun Büchern. Zweitausendeins (Haidnische Alterthümer), Frankfurt am Main, 2649.

Nem véletlen, hogy a társadalomtudósok a közösségformálást, a kollektív identitásteremtést, a közös nyelvet, a közös származás történelmi mítoszát, valamint a mitikus és archaikus vonásokat ötvöző XIX. századi nacionalizmust olyan *modern vallás*nak tartják, amely az identitásvesztéssel fenyegető modernizációs folyamatokra saját üdvtörténettel, történelmi folytonosságot ígérő nemzeti mítosszal, valamint a nemzet szakralizálásával válaszolt, számos olyan pozíciót elfoglalva, amelyeket korábban eszkatológiai tanítások töltöttek be.[97]

Anélkül, hogy e helyütt a nacionalizmus mitologikus/kulturális jegyeket hordozó motívumrendszere bővebb kifejtésre kerülne, most csupán annak rögzítése szükséges, hogy maga az eszme a XX. század elején egyre inkább transzcendens jelleget öltő, a kor tömegpszichológiai szükségleteinek szabaddá váló vegyértékeihez kapcsolódni tudó, emígy kollektív gondolattá, ideológiai hatalomként pedig virálissá váló *politikai vallás*ként[98] – amely terminus akkortájt került explicit módon meghatározásra a tudományos leírásokban[99] – már egyértelműen a hagyományos vallások szellemi régióit ostromolta; széles körű társadalmi vonzerejét pedig éppen az táplálta, hogy nagymértékben támaszkodott a zsidó és a keresztyén vallási hagyományok szekularizált vezérgondolataira (ld. mások mellett a „választott nép", az „ígéret földje", a „történelmi küldetés", a „nemzeti üdvközösség", a „testvéri közösség", a „történelem/Gondviselés és az adott nemzet között meglévő szövetség" különbözőképpen artikulált, de igen jellemző eszmei elemeit).[100]

2.2.2. A XX. századi politikai vallások teoretikus megközelítése

2.2.2.1. Eric Voegelin koncepciója

Körvonalait tekintve hozzávetőlegesen ez volt az a társadalmi és szellemi közeg, amelyben Eric Voegelin (1901–1985) *Die politischen Religionen*[101] című rövid, kezdetben

[97] Mint azt Michael Ley kifejti, „ebben az értelemben a nacionalizmus egy modern vallás, amely a keresztény egyházak *corpus mysticum*át a nemzetre ülteti át". LEY, Michael: Zur Theorie des politischen Religionen: Der Nationalismus als Paradigma politischer Religiosität. In: LEY, Michael – NEISSER Heinrich – WEISS, Gilbert szerk. (2003): Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin. Wilhelm Fink Verlag, München, 84. Ley ugyanakkor a XIX. század szekularizációs folyamatait a modernitás reszakralizációjaként értelmezi, amikor a vallási utópia helyébe a történelmi utópia lépett. i. m., 84.

[98] WEHLER, Hans-Ulrich (2001): Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. Verlag C. H. Beck, München, 32.

[99] NEDDENS i. m., 334.

[100] Ld. Wehler kötete III. fejezetének egészét (*Der Ideenfundus des Nationalismus. Die Steigerung zur "Politischen Religion"*); WEHLER i. m., 27-35.

[101] VOEGELIN, Eric (1938): Die politische Religionen. Berman-Fischer, Wien.

meglehetősen csekély visszhangot kiváltó[102] dolgozata csupán egy hónappal az *Anschluß* után, 1938 áprilisában első ízben megjelent[103], ami által a fogalom még jelentősebb, egyúttal mindmáig releváns szerephez jutott a totalitarizmus-vitákban.[104]

Voegelin tanulmánya első mondataiban elméletének kiindulópontjaként kijelenti: „Manapság nem magától értetődő dolog, ha politikai vallásokról beszélünk, és korunk mozgalmait nem pusztán politikainak, hanem mindenekelőtt vallásosnak tekintjük (…) Aki vallásról beszél, az az egyház intézményére gondol. Aki politikáról beszél, az az államra gondol (…)"[105] – ez a szimbolikus nyelvhasználat azonban Voegelin szerint helytelen, mert e nyelvi szimbólumok „nem a valóságot mint olyat ismerik fel"[106], ezért mind az állam, mind a vallás(osság) fogalmának újragondolása, illetve kiszélesítése szükséges. A reinterpretáció primer oka abban rejlik, hogy a rend, a hatalom, és a legitimáció forrását a történelem során nagyon hosszú ideig a transzcendencia jelentette, ez a folyamat azonban a középkor folyamán éles fordulópontot vett. Valójában a hegeli tézis, „amely szerint a nép mint állam a maga közvetlen valóságában nem más, mint a szellem, és ezért ő az abszolút hatalom a földön (…) amelynek nem lehetnek belső korlátai"[107] mutatja meg igazán, „mi is forog itt kockán: nem egy definíció helyességéről [ld. állam], hanem életről és halálról. Sőt, többről: arról a kérdésről, hogy az embernek szabad-e személyében léteznie, vagy pedig fel kell olvadnia egy személy feletti realissimumban"[108] – amely lehet a természet, egy kivételes ember, egy adott népközösség, vagy az emberiség; a perdöntő az a mozzanat, hogy ez a realissimum válik „a legvalóságosabb dologgá, ez lép Isten helyére, és ezáltal eltakar előlük minden mást – magát Istent is, sőt mindenekelőtt éppen őt."[109]

Bár Voegelin szerint e transzformációs dinamika a történelem folyamán az óegyiptomi államteológiától kezdődően[110] számos jelentős fejlődési stáción haladt keresztül, mégis a reneszánsz kora lett valódi fordulóponttá: a belső világú (*innerweltlich*) *ecclesiának* – amely a túlvilági (*überweltlich*) vallásokkal ellentétben saját realissimumát, vagyis az „istenit", már

[102] BALOGH László Levente: Isten lefejezése. Utószó *A politikai vallások*hoz. In: *Századvég* 59 (2011/1), 69., illetve: VOEGELIN, Eric: A politikai vallások. In: *Századvég* 59 (2011/1), 27. (Fordította: Balogh László Levente és Munkácsi Péter.)

[103] NEDDENS i. m., 311. A nemzetiszocialista terror gyorsan utolérte a szerzőt, aki még ugyanabban az évben emigrálni kényszerült az Egyesült Államokba, így a könyv második, Stockholmban megjelent kiadásához már ott írt előszót. BALOGH (2011) i. m., 69.

[104] GRAF, Friedrich Wilhelm: Politische Religion (szócikk); in: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard szerk. (2003): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Mohr-Siebeck, Tübingen, Band 6., 1470.

[105] VOEGELIN (2011) i. m., 29-30.

[106] i. m., 29.

[107] i. m., 31.

[108] u. o.

[109] i. m., 34.

[110] „Egy nagy kultúrnép legrégebbi politikai vallása az egyiptomiak naphite volt." i. m., 35.

nem a világalapban (*Weltgrund*), hanem a világ résztartalmaiban találja meg[111] – Hobbes „pogány-szakrális szimbólumán”[112], a Leviatánon már csak kevéssel kellett túllépnie, hogy eljusson a döntő lépésig, Isten lefejezéséig.[113]

Így került Isten helyére végül a *közösség corpus mysticuma*; s ennek megfelelően például a teremtettség élménye, amely originálisan a hagyományos vallásban élhető át, immár nem Istenben talál megváltást, hanem a nép közösségében[114], amely egyidejűleg történelmi személlyé, az egység népévé, legfőbb legitimációs forrássá lépett elő.[115] A közösség kollektív akaratának azonban mégsem önmaga, hanem a vezér, a reprezentáns, a közvetítő az egyetlen hordozója[116], akinek földi-fizikai személyében a népszellem a történelmi realitás részévé válik.[117]

S amíg a totalitárius politikák kvázi-vallási eszmékké transzformálódnak, a politika nyelve pedig vallásos felindultsággal itatódik át, addig mítoszok, vallásos szimbólumok, közösségi ünnepek teremtődnek, és a nép, az osztály, a faj vagy az állam a *hit tárgyaivá* válnak – ezek a modern kori *unio mystica* belső világú formái.[118]

Tárgyalt műve utószavában Voegelin összegzi eredményeit.

Egyrészt megerősíti azt a tézisét, mely szerint a politikai közösség is részét képezi a vallásos rend területének[119]; ezért az egyének e közösségen belüli élete nem különíthető el a jog és a hatalom kizárólagos fennhatósága alá tartozó profán terrénumként – már pusztán azért sem, mert az ember e közösségekben lényének egészével, így vallási természetével együtt vesz részt.

Másrészt Voegelin újra leszögezi, hogy bármely politikai állapot megismerése alapvetően hibás és nem lehet *teljes* abban az esetben, ha nem számol az adott közösség vallásos erőivel és szimbólumaival. Végül, maga Voegelin ugyan azt vallja, hogy „a gyógyulás csak vallási megújuláson keresztül valósulhat meg (…) Egy nagy megújulás csak nagy vallásos személyiségektől indulhat ki”[120], mégsem célja mindennek valamifajta motiválása; őt mindenekelőtt a „megismerés szándéka”[121], kora vallásos kérdéseinek körbejárása, s „a legyőzendő gonosz”[122] jelenségének leírása inspirálja, nem pedig az etikai oldal elemzése.

---

[111] i. m., 34.
[112] i. m., 52.
[113] i. m., 59.
[114] i. m., 62.
[115] i. m., 60.
[116] i. m., 61.
[117] i. m., 60.
[118] i. m., 59-60., 64-65.
[119] i. m., 64.
[120] i. m., 28.
[121] i. m., 64.
[122] i. m., 29.

Summázván a fentieket, megállapítható, hogy bár Voegelin tanulmánya természetesen mindmáig számos kritika tárgyát képezi[123], és azt később egyébként ő maga sem tartotta a munkássága egészét tekintve központi jelentőségűnek[124], az írás mégis a politikai vallások világát kutató szakirodalom megkerülhetetlen tényezőjének tekinthető, hiszen nemcsak egy kortárs gondolkodó által nyújt bepillantást a XX. századi totalitárius rezsimek vallás-analóg mintázatainak feltérképezésébe, hanem a széles spektrumú történeti értelmezésen túl egyúttal pszichológiai értékeléseket[125] is tartalmazó tudományos elemzést takar, amely mindemellett nem mentes a szerző egészen világos értékítéletétől sem.[126]

2.2.2.2. Nyikolaj Bergyajev elmélete

Jóllehet *A politikai vallások* a belső világú közösségek kapcsán említést tesz a tudományos szocializmus kötelező világképéről, mint ami új, szekularizált szimbólumként a misztikus gondolkodással szemben a „világtudományból" eredezteti legitimációját[127], valamint szót ejt Karl Marxról, aki Fiorei Joachimhoz hasonlatosan[128] a világtörténelmet alapvetően három nagyobb – őskommunista, osztályállami, végső kommunista – korszakra osztja, figyelme mégis leginkább a németországi nemzetiszocializmusra irányul, s alapvetően két radikális belső világú *ecclesiáról* tud: a német nemzetiszocializmusról és az olasz fasizmusról.[129]
Voegelin művének megjelenése előtt nyolc évvel (1930) látott napvilágot először orosz nyelven a Voegelinhez hasonlóan szintén mélyen történelmi látású Nyikolaj Alekszandrovics Bergyajev (1874–1948) száműzetésben született[130], *A kommunizmus igazságai és*

[123] Hans Otto Seitschek elsősorban a túlságosan kitágított vallásfogalmat, valamint a politikai vallás fogalmának a totalitarizmus kialakulásával kapcsolatos (és megkérdőjelezhető) hatékonyságát említi. SEITSCHEK (2021) i. m., 58-59. Rainer Bucher azt emeli ki, hogy meglátása szerint Voegelin a nemzetiszocializmus kapcsán tévesen feltételezte annak meglehetősen kohezív és önálló rendszer-voltát. BUCHER, Rainer (2011): Hitler's Theology: A Study in Political Religion. Continuuum, New York, 11. Balogh László Levente azt a kauzális (és szükségszerűen negatív) történelemszemléletet kérdőjelezi meg, amely egyrészt a vallásban látja minden probléma feloldását, másrészt figyelmen kívül hagyja mind a szekularizációs jelenségek mozgatórugóit, mind pedig azok történet(filozófia)i kontextusát. BALOGH (2011) i. m., 74.
[124] VOEGELIN, Eric (1994): Autobiographische Reflexionen. Fink Verlag, München, 69-70. Az írás egyébként az életműben is fordulópontot jelentett; Voegelin érdeklődése a tanulmány megírását követően más irányt vett és a „hanyatlástörténet" rekonstruálására felé terelődött. BALOGH (2011) i. m., 68-69.
[125] SEITSCHEK (2021) i. m., 50.
[126] RIEGEL, Klaus-Georg: Marxism-Leninism as political religion. In: MAIER, Hans – SCHÄFER, Michael szerk. (2007): Totalitarianism and Political Religions. Volume II. Concepts for the comparison of dictatorships. Routledge, London – New York i. m., 63., 61-112.
[127] VOEGELIN (2011) i. m., 56.
[128] i. m., 48.
[129] i. m., 60.
[130] RIEGEL i. m., 70-71.

hazugsága[131] című, nagy hatást kiváltó vallásszociológiai munkája, ami viszont a szovjet kommunizmust azonosítja olyan társadalmi, vallási, és szellemi jelenségként[132], amely bármely valláshoz hasonlóan teljes világképpel szolgál, képes válaszokat adni az élet alapkérdéseire, s mindemellett saját dogmatikával, morállal, katekizmussal, kultusszal rendelkezik.[133]

Bergyajev felfogásának kiindulópontját az a tétel képezi, miszerint a történelem tragikuma abban áll, hogy annak során „(…) az igaz kereszténység nem jutott uralomra. Ami uralomra és hatalomhoz jutott, az a hamis kereszténység volt. *A világ menekülőben van a keresztény igazság elől.*"[134] A helyzet drámaiságát fokozza, hogy Bergyajev vélekedése szerint a keresztyén társadalom évszázadok óta a vallásos-egyházi életritmus és a túlnyomórészt istentelenül élt élet belső dualizmusának mélyreható fogságában vergődik.[135]

A filozófus éppen e jelenség mentén fogalmazza meg a kommunizmus igazságainak egyikét, amely szerint ez a „bizonyos értelemben keresztény eredetű, vallásos eszme"[136] tökéletesen alkalmas arra, hogy megmutassa a keresztyénségnek saját bűneit, felrója számára teljesítetlenül maradt feladatát és kötelességeit, illetve emlékeztesse arra, hogy egykor deklarálta ugyan „az igazságát, de nem irányította hozzá az életét. Így aztán gonosz hatalmak vállalkoztak a megvalósítására."[137] Bergyajev művében a marxizmusról mint vallásos messianizmusról értekezik[138], amely eszmerendszer részeként a proletariátus az utópisztikus szocialista társadalom víziójával együttesen képezi a *hit tárgyát*.[139]

A proletariátus a bergyajevi megközelítésben messiási osztályként[140], Isten választott népe tulajdonságainak hordozójaként[141], új Izraelként, az eljövendő birodalom földi megalkotójaként[142] világmegváltó küldetéssel bír, tudniillik éppen ebben áll történelmi feladata[143], „ez képezi a kommunista »vallás« magvát. (…) Marx proletár kommunizmusa nem más, mint a régi Izrael szekularizált chiliazmusa."[144] Ráadásul, ennek az alapvetően

[131] BERGYAJEV, Nyikolaj (2003a): A kommunizmus igazságai és hazugsága. In: Uő.: A kommunizmus igazságai és hazugsága. Kairosz Kiadó, Budapest, 7-51.
[132] i. m., 13.
[133] i. m., 13-14.
[134] i. m., 50. (Kiemelés: az eredetiben.)
[135] i. m., 8.
[136] i. m., 9.
[137] i. m., 8.
[138] i. m., 17-31.
[139] i. m., 21.
[140] i. m., 25.
[141] i. m., 27.
[142] i. m., 28.
[143] i. m., 21.
[144] i. m., 28

Nyugat-Európából származó eszmének[145] a magvai nagyon termékeny talajra hullottak orosz földön, hiszen „a vallásos küldetés messianisztikus eszméjének már régtől fogva megvoltak a gyökerei az orosz nép lelkében", elég csak az egészen a XV. századig visszanyúló „Moszkva a Harmadik Róma" elméletre gondolni.[146]

Az orosz nemzeti messianizmus és a nemzetközi proletariátus messianizmusa végül az 1917-es oroszországi forradalomban egyesült egymással, hogy azután e végzetes nász[147] elvezessen ahhoz a jelenséghez, „ami témánk számára döntő: a nem vallásos és vallásellenes – a társadalmi – szféra *átvette* a vallásos indítékokat és a vallásos lelkiállapotot. A vallásos energiák a társadalom irányába térítették el. A társadalmi szférát így vallásos dinamika hatotta át, s mindennek végső eredményeként sajátos társadalmi idolátria (bálványimádat) alakult ki, a társadalom bálványozása."[148]

A kommunizmus bálványimádásának tárgya tehát az Istent helyettesítő szuverén és mindenható[149] társadalmi kollektíva lett[150], s Bergyajev pontosan ehhez a szakralizációs mozzanathoz köti a kommunizmus egyetlen, de mindent felülíró, hatalmas hazugságát, amikor úgy értékel, hogy eme „új istenség" kikiáltása magában hordozza mind az emberi szellem, mind az emberi személyiség tagadását: „az istentagadás átváltozik az ember tagadásává".[151]

Eszmefuttatásában Bergyajev később eljut arra a pontra, hogy a szovjet-oroszországi államrendszert pszeudo-teokratikus jellegénél fogva „kommunista teokráciának"[152] nevezi, amivel szerinte – Voegelin gondolkozásával némileg analóg módon – egy újjászületett, az örök igazságot igaz módon képviselő keresztyénséget szükséges szembeállítani.[153] Mert ahogyan *Az orosz istentelenség pszichológiája* című munkájában[154] fogalmaz, „az ember természete szerint vallásos lény, és az emberi lélek nem bírja elviselni a vallásos ürességet. (…) Amint kialszik az igaz, élő Istenbe vetett hit lángja, amint kiszorul a tudatból az

[145] i. m., 13.
[146] i. m., 29-30.
[147] i. m., 31.
[148] i. m., 58. (Kiemelés: Gy. I. H.)
[149] i. m., 34.
[150] i. m., 38.
[151] i. m., 35-36.
[152] i. m., 44.
[153] i. m., 48.
[154] BERGYAJEV, Nyikolaj (2003b): Az orosz istentelenség pszichológiája. In: Uő.: A kommunizmus igazságai és hazugsága. Kairosz Kiadó, Budapest, 52-89.

isteneszme, az ember lelkében felrémlenek a hamis istenek alakjai, és vallásos imádata tárgyává lesznek."[155]

Eric Voegelin és Nyikolaj Bergyajev rendkívül éles szemű megfigyelői és műveiken keresztül hiteles artikulálói voltak egy olyan kornak, amelynek brutális eszközökkel élő politikai áramlatait mindketten a gonosz, démoni, antikrisztusi erők[156] vallási köpenybe bújt megnyilvánulásainak tartották.

Koncepcióik lényegessége a szövetség-eszme szempontjából éppen ebben a mozzanatban érhető tetten, ugyanis közvetve mindketten a szövetség-struktúra belső dinamikájának külső kitettségére és annak történeti sebezhetőségére hívják fel a figyelmet akkor, amikor elméleteikkel a szövetség-gondolat patologikus torzulásainak diagnosztikai eszközeit kínálják fel. Tudniillik Voegelin pontosan azt a folyamatot írja le, amikor a szakralitást kisajátító politikai hatalom a transzcendens Istennel kötött szövetséget földi-fizikai praxisba ültetve immanentizálja, annak szerkezetét pedig megmérgezi azzal, hogy Isten helyére e világi *realissimumot* helyez. Bergyajev kritikája pedig egy más látószögből arra mutat rá, mi történik akkor, amikor a modern kor embere az egyéni és közösségi szabadságra, valamint felelősségre épülő szövetség szakrális-jogalapú horizontján keletkezett űrt a földi politikai hatalomnak való teljes behódolással pótolja, maradéktalanul aláásva ezzel a szövetség-eszme normatív rendjét és etikai szövetét.

Életművük kiemelkedő jelentőségű a politikai vallás terminológiája tekintetében, mert teóriáikkal keretet biztosítanak a XX. században a saját hittartalmaikat abszolutizáló totalitarizmusok szövetség-eszmét pervertáló, kvázi-vallási ellenhagyományainak, s mindezek kapcsán nyelvezetük, értelmezési modelljeik, feldolgozási sémáik napjainkban is relevánsnak tekinthetőek.

Külön érdeklődésre adhat okot, hogy kettőjük látásmódjában megannyi közös elem fedezhető fel. Jóllehet munkásságuk nagyban hozzájárult a politikai vallás fogalma és jelensége körüli tudományos diskurzus és nyilvánosság kiszélesítéséhez, a második világháborút követően a történészek és a társadalomtudósok körében mégis egyre inkább az a felfogás nyert teret, amely a XX. század totalitárius eszméinek kutatása során a módszertani megközelítésbe nem feltétlenül vonta be mélyebben a vallás tematikáját, és inkább a politikai, a történeti, valamint a gazdasági vetületű kérdésekre koncentrált.

[155] i. m., 83. Voegelin hasonló nézetet képvisel akkor, amikor azt állítja, hogy a vallás gyökerei az ember teremtményi voltában és pszichéjében rejlenek. SEITSCHEK (2021) i. m., 58.
[156] NEDDENS i. m., 320.

Ez a szemléletmód azonban legkésőbb az 1970-es évektől kezdődően megváltozott, ugyanis a vizsgálódások kapcsán mind nyomatékosabban kirajzolódott az a felismerés, hogy a modern kor szélsőséges ideológiái a teljes ember involválására való törekvésük és kizárólagos jellegük tekintetében milyen mély analógiákat mutatnak a hagyományos vallások jegyeivel.[157] Ezt támasztotta alá az e totalitárius rendszerek vezetőit övező, szinte vallásos lelkesedés, a tömegek mély érzelmi bevonódása, valamint a monopolisztikus ideológia mentén történő hatásos mozgósítása, amely sajátos vonások ezen berendezkedések számára elsősorban a politikai legitimáció szempontjából voltak rendkívül hangsúlyosak.[158]

Abban pedig már napjaink teológiai és politikatudományi szakirodalma is egyetért, hogy a Szovjetunió összeomlása után, az 1990-es évektől kezdődően a politikai vallásokat fókuszukba helyező kutatások újabb impulzust nyertek.[159]

Napjainkra így egyre világosabban öltenek alakot azok a folyamatelemek, melyeknek eredményeképp ezekben az elnyomó berendezkedésekben a politika szférája olyan módon minősült át egyfajta szakralizált cselekvési térré, hogy aközben reprezentációs módok, ideológiai motívumok, szimbolikus jegyek egész skáláját használta fel a „posztkeresztyén" modernitás kontextusában szekulárisan újrafogalmazott hatalmi rendszerének működtetéséhez. Ezen eszközrendszer révén törekedett a vallással való funkcionális-szimbolikus ekvivalenciára, hogy önmagát emelve a lét értelmének végső céljává, a totalitás igényével fogja át az emberi létezés minden aspektusát.[160]

E ponton válik megragadhatóvá az egyik leglényegibb különbség, amely a politikai vallás és a politikai teológia fogalmait egymástól markánsan elhatárolja (a fő karakterisztikai eltéréseket az *1. számú táblázat* szemlélteti [34. o.]).

[157] MAIER, Hans: 'Political religion'. The potentials and limitations of a concept. In: MAIER – SCHÄFER szerk. (2007) i. m., 272.
[158] i. m., 280.
[159] GRAF i. m., 1470. Többek között olyan tekintélyes kutatók munkáinak köszönhetően, mint az e munkában is hivatkozott Hans Maier vagy Claus-Ekkehard Bärsch. NEDDENS i. m., 307-308.
[160] WINKLER, Heinrich August (2005): Németország története a modern korban. II. kötet. Osiris Kiadó, Budapest, 10. (Winkler leírása a németországi nemzetiszocializmusra vonatkozik ugyan, de nézetem szerint e jegyek a politikai vallások tekintetében általánosíthatóak.)

1. számú táblázat[161]

POLITIKAI VALLÁS	SZEMPONT	POLITIKAI TEOLÓGIA
Egy konkrét politikai ideológia abszolutizálása, a vallás státuszának és dimenzióinak politika általi betöltése	*Fókusz*	Strukturális-funkcionális analógiák, kölcsönhatások, transzlációk vizsgálata
A politikai cselekvést befolyásoló szekuláris ideológia, a praxisban megvalósuló politikai hitrendszer	*Jelleg*	Tudományos/analitikus/multidiszciplináris értelmezési keret
Új társadalmi rend létrehozása, immanens üdvösségajánlat	*Cél*	Politika és vallás közötti kapcsolati háló feltárása, elemzése, értelmezése
Szubsztitutív-instrumentális, eltörli vagy helyettesíti	*Viszonya a valláshoz*	Analitikus – horizontális, megtartja és elemzi
A politikai folyamatok és a társadalom közvetlen, totális befolyásolása	*Hatás*	Jelenségek elemzése, megértése, folyamatos reinterpretáció

A reszakralizált hatalmi térben teljes szuverenitással[162], mintegy *ecclesia militansként*[163] fellépő politikai vallások ugyanis a földi/fizikai valóság egy részét hittartalmakként abszolutizálják, és figyelmen kívül hagyva a racionalitást, nemcsak közösségteremtő, a politikai közösséget egységbe integráló, a tömegek pszichés szükségleteit politikailag instrumentalizáló erőként szolgálnak, hanem szakrális nyelvezettel és kultusszal hatják át az egyén egész létezését, kizárólagos igazságigénnyel lépnek fel, továbbá olyan üdvösségtant hirdetnek, amely az adott nép egész történelmét magában foglalja.[164]

Amíg tehát a politikai teológia a politika és a teológia közötti strukturális-funkcionális párhuzamok feltárására, a politikai hatalom és a vallási tekintély interakciójának elemzésére, a

[161] Hangsúlyozandó, hogy jelen dolgozat szemléletében a politikai teológia és a politikai vallás nem rivális, nem konkurens, nem egymással öncélúan szembeállított fogalmak, hanem az értekezés azon vizsgálóeszközei, olyan hermeneutikai lencsék, amelyek a diskurzusbeli tájékozódáson túl az elméleti reflexiót segítik. A táblázat célja tehát a diagnosztikai különbségtétel és a pontos fogalmi elkülönítés, nem pedig egyfajta kizárólagos, éles ellentéteken alapuló elhatárolás. A szövetség-eszme ugyanis kétélű fegyver: lehet építő, föderális szervezőelv, amely a *politikai teológia* (mint analógiákat vizsgáló és felmutató tudományos módszer) eszközeivel leírható, illetve lehet romboló is, mely a *politikai vallás* (mint történeti-szociológiai jelenség, patologikus politikai praxis) kategóriájával elemezhető. A különbségtétel elsősorban tehát a szövetség-gondolat pozitív (közösségépítő) és negatív (totalitárius) mintázatainak precíz megkülönböztetéséhez elengedhetetlen.

[162] i. m., 37.

[163] i. m., 9.

[164] BEHRENS, Mathias: 'Political religion' – a religion? Some remarks on the concept of religion. In: MAIER–SCHÄFER szerk. (2007) i. m., 231-232. Illetve: VONDUNG, Klaus: 'Religious faith' in National Socialism. In: MAIER – SCHÄFER szerk. (2007) i. m., 6., 17.

politikai és a teológiai diskurzusok közötti szimbiotikus kapcsolódások bemutatására, illetve a kölcsönhatások természetes dinamikájának megragadására törekszik, addig a politikai vallás esetében a vallás státuszának és dimenzióinak a politika általi betöltéséről van szó, amely esetben a lét esszenciája politikai meghatározottságúvá válik, az adott politikai vallás pedig maga lesz azzá a végső, egyetemes magyarázatokkal szolgáló fundamentummá, melynek legfőbb, *átlényegített* szakrális szubsztanciái sohasem a transzcendens, hanem minden esetben az immanens, véges valóság részét képezik.

Ebben a mozzanatban tapintható ki legérzékletesebben a *politikai misztika* jelensége, amely értelmezésemben az eredetüket tekintve a vallás monopóliuma alá tartozó fogalmak, elvek, szimbólumok, kultuszok, rituálék politikai motivációjú és természetű átlényegítését – másként fogalmazva: átkönyvelését, transzformációját, transzlációját, lefordítását – és ezzel együtt a transzcendens metafizika és az evilági politika közötti választóvonal utóbbi által történő feloldását (is) takarja.[165]

Ennek segítségével válik nyilvánvalóvá, hogy a politikai vallásként manifesztálódó totalitárius ideológiák emberképe, továbbá történelem- és társadalomtudata milyen konzekvensen és organikusan építkezik a vallás talaján. Ez a körülmény olyannyira meghatározó, hogy a vallási dimenziók nélkül e szélsőséges világnézetekben „nem lenne kapcsolat eredet és cél, identitás és szubsztancia, nép és birodalom, vezető és tömegek, valamint a társadalom minden egyes tagja között".[166]

E felismerés okán – illetve azért, mert sajátosságaikból fakadóan a politika és a vallás a történelem folyamán mindig ugyanazon a kölcsönösen ignorálhatatlan feszültségmezőn osztozott – nyer legitimitást az az állítás is, mely szerint a XX. századi Európában a hagyományos vallások helyére olyan szekuláris hiten alapuló politikák léptek, amelyek „a megváltáshoz vezető keresztény dráma mítoszát nem vetették el, hanem [azt] álcázott formában átvették"[167], s így, „mivel a monoteizmus mítoszait örökölték, a nagy modern politikai kísérletek vallási természetűek".[168]

Ezen elméleti keretrendszeren belül, a tárgykör egészének belső logikájából fakadóan, e ponton válik különösen jelentőssé, és kerül elkerülhetetlenül a vizsgálódás fókuszába a

[165] Ld. e dolgozat 71. számú hivatkozását.
[166] BÄRSCH, Claus-Ekkehard (2002): Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler. Fink Verlag, München, 339-340.
[167] GRAY, John: (2019): Az ateizmus hét formája. Osiris Kiadó, Budapest, 30.
[168] i. m., 79.

„minden »én« összekapcsoltsága a »mi« eredendő egységével”[169], vagyis a szimbolikus és gyakorlati relevanciával egyaránt bíró *közösség* fogalma, amely vallás és politika világainak egyik leglényegibb érintkezési pontjaként az identitás és az összetartozás alapvető forrását, a kollektív cselekvés és a társadalmi kohézió színterét, valamint a hagyományok, értékek és normák közvetítő közegét egyformán megjeleníti.

A közösség szubsztanciális, eleven, teremtő princípiuma tézisem – illetve az általam képviselt elméleti megközelítés – szerint történetileg és kulturálisan a *szövetség* eszméjében rejlik, amely állítás bizonyítására a következőkben teszek kísérletet.

[169] FRANK, Szemjon L. (2005): A társadalom szellemi alapjai. Bevezetés a társadalomfilozófiába. Kairosz Kiadó, Budapest, 166.

3. ÓKORI POLITIKAI TEOLÓGIÁK SZÖVETSÉG-ESZMÉJÉNEK KOMPARATÍV VIZSGÁLATA – A SZENTÍRÁS *BRĪT* ÉS *DIATHĒKĒ* FOGALMA

A *szövetség* kifejezés az emberi kultúrtörténet talán egyik legősibb, legmeghatározóbb, számos egyedi vegyértékkel rendelkező, alapvetően pozitív konnotációjú fogalma, amely a benne rejlő potenciál, szimbolika, valamint sajátos esszencia révén, univerzális relevanciával bíró eszmeként teljes gazdagságában bontakozik ki az emberi valóság olyan szféráiban, mint a vallás vagy a politika.

Állításom az, hogy utóbbiak közös koordináta-rendszerén belül a szövetség terminus lényegi tartalma voltaképp évezredek óta változatlan, amennyiben arra mint politikai és teológiai/vallási hatóerővel egyaránt rendelkező, identitás-, koherencia- és mítoszképző, érzelmi dinamikákat adott esetben cselekvő erővé transzformáló, szellemi és társadalmi közösséget egyformán teremteni képes eszmeiségre tekintünk.

A fogalom fejlődéstörténete emellett újfent meggyőző illusztrációját nyújtja a fogalmi analógiaképzés és transzformáció lehetőségét magában rejtő azon folyamatnak, melynek során egy vallási értelemben erős misztikus töltettel is bíró eszmetartalom – a szekularizáció nyugati kultúrkörben történt időbeli térnyerése nyomán – a politikai képzelet előtt egyre tágabb teret engedvén mind erőteljesebben jelenik meg a politikai cselekvés horizontján.

A szövetség egy rendkívüli tartalmi mélységeket és számos nyitott perspektívát egyaránt magában foglaló, a mindenkor vizsgált jelentéstartalma tekintetében erősen kontextusfüggő valóságot hordozó, komplex kifejezés.

A megannyi lehetséges értelmezési tartomány közül az alábbiakban előbb az Ószövetség *brīt*, illetve az Újszövetség *diathḗkē* fogalmának átfogóbb megvilágítására kerül sor.

Ezzel párhuzamosan a szövetség-fogalom – belső dinamikáját tekintve a Szentírás egészén átívelő – értelmezésének egy olyan lehetséges horizontját kísérlem meg felrajzolni, amely az ókori történeti Izrael politikai teológiájában betöltött szerepén túl komparatív kitekintéssel szolgál a korai teokratikus magaskultúrák analóg modelljeire vonatkozóan is.

Úgy vélem ugyanis, hogy gyökereit tekintve az ókori keleti kultúrákban lelhető fel a szövetség-eszmének az az ősi szellemi talapzata, amely az ókori Izraelben egyedülálló felfogásban adaptálódván sajátos, széles horizontot felölelő, teológiai, misztikus, politikai és jogi jelentést öltött magára. Ezen – időközben biblikussá váló – fundamentumra azután a reformátori kor teológiai látása szövetségteológiát épített, majd a következő évszázadok ugyanezt a gondolatot – azt immár szekularizálva – a modern politikai föderalizmus, illetve a társadalmi szerződéselméletek alapjává tették: ekképp minősülhet napjainkban a szövetség-

fogalom ténylegesen és újra a teológiai és a politikai gondolkodás egyik legszervesebb alkotóelemének.

3.1. Az ókori Kelet öröksége: az egyiptomi *ma'at* és a hettita *išhiul* kozmológiai-etikai alapelvei

Kiindulópontként érdemes azt a megállapítást rögzíteni, hogy az évezredek történelmi homályába vesző ókori Keletnek a „rend mozdulatlannak tűnő körkörössége talaján"[170] nyugvó *minden-egy* egységkultúrája az ontológiai koncepciók olyan mindent behálózó, természetes szövetét, valamint vallás és politika olyasfajta egység-valóságát jelentette, amely napjaink általános metafizikai elvei felől nézvést megfontolt, mély, valamint kellőképp átfogó értelmezési keretrendszert igényel.

Szigorúan történettudományi szempontból tekintve ugyanis ezen ősi kultúrfokon a lét egyet jelentett a szakrálissal[171], az archaikus ember számára ekképp ugyanúgy nem létezett a *világ* fogalma, miképp a természetes-természetfölötti ellentét sem; szellemi magatartásával pedig nem absztrahált, nem szakított és választott szét semmit, hanem az Egészet igyekezett elérni, s a meglévő egyensúlyt kívánta fenntartani.[172]

„Tehát a legkorábbi kultúra a kultusz volt", ahol „*minden* az ember és az Isten találkozásából származik"[173]. A világ maga volt „az istenség élő ruhája"[174], amelyben az egyes ember és a közösség számára a kultúra és a természet osztatlan organizmust alkotott, és mindkettőt egyetlen akarat irányította, egyetlen hatalom mozgatta.[175]

Az ókori Egyiptomban, ahol körülbelül a Kr. e. IV–III. évezred fordulóján, jelenlegi feltételezések szerint csupán egy-két évszázad leforgása alatt, előzetesen nem létező modellek, illetve hagyományok hiányában (más szemszögből tekintve: ezek ellenére) a történelem folyamán első ízben szerveződött meg az állam, illetve a királyság intézménye[176], már érzékletesen kitapinthatóak annak a később egy egész hagyománykomplexumot

[170] HIDAS Zoltán (2015): Mindenek identitásától az identitások mindenségéig. In: *2000* 27 (2015/8), 66.
[171] ELIADE, Mircea (2014): A szent és a profán. Helikon, Budapest, 152.
[172] VAN DER LEEUW, Gerardus (2001): A vallás fenomenológiája. Osiris Kiadó, Budapest, 457., 471-473.
[173] i. m., 298. (Kiemelés: Gy. I. H.)
[174] i. m., 322.
[175] i. m., 89.
[176] ASSMANN, Jan: Pharanoic Kingship and Its Biblical Deconstruction. In: MOIN, A. Azfar – STRATHERN, Alan szerk. (2022): Sacred Kingship in World History. Between Immanence and Transcendence. Columbia University Press, New York, 94.

egybefoglaló[177], az Ószövetség vallási nyelvezetének centrumát jelentő[178] teológiai kulcsfogalomnak a jellemző pillérei, amit ma a szövetség fogalmával azonosíthatunk.

A világ keletkezésére és fennállására vonatkozóan több mítoszkörből merítő szakrális óegyiptomi válasz két legfontosabb sarokkövének egyike – amellett, hogy a világ születése a teremtő isten műve, akinek tevékenysége az alaktalan őskezdettől potenciális teremtőereje révén átvezet a tényleges „istentörténelem" kezdetéig[179] – maga a királyság intézménye volt, élén az isteni megtestesülést, isteni asszociációkat, attribútumokat képviselő, ezáltal kivételes legitimitást élvező, kultikus-mitikus tradíciókon nyugvó, egyenesen isteni reprezentánsi státuszban lévő királyi (fáraói) ranggal, továbbá a hivatalos vallással egyenértékű királyideológiával.[180]

Utóbbi azért érdemes a vizsgálatra, mert a fáraókirályság eszméjének egésze együttesen egyetlen mozgatórugóra, egyetlen generáló indítékra volt visszavezethető, amely uralkodó teoretikus koncepcióvá terebélyesedve később dominálta a királyságot.

Ez nem volt más, mint a világban tapasztalható alapvető dualizmus leküzdése, kiegyensúlyozása a királyság jelentette erő által, amely létével egyedüli eszközként volt képes garantálni az ország egységének biztosítását.[181] Ezt jelentette a *ma'at*[182] (összetett jelentése: az egyetlen lehetséges igazságosság, igazság, anyagi és erkölcsi rend, egyensúly) megteremtése és fenntartása az *isfettel* (összetett jelentése: diszharmónia, törvénytelenség, gonoszság, hazugság, a rend hiánya) szemben.[183] A *ma'at* teremtett közösséget állam és társadalom között; ez volt az a kölcsönösségre építő, absztrakt „kvintesszenciális összekötő elv", amely ember- és istenvilágot, élőket, holtakat és szellemeket egyetlen *közösséggé* alakított.[184]

A *ma'at* az emberi és isteni létezésben mindenütt jelen lévő, mindent átható élő metafora, cselekvő kapcsolat, az életet stabilizáló elv; az a legmagasabb rendű paradigma, amely mind

[177] JEREMIAS, Jörg (2015): Theologie des Alten Testaments. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 196.
[178] SCHMID, Konrad (2019): A Historical Theology of the Hebrew Bible. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 352-353.
[179] KÁKOSY i. m., 368.
[180] LLOYD, Alan B. (2014): Ancient Egypt: State and Society. Oxford University Press, Oxford, 66.
[181] ASSMANN (2022) i. m., 95., illetve TÖRÖK László (2018): Ókori propaganda. Általános megfontolások és példák. In: *Ókor* 17 (2018/3), 10.
[182] Jan Assmann a *ma'at*-ról írt önálló monográfiájában ekképp fogalmaz: „A ma'at fogalmával egy meglehetősen korai kultúra olyan, az absztrakció legmagasabb szintjén álló fogalmat alkotott, amely összekapcsolja az emberi cselekvést és a kozmikus rendet, s ezáltal közös alapra helyezi a törvényt, az erkölcsöt, az államot, a kultúrát és a vallási világnézetet. Az egyiptomi gondolkodás központi fogalmaként gyakorlatilag lefordíthatatlan: az egyiptomi világnézettel együtt áll és bukik." ASSMANN, Jan (2020): Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. C. H. Beck, München, 17.
[183] ASSMANN, Jan: Theokratie im Alten Ägypten. In: TRAMPEDACH, Kai – PEČAR, Andreas szerk. (2013): Theokratie und theokratischer Diskurs. Die Rede von der Gottesherrschaft und ihre politisch-sozialen Auswirkungen im interkulturellen Vergleich (Colloquia historica et theologica 1). Mohr Siebeck, Tübingen, 35.
[184] ASSMANN (2022) i. m., 101-102.

a társadalom, mind az idő dimenziójában a koherencia elvét jelentette, s olyan vertikális-horizontális vektorú szolidaritást jelölt, amely láthatatlan kötelékként nemcsak az emberi közösségek megalkotásának alapját teremtette meg, hanem az egyes személynek is konstellatív felfogást kölcsönzött akkor, amikor kapcsolati etikája mentén összekötötte őt a társadalommal, illetve magával az állammal.

A *ma'at* az a politikai teológiai kulcsfogalom, az az egész létezést átfogó és meghatározó vallási, politikai, kulturális princípium[185], amely véleményem szerint szinonim hangsúlyait, karakterisztikájának egy-egy jegyét tekintve bizonyos motívumbeli hasonlóságot, illetve analógiát mutat az évezredekkel később állammá szerveződő ókori Izrael – és természetesen az Ószövetség – *brīt* (v. *berit,*)[186] fogalmával, pontosabban annak alapvetően az Isten-ember, illetve az ember-ember kapcsolatot a maga komplex gondolatiságával jelölni szándékozó eszmeiségével, amennyiben azt olyan vallási és politikai eszmekomplexumként azonosítjuk, amely

- összeköti a közösség tagjait egymással és az istenvilággal;
- a társadalmi koherencia alapját képezi;
- szabad akarat függvényében választható cselekvő kapcsolatot jelöl;
- a közösség és az egyén életét minden pillanatában meghatározza;
- ugyanakkor az életet mindenfajta destrukciótól, sőt, magától a haláltól is megóvó, stabilizáló gondolatiságot takar.[187]

[185] FARKAS Attila Márton (2003): Filozófia előtti filozófia. Szimbolikus gondolkodás az ókori Egyiptomban. Typotex Kiadó, Budapest, 129-130.

[186] A héber (berit) szó hagyományos magyar nyelvű megfelelője: „szövetség". Ld. berit (szócikk); in: DR. ÁRUS Lajos (1996): Ószövetségi héber-magyar szómagyarázat. Első rész. Mózes öt könyve. Iránytű Kiadó, Budapest-Gödöllő, 44. Illetve: RUZSICZKY Éva: szövetség (szócikk); in: DIÓS István – VICZIÁN János szerk. (2008): Magyar Katolikus Lexikon. Szent István Társulat, Budapest, XIII. kötet, 478.
A szó a dolgozatban következetesen nikkuddal ellátva szerepel; azon esetekben, amikor az idézett forrásban vagy szövegben a szó pontozás nélkül (ב) jelenik meg, azt külön jelzem – Gy. I. H.

[187] Anélkül, hogy az óegyiptomi lélektan bonyolult részletei az alábbiakban aprólékos kifejtésre kerülnének, arról érdemes rövid említést tenni, hogy az ókori egyiptomiak két különböző lelket tulajdonítottak az embernek: hitvilágukban a *ba*, mint az isteni lényeget hordozó és kifejező 'testi lélek', valamint a *ka*, mint az életerőt és regenerációs képességet koncentráló 'társadalmi lélek' – amely által az egyén integrálódik a közösségbe – párhuzamosan létezett egymás mellett. A *ka*-t a hieroglifák kinyújtott karral ábrázolják, amely azt szimbolizálja, ahogyan *Atum*, a teremtő isten átöleli a belőle származó ikerpár két tagját (*Su* és *Tefnut*): az egyiptomi mitológia szerint ebben a *ka*-t szimbolizáló, a halál küszöbén is átívelő, közvetítő ölelésben *szövetség jön létre* e világ és túlvilág, emberek és istenek, szellemek és holtak között, amely szövetség az egyiptomi társadalom alapját képezi. ASSMANN, Jan: Ma'at - Gemeinschaftskunst im alten Ägypten. In: ASSMANN, Jan – SCHMIDT-GLINTZER, Helwig – KRIPPENDORFF, Ekkehard szerk. (2006): Ma'at – Konfuzius – Goethe. Drei Lehren für das richtige Leben, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 23-26.

Bár, mint az az alábbiakban részletesebb bemutatásra kerül, a héber *brīt* szó etimológiája önmagában tisztázatlan, amelyet mindmáig intenzív viták öveznek[188], illetve további, állandó bizonytalanság forrását képezi az, hogy a kifejezés egy adott igehelyre vonatkozó, precíz (legalábbis precizitásra törekvő) jelentésbeli meghatározását a szöveganalitikai kutatások fényében nem lehet függetleníteni a szövegkritikai dimenziótól, illetve ennek mentén a feltételezett keletkezés körülményeinek politikatörténeti kontextusától sem, az általános tudományos megközelítés szerint a *brīt* az akkád *birītu* (kötelék, kötöttség, „bilincs") szóval mutat szoros kapcsolatot, ami az ugyancsak akkád *riksu*, illetve a hettita *išḫiul* terminussal egyetemben *szerződést* jelent[189] – habár újabb kutatások az utóbbi két szó azonos értelmű jelentését részben árnyalni látszanak.[190] Az, hogy a vonatkozó szakirodalom a héber *brīt* terminus egyik lehetséges etimológiai gyökereként az *išḫiul* kifejezést jelöli meg[191] – mint olyan közel-keleti párhuzamot, amely a hettita nagykirályok hűbéri szerződéseit jelölő fogalomként fogódzót kínálhat az ószövetségi *brīt*-formula értelmezéséhez[192] –, továbbá, hogy az ókori Közel-Kelet szerződésekre utaló terminológiájának jelentésköre általánosan hasonló a hettita *išḫiulához*[193], két szempontból bír érdemi jelentőséggel.

Egyrészt azért, mert a biblikus szövetségi formula, illetve az ószövetségi szövetségteológia nyelvezetének eredete az ókori Közel-Keleten jellemző szerződésrendszerre mutat vissza, amely, mint arra Jörg Jeremias utal, „intenzíven meghatározta nemcsak a DtrG-t, és a P-t,

---

[188] STOLZ, Fritz: Bund /Religionsgeschichtlich/ (szócikk); in: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard szerk. (1998): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Mohr-Siebeck, Tübingen, Band 1., 1862.

[189] WEINFELD, Moshe: ב (szócikk); in: BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer szerk. (1973): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. W. Kohlhammer, Stuttgart, Band 1., 783. Megjegyzés: a forrásban a ב szó nikkud (magánhangzójelölés) nélkül szerepel.

[190] Egyes megközelítések szerint a hettiták az *išḫiul* kifejezést az akkád *riksu*-tól eltérő módon használták, amely főnév előbbi esetben mindig magát a jogi dokumentumot jelölte, melyet ma „utasítás"-ként, vagy „szerződés"-ként fordíthatunk. Lényeges az, hogy az *išḫiul* főnév felülről lefelé irányuló kötelezettséget jelent, így akár az istenek és az emberek, de akár egy király és az alattvalói közötti kapcsolatot is jelölheti. Ezen túl, szintén egyaránt vonatkozhat egyrészt a királyság és az „isteni" közötti, másrészt a király, illetve saját királyságának társadalmi-politikai struktúrája közötti „jogi" kapcsolatra. YAMAMOTO, Hajime (2016): The Hittite Noun *išḫiul-*: Law of Gods, Instruction and Treaty. In: *Orient* 51 (2016), 143-145. A mű digitális elérhetősége: https://www.jstage.jst.go.jp/article/orient/51/0/51_143/_pdf. Utolsó letöltés: 2024. április 11.

[191] WEINFELD (1973) i. m., 783., ill. WEINFELD, Moshe: Covenant (szócikk); in: SKOLNIK, Fred (2007): Encyclopedia Judaica. Vol 05., Thomson Gale, Farmington Hills, 249.

[192] RUZSICZKY i. m., 478.

[193] „Die Idee der Bindung scheint auch in der Vertragsterminologie des Alten Orients durch; so heißt akkadisch riksu »Band, Bund, Bündel, Knoten, Abmachung, Vertrag, Satzung« (…), ein Bedeutungsumfang, der vergleichbar mit dem hethitischen išḫiul ist." RÜTERSWÖRDEN, Udo: Bund (szócikk). In: Wibilex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. A mű digitális elérhetősége: https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15777/. Utolsó letöltés: 2024. április 13.
A *szerződés* kifejezés természetesen az egyiptomi államban is használatos volt, ahol a *bí-ra-tá* terminus minden bizonnyal ázsiai jövevényszó volt. HELCK, Wolfgang (1962): Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 558. (Ld. 66. sorszámú hieroglifa.)

hanem az egész későbbi Ószövetséget".[194] S bár a *brīt* kifejezés felfogásomban messze túlmutat a tisztán jogi-politikai kontextuson, az mégis megállapítható, hogy a *brīt* talán legfontosabb biblikus kontextusa gyökereit tekintve a jog területén található, és ebben a vonatkozásban megegyezik a hettita politikai szerződések eredetével.[195] Ráadásul az újabb régészeti ásatások eredményei (ld. Tell Ta'yinat) azokat a feltételezéseket is alátámaszthatják, amelyek a sokszor hivatkozott újasszír *adê*-okmányokban – vagyis azon jogi/politikai hűség-, illetve vazallusi szerződésekben, melyeknek a bevett értelmezés szerint világos adaptációja a Deuteronomium könyve[196] – pontosan a hettita *išḫiul*-típusú szövegek kései továbbfejlesztését látják.[197] A jelentőség másik, kissé bővebb kifejtésre érdemes oldala pedig éppen az *išḫiul* kifejezés tartalmi aspektusában rejlik, amely egyértelműen túlmutat csupán azon tézis bizonyításán, hogy az ókori Közel-Kelet egy olyan közös örökségként létező tudással rendelkezett, ami a politikai-jogi szerződések számos közös, avagy nagyon hasonló komponense miatt erős bizonyossággal feltételezhető.[198]

Arról a *közösség- és társadalomteremtő kapcsolati valóságról* van szó, amelyet a Hettita Újbirodalom korát közvetlenül megelőző Kr. e. XIV. században a két hettita király, az I.

---

[194] JEREMIAS i. m., 204.

[195] TAGGAR-COHEN, Ada: The Hebrew Biblical Bérit in Light of Ancient Near Eastern Covenants and Treaties. In: *Canon & Culture: A Journal of Biblical Interpretation in Context* 14 (2020/2), 18.

[196] WEINFELD, Moshe (1992): Deuteronomy and the Deuteronomic School. Eisenbrauns, Winona Lake, 59-178.; SCHMID i. m., 355.; ASSMANN (2008) i. m., 64.; KARASSZON István (2021): Az Ószövetség teológiai üzenete. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 173.; KARASSZON István (2020): Az ószövetségi teológia történetéhez. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 95.

[197] TAGGAR-COHEN i. m., 40. Mindehhez Taggar-Cohen hozzáfűzi azt, hogy az újasszír *adê* ugyanakkor nem az a típusú szöveg, mint a hettita *išḫiul*, amely – mint alább kiderül – az egyén és a közösség közötti szabályokat és törvényeket állapítja meg (ld. a 71. számú hivatkozást Taggar-Cohen tanulmányában: TAGGAR-COHEN i. m., 40.). Hivatkozik továbbá Joshua Berman kutatásaira, aki mindehhez hasonlóan azt hangsúlyozza, hogy a hettita szerződések számos olyan eleme, amely a biblikus szövegekben megtalálható, nem rendelkezik ezek megfelelőivel az *adê*-dokumentumokban. BERMAN, Joshua (2011): CTH 133 and the Hittite Provenance of Deuteronomy 13. In: *Journal of Biblical Literature* 130 (2011/1), 25-44.

[198] TAGGAR-COHEN i. m., 19. Mindazonáltal pontosan e közös tudásbeli örökség kapcsán nyer megerősítést az az elmélet, mely szerint, miként a hettita jogrendszer, úgy a *politikai szövetség/szerződés terminológiájának forrása* is a Kr. e. II. évezred Mezopotámiájában keresendő. i. m., 11.

A mezopotámiai eredet jellemző jegyeként a hettita királyideológia számos vonatkozásban a korábbi sumer politikai ideológia motívumait mutatja; hogy a befolyás mértéke milyen nagymértékű volt például a hatalompolitika tekintetében, annak alátámasztását nyújtja az a hettita gyakorlat, melynek során a hettita uralkodók kifejezetten használták a régi akkád uralkodók, mások mellett I. Šarru-kīnu (Kr. e. 2334–2279 k.) vagy unokája, Narām-Sîn (Kr. e. 2254–2218 k.) politikai eszményképeit, mint pozitív vagy negatív példaképeket, akiknek tettet követni, vagy éppen kerülni kellett. BECKMAN, Gary: "My Sun-God". Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites. In: PANAINO, Antonio – PETTINATO, Giovanni szerk. (2002): Ideologies as Intercultural Phenomena. Università di Bologna & Isiao, Milano, 42-43.

A hettita és az akkád párhuzamok ugyanakkor a királyideológián túlmenően a vallási-kultikus élet olyan izgalmas és jellegzetes területein is megjelentek, mint például az eskü- és átokszövegek terminológiája, ahol a hettita rituálék szövege szintén bizonyos szintű megfelelést mutat az akkád kifejezésekhez képest. KITZ, Anne Marie: An Oath, Its Curse and Anointing Ritual. In: *Journal of the American Oriental Society* 124 (2004/2), 315-317. Végül, az a tény sem hagyható figyelmen kívül, hogy jelen ismereteink szerint a legkorábbi nemzetközi szerződés megkötésének (Kr. e. 2600–2500 k.) történelmi példájához két kicsiny sumer teokratikus városállam, Umma és Lagaš határvillongása vezetett. SULYOK Gábor (2013): Lagaš és Umma területi vitája. In: *Jogtörténeti Szemle* 27 (2013/1), 21.

Tudḫaliya (Kr. e. 1400–1380), valamint fia, I. Arnuwanda (Kr. e. 1380–1365) neve által fémjelzett, jellemzően központi rendelkezéseken, írásba foglalt eskükön, illetve szerződéseken alapuló, lojalitást biztosító rendszer, az ún. *išḫiul*-rendszer kiépítése jelentett.[199] Maga az *išḫiul* kifejezés a legszorosabb értelmezés szerint „kötelék", „kötöttség", „kötés" jelentéstartalmat hordoz[200]; viszont egy kissé tágabb értelmezés szerint az *išḫiul* és a *lingai* /„eskü"/-típusú, egymással összetartozó, politikai és adminisztratív jelleget öltő szövegek valójában összességükben fogták át a katonai, a templomi-kultikus, a jogi, a palotával kapcsolatos, a városok adminisztrációját érintő, valamint a trónöröklési rendet leíró dokumentumokat, utasításokat, előírásokat. Azaz, túlzás nélkül állítható, hogy ezek a szabályozó jellegű *išḫiul*-szövegek a politikai-vallási állam- és társadalomszervezés legfontosabb, legcentrálisabb szegmenseit ölelték fel, átszőve az állami élet egészét.[201]

Ezen túl, külön figyelemre méltó az, hogy az *išḫiul* eredetileg az az *išhai*/*išhiya* igéből származó elvont főnév volt, amely rendelkezik a "terhet róni valakire" átvitt értelemmel[202], s ezt az originális jelentéstartalmat mindvégig magában hordozva alapvetően egy felülről lefelé irányuló/ható folyamatban megnyilvánuló kötelezettséget jelentett, amelyet a terheket előíró felettes egy alsórendű személyre ró ki, s az alárendelt személy saját akaratából jellemzően nem szabadulhat e szoros és erőteljes kötelék alól.

Az *išḫiul* ennek mentén egy olyan szakrális-kultikus értelmezéssel is bír, amely a fentieken túlmutatva, az egyiptomi *ma'at* eszmeiségével némi párhuzamot mutató módon az „istenek rendje", az „istenek törvénye" jelentésű kategóriát jelöl.

Sőt, az eredeti főnév egyes használatai azt mutatják, hogy ebben a misztikus, tehát az istenek és az emberek, illetve az istenek és a király között fennálló kapcsolatban rejlett a kifejezés elsődleges jelentése; azaz, lényegében az *išḫiul* jelölte az isteni törvényeknek a királyi közvetítőn keresztül az embervilágban történő érvényre juttatását, illetve általában véve az istenek tiszteletének – az istenek által – az emberekre szabott szabályozását.[203]

---

[199] STIPICH Béla Tamás (2021): A hatalomgyakorlás lehetőségei és korlátai a Hettita Birodalomban. Pécsi Tudományegyetem, Ókortörténeti Tanszék – L'Harmattan, Pécs-Budapest, 115.

[200] i. m., 123.

[201] i. m., 125.

[202] YAMAMOTO, Hajime (2015): Communication between the Gods and the Hittite King. The 8th CISMOR Conference on Jewish Studies. CISMOR (Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions), Doshisha University, Kyoto, 78. A forrás digitális elérhetősége (i. m., 78-85.): http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/2/2018/05/Communication-between-the-Gods-and-the-Hittite-King.pdf; illetve: http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/2/2015/03/cismor8.pdf. Utolsó letöltés: 2024. április 13.

[203] i. m., 78.

Szemléletes példáját nyújtja ennek III. Ḫattušili király (Kr. e. 1275–1245) Puduḫepa nevű feleségének egyik fennmaradt imája, amelynek egyik mondata a következőképp hangzik: „nu-un-na-aš-kán šu-me-el ŠA

Az értelmezés további mélységeitől e ponton eltekintve, összességében úgy vélem, hogy az *išḫiul* a hettita teokratikus berendezkedés egy legalább annyira eszmei-kultikus, mint amennyire fogalmi-gyakorlati, széles jelentéskörben használt építőköve volt.

Ennek megfelelően jelentéstartalmát hiba és túlzott szimplifikáció volna kizárólag a (vazallus)szerződéseket jelölő „kötelezettség", vagy „szerződés" jelentésdimenzióra redukálni, hiszen a kifejezés egy olyan hierarchikus kapcsolatszövet komplex alapját képezte, amely az istenvilágot a királyokon, mint reprezentánsokon keresztül az embervilággal összekötve, ezeket együttesen hálózta be.

Az *išḫiul* az egyiptomi *ma'at* fogalmához hasonlóképp mélyen belegyökerezett abba a hitvilágba és világértelmezésbe, melynek organikus talaján a hettiták az isteni szféra és az embervilág dimenziója közötti „köteléket" igyekeztek magyarázni, s ezt a legtermészetesebb módon saját maguk számára az *išḫiul* legkülönbözőbb – vallási, politikai, jogi, közigazgatási – funkcióival a királyság mindennapos működésébe is becsatornázták.

3.2. Az Ószövetség *brīt* fogalma

A héber *brīt* az emberi élet lényegét, célját, vagyis az Isten(ség/ek) és az egyén/közösség létének, illetve egymáshoz való viszonyulásainak egész *minőségét* fundamentálisan más keretek közé helyező dimenzióját tekintve a fenti fogalmakhoz viszonyítván igen hasonló eszmetartalmat hordoz. Mégis valami egészen más.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy a *brīt* az egyiptomi *ma'at*-tal ellentétben nem „élő metafora", s a hettita *išḫiullal* szemben nem olyasfajta „szövet", amely egyes-egyedül a megkerülhetetlen királyi reprezentáción keresztül rendezi hierarchiába az istenek és emberek komplex kapcsolatát. A *brīt* sokkal inkább annak az új vallásnak, egyszersmind annak az új

---

DINGIRMEŠ iš-ḫi-ú-ul [ha-az-z]i-wi QA-TAM-MA kat-ta a-úum-me-ni"; azaz: „És mi is ugyanúgy betartjuk a ti, az istenek törvényét és szertartását." (Az angol nyelvű forrás alapján fordította: Gy. I. H.)

Ld. CTH (Catalogue of Hittite Texts) 384 sz. felirat; az eredeti hettita forrás digitális elérhetősége a Hethitologie-Portal Mainz (HPM) hettita szövegkatalógusában (KUB 21.27, Frg. 1 Vs. II 3-4): https://smaw.de.dariah.eu/TLHdig/tlh_idx2.php?t=CTH%20384. Utolsó letöltés: 2025. május 05. (A forrás angol nyelvű fordítása: i. m., 78.)

Egy másik fellelt feliratban a király, akinek a nevére sajnos a töredékes állapot miatt nem derül fény, úgy szólítja meg a napistent, mint a törvény és a szokások megalapítóját:

„[dUTU- e šar-ku LUGAL-u-e] ┌DUMU dNIN.GAL┐ [iš-ḫ]i- ┌ú-ul┐ š[a-ak-l]a-in / [zi-ik- pát dUTU-uš ḫa-an-t]e-eš-ki-ši na-aš-ta KUR- ┌ya┐ iš-tar-na / [zi-ik-pát aš-ša-nu]-wa-anza dUTU-uš <ḫa-an-da-an-za>(?) DINGIR-uš zi-ik"; azaz: „Ó, napisten, hatalmas király, Nikkal fia, egyedül te, ó napisten, hozod létre a törvényt (és) a szokásokat, és az országban egyedül téged imádnak széles körben, te vagy az igaz isten, ó, napisten!" (Az angol nyelvű forrás alapján fordította: Gy. I. H.) Ld. CTH 374 sz. felirat; az eredeti hettita forrás digitális elérhetősége a Hethitologie-Portal Mainz (HPM) hettita szövegkatalógusában (KUB 31.130, Vs. 1'-3'): https://smaw.de.dariah.eu/TLHdig/tlh_idx2.php?t=CTH%20374.
Utolsó letöltés: 2024. április 13. (A forrás angol nyelvű fordítása: i. m., 79.)

államformának képezi kiindulópontját[204], amely a „jelenléti teokrácia" síkján az egyedüli Istenre átruházva veti le magáról a földi uralkodó törvényhozói és reprezentánsi funkcióját, s a politikum mellett önálló rendet képezve szakítja szét vallás és politika a korai magaskultúrákra a fent bemutatott módokon jellemző, organikus, koherens egységét.

Az a kettős királyi reprezentációs elv, amely a fent tárgyalt birodalmakban akként nyilvánult meg, hogy az uralkodó egyrészt az istenek közvetítőjeként az égi szféra akaratát jelenítette meg az embervilágban, másrészt pedig az emberi kívánságok tolmácsolója volt az isteni dimenzió felé, az ókori Izraelben gyökeres újradefiniálásra került. Méghozzá oly módon, hogy az előbbi pozíciót immár a király helyett közvetlenül Isten töltötte be, utóbbi státuszban pedig a földi király helyére maga a nép került, amely ezzel egyidejűleg épp olyan kiválasztottá[205] vált, mint amilyen módon korábban a király volt az. E ponton beszél Jan Assmann „a kapcsolatok »átkönyvelésének« döntő lépéséről, amely fogalmi átvitelek sokaságát vonta maga után"[206] – közöttük a *brīt* fogalmi elmozdulását is, amelynek Assmann alapvetően nagyon erős politikai élt tulajdonítva egyszerre definiál szövetségként, illetve szerződésként.[207]

Ő ebben az eszmeiségben látja megvalósulni Isten – nép – egyén viszonyrendszerének azt az új modelljét, melynek teljes kibontakozása a *szövetség politikai modelljeként*, a JHWH-hit régi hagyományainak egységesüléseként, egyúttal „az ószövetségi hit központi tartalmának szisztematikus formában történő rögzítéseként"[208] „a felszabadulás és a szabadság történetének bölcsőjében"[209], azaz a Deuteronomiumban történik meg.

A hettita vagy az egykor grandiózus tradícióival múlhatatlannak tetsző egyiptomi vallás ugyan már rég letűnt a történelem színpadáról, mégis roppant célszerű és szerfelett izgalmas megvizsgálni azt, hogy történetileg hogyan ment végbe az ókori Keleten oly erős misztikus-kultikus talapzaton nyugvó királyeszme „izraeli demokratizálása, ami az állam és a vallás szétválasztását is magával hozta"[210]. Ebben a folyamatban ugyanis döntő szerepet játszott az Isten és ember, Isten és nép, ember és ember közötti kapcsolatok átstrukturálásához hozzájáruló szövetség-gondolaton nyugvó, forradalmi, többé már sem az államiságtól, sem a

[204] „This story is not only about the foundation of a new form of religion but also of a new form of polity built on a treaty or covenant between God and the children of Israel." ASSMANN (2022) i. m., 103.
[205] RENDTORFF, Rolf (1995): Die „Bundesformel". Eine exegetisch-theologische Untersuchung. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 64-71.
[206] ASSMANN (2008) i. m., 64.
[207] u. o.
[208] JEREMIAS i. m., 196.
[209] OTTO, Eckart: A királyok júdai legitimációja ókori közel-keleti kontextusukban. (Fordította: Szabó Miklós Xavér). In: *Studia Biblica Athanasiana* 20 (2019), 112. Eredeti megjelenés: OTTO, Eckart: The Judean Legitimation of Royal Rulers in its Ancient Near Eastern Contexts. In: DIRK, J. Human – CAS, J. A. Vos szerk. (2004): Psalms and Liturgy, T&T Clark, London – New York, 131–139.
[210] i. m., 112.

király személyétől, sem magától a királyság intézményétől nem függő vallásfelfogás, amely ezek után bárhol megvalósulhatott, ahol a szövetség törvényét követő zsidók éltek.[211]

Az Izrael számára „alapvető, az egész életet meghatározó"[212] szövetségkötés talán csak a kivonulás grandiozitásához viszonyítható, ámbár esszenciájában azon is túlmutató paradigmatikus metanarratívája által vált ugyanis a zsidóság szoros értelemben azzá a néppé, mely azt követően, ahogyan Michael Walzer fogalmaz, politikai és erkölcsi történelmet lesz képes fenntartani.[213]

Mint annak rövid kifejtése a fentiekben már megtörtént, a héber *brīt* a tudomány ma ismert eredményei alapján[214] jórészt tisztázatlan eredetű és képlékeny jelentésű kifejezést takar, melynek eredeti, valós funkcióját leginkább az adott szemantikai mező és a vonatkozó kontextus alapján volna lehetséges megérteni.[215]

Mindehhez az a tény is hozzájárul, hogy a korabeli Izrael vallás- és kultusztörténetének közvetlen rendelkezésre álló forrásai kizárólag az Ószövetség könyveire redukálódnak, a legősibb nomád-félnomád törzsek történetének legkorábbi szakasza pedig forráshiány miatt tudományosan nem rekonstruálható.[216]

Több ezer év távlatából a fogalom (és eszmeiség) körüli dilemmák valamifajta világos feloldása tehát lehetetlennek tűnik; napjainkban a kutatói megismerést és tisztánlátást ráadásul az a tény sem segíti elő, hogy a *brīt* különböző – spekulatív – jelentéstartalmai köré iskolák szerveződtek, olyan koncepcióbeli megfogalmazásokkal, amelyek már pusztán egymással teljesen ellentétes előjelű teoretikus kiindulópontjaik okán is kizárják egymást.[217]

A vita valamifajta tisztázása, tudniillik a szövetség kifejezés, illetve a szövetségi formula egyes biblikus szövegrétegekben (J, E, D, P) fellelhető specifikumainak komparatív analízise,

---

[211] „A Szinaji Szövetség nélkül a kivonulásnak kevés jelentősége lett volna; Izráel története, mint más rokon sémi törzseké, eltűnt volna a puszta homokjában. A Szinaji Szövetséggel az örök élet magvát ültették el Izráel lelkében; és Izráel története folytatódik örök időkig." HERTZ, Joseph Herman (1996): Zsidó Biblia. Mózes öt könyve és a haftárák. II. Exodus/Smot. Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest, 237.

[212] CSERHÁTI Sándor (2012): Az Újszövetség teológiája. Luther Kiadó, Budapest, 143.

[213] WALZER i. m., 76.; KNIGHT i. m., 139.

[214] A fogalom és maga a szövetségi terminológia kutatása ugyan napjainkban már szilárd helyet követel magának a teológiatudományban, azonban a tudományos érdeklődés horizontján alapvetően csupán mintegy száz esztendeje jelent meg Walter Eichrodt többkötetes alapműve (Theologie des Alten Testaments. Band I-II., J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1933–1935) kapcsán, melynek a szövetségi gondolat szolgált kiindulópontjául. Az ezt követő évtizedekben azután olyan rendkívül tekintélyes tudósok figyelmét is vonzották a *brīt* tárgykörét érintő kérdések, mint Martin Noth, Gerhard von Rad, George E. Mendenhall, Moshe Weinfeld, Dennis J. McCarthy, Lothar Perlitt, vagy Eckart Otto. Ld. SCHMID i. m., 353.; TAGGAR-COHEN i. m., 8., 13-14.; RÜTERSWÖRDEN i. m.

[215] PERLITT, Lothar: Covenant /Old Testament/ (szócikk); in: FAHLBUSCH, Erwin szerk. (1999): The Encyclopedia of Christianity. Eerdmans-Brill, Grand Rapids, Michigan, Vol. 1., 710.

[216] VON RAD, Gerhard (2007): Az Ószövetség teológiája. I. kötet, Osiris Könyvkiadó, Budapest, 13., 17.

[217] E helyen elegendő csupán a „szövetség" versus „szerződés" jelentéstartalom körüli vitákra, illetve az alapvetően eltérő terminológiai használatra utalni. TUCKER, Gene M.: Covenant Forms and Contract Forms. In: *Vetus Testamentum* 15 (1965/4), 487.

illetőleg ezek keletkezéstörténeti körülményeinek, szövegkritikai dimenzióinak ugyancsak bonyolult, a kutatók által szintén a legkülönbözőbb megítélés alá eső módjainak megvilágítása nem e dolgozat tárgya. A cél e ponton sokkal inkább arra irányul, hogy miben ragadható meg az a szellemi többlet, amivel ez a teológiai és politikai jelentőséggel egyaránt inherens módon bíró fogalom az ókori Izraelben és az Ószövetségben rendelkezik, és hogyan festhető fel az a megértési horizont, amelynek segítségével e teológiai-politikai potenciál a későbbi történelem szerves formálójaként számunkra értelmezhető körvonalúvá válik.

Mindezzel kapcsolatban tézisem legfontosabb tételei, illetve az ezek alátámasztását szolgáló főbb megállapítások a következők:

a) Tétel: *a szövetség-eszme egész Szentíráson átívelő jelentésének, tartalmának, üzenetének lehetséges megragadására, vagy legalábbis annak bármifajta felfejtésére irányuló kísérlet nem tekinthet el az Ószövetség esetében a brīt, az Újszövetség tekintetében pedig a diathḗkē kifejezés teológiai jelentőségétől, s nem mellőzheti e fogalmak teológiai töltetét.*

Megállapítás: a tárgyalt kérdéskör egészét érintő koncepcióm egyik sarkalatos pontja az, hogy a Szentírás lapjain kibontakozó isteni (ön)kijelentésben az ember számára kivételes lehetőség nyílik az Isten emberrel kapcsolatos szándéka, célja, terve felőli tudakozódásra, vagyis arra, hogy az ember lépésről lépésre mind Istent, mind önmagát megismerhesse. A teremtés, az ígéret, a szövetségkötés és az üdvözítő terv fázisaira épülő isteni Ige ezt a megértést igyekszik szolgálni, s a teológiai üzenet megértésére való törekvés ezért semmilyen, a Szentírást övező kutatás esetén nem nélkülözhető, hiszen az minden lehetséges tudományos-elméleti nézetkülönbséget felülíróan a Biblia egészét áthatja.
A szövetség-gondolat pedig e teológiai üzenet értelmezési horizontjának egyik legfontosabb komponenseként természetes egységességet, koherenciát, integritást kínál a legősibb szövegektől kezdődően a legkésőbb keletkezőkig, a teljes Szentírás tekintetében.

b) Tétel: *a szövetség-gondolat gyökere a zsidóság esetében minden valószínűség szerint az ősi törzsi társadalom kapcsolati mintáira és „intézményeire" vezethető vissza.*

Megállapítás*:* Karasszon István egyik művében akképp fogalmaz, hogy „minden jó és rossz a 20. századi kutatásban J. Wellhausenre megy vissza – így van ez a szövetség gondolatának

kiértékelésénél is".[218] Nos, habár a Julius Wellhausen (1844–1918) nevéhez fűződő *új forráselmélet* egyes aspektusait már az 1950-es–1960-as években született munkák némelyike erősen megkérdőjelezte, a koncepció egésze az 1970-es évekig mégis uralkodónak számított a Pentateuchos-kutatásban. A kérdéses wellhauseni nézetek egyike éppen a szövetség eszméjének az ókori Izrael vallásos fejlődésében történő megjelenése volt, amit a német teológus viszonylag késői időszakra, a Kr. e. VIII. századra datált (miközben a *brīt* fogalmát a kölcsönösség aspektusai nélkül értelmezte).[219]

Létezik azonban természetesen olyan kutatói irányzat, amelynek tudományos álláspontja más alapokon nyugszik, mint Wellhausené, vagy azon tudósoké, akik a kérdés tekintetében az ő nyomvonalán járnak.[220] Ezen megközelítés képviselői közé tartozik mások mellett John Arthur Thompson, aki munkáiban kétségbe vonta a fenti nézőpontot, és biblikus régészként azt állította, hogy a Közel-Keleten már a Kr. e. II. évezred elejének időszakában fellelhetőek olyan kapcsolati leírások, amelyek az ember és az általa tisztelt istenség közötti viszonyt illusztrálták. Sőt, amint arra Thompson rámutat, az is gyakori jelenség volt, hogy hiedelmeiben egy törzsi vezető, vagy netán egy egész nemzetség a különböző istenségekkel személyes kapcsolatban állt. Ez a kötelék olyannyira bensőséges volt, hogy az emberek szövetségkötéskor az istenség(ek) nevére hivatkozva tettek esküt, akiknek nevei ráadásul szoros kapcsolatot mutattak a nemzetségek neveivel. Ez jelezte azt, hogy egy adott védelmező isten akár a törzs apja, testvére vagy rokona is lehet, akitől aztán mindezek fényében – mintegy a kölcsönösség jegyében – a törzs az otthon, az utódok, és a föld biztosítását várta el. Mindezek okán Thompson feltételezhetőnek vélte, hogy az isten(ség) és az ember személyes, bizalmas kapcsolatának ez az érzése már a történelem színén legkorábban felbukkanó zsidó népcsoportok köreiben is érvényesült, amelyek vándorlásaik során egyrészt bizonyára kénytelenek voltak helyi szerződéseket kötni; másrészt pedig kizárható az, hogy e zsidó

[218] KARASSZON (2020) i. m., 87.

[219] „A Berith elnevezés azonban nem fordul elő a régi prófétáknál (...) Az ősi hébereknek nem volt más koncepciójuk a törvényről, sem más elnevezésük, mint a szerződés. (...) Az ünnepélyes és nagy horderejű cselekedetet követően, amellyel Jósiás bevezette ezt a törvényt, úgy tűnik, hogy a Jehova és Izrael közötti szövetségkötés fogalma központi helyet foglalt el a vallási gondolkodásban (...) Ahogyan korábban az asszíriai, úgy a babiloni száműzetés is kétségtelenül hozzájárult ahhoz, hogy a zsidó gondolkodás megismerkedjen azzal a felfogással, amely szerint a szövetség feltételektől függ, és akár fel is bontható." WELLHAUSEN, Julius (1885): Prolegomena to the History of Israel. Adam and Charles Black, Edinburgh, 418-419.

[220] Egyes kutatók értékelésében egészen nyilvánvaló az, hogy a *brīt* a preexilikus időkben nem, csak kifejezetten a száműzetés időszaka után tett szert igen erős teológiai jelentőségre, így nézőpontjuk alapján nincs megbízható bizonyíték egy *brīt*-középpontú ószövetségi szövetségteológia Kr. e. VII. századnál korábbi létezésére. Ld. PERLITT, Lothar (1969): Bundestheologie im Alten Testament. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament; Band 36.) Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn. Sőt, némelyek állítása szerint a *brīt* kifejezés teológiai értelemben egyáltalán nem hordozza a „szövetség" jelentéstartalmat az Ószövetségben [ld. KUTSCH, Ernst (1973): Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten »Bund« im Alten Testament. Walter de Gruyter, Berlin/New York, VIII.]

törzsek és klánok legkésőbb a Kr. e. II. évezred második felében ne kerültek volna valamilyen módon kapcsolatba a szövetség eszméjével.[221]

Ezek a szövetségek – teszi hozzá Frank Moore Cross, a *mindkét fél által kötelezettségeket vállaló kölcsönös szövetségek* is lehettek, amely tartalmi-fogalmi sajátosság a Kr. e. II. évezred folyamán már kifejeződött mind a hettita, mind az észak-szíriai szemita törzsek nyelvezetében és írásos dokumentumaiban a szövetség fogalma kapcsán.[222]

Nem elhanyagolhatóan „az izráeli szövetség ősrégi volta és jelentősége mellett"[223] tanúskodik az is, hogy a legtöbbször hivatkozott hettita „jogi" minták strukturálisan valóban igazolhatóan rokoníthatóak például JHWH és a zsidó nép között kötött szövetséggel/szövetségekkel.[224]

Az ókori világban azonban egyedülálló az, ahogyan a héber gondolkodásban az istenfogalom és annak kultusza megjelent. Ez ugyanis nem egy elvont isteneszme volt: ez az isten volt *a* világ Istene, akinek kiválasztott népével való *közössége a szövetségen nyugodott*.[225]

Ez a fajta hit pedig, ahogyan arra John Bright rámutat, aligha fejlődhetett ki a törzsi szervezeten belül, sokkal inkább maga volt az a komponens, amely az egész törzsi szerkezetet *megalkotta*. Így akár az is feltételezhető, hogy a szövetség és annak eszméje a zsidó nép önértelmezését, közösségi életét a kezdetektől fogva megszabta[226], azaz „a régi Izráel törzsi rendje a Jahvéval kötött szövetségben született, és a szövetség tartotta össze".[227]

Utóbbi megközelítést erősíti érveivel Kenneth Anderson Kitchen, akinek kutatásai azt bizonyítják, hogy Izrael szövetségi hagyományának még az irodalmi formája is nagyon korai (Kr. e. II. évezred) időszakra nyúlik vissza.[228] Ezzel kapcsolatban az a tény sem hagyható figyelmen kívül, hogy a *brīt* kifejezés az ókor folyamán a zsidóság életében bizonyosan egy a mainál sokkal mélyebb, szélesebb, bizonyos rokonsági[229], atyafiság-jellegű („*kinship bonds*") viszonyt[230] is magában foglaló értelmet hordozott.

---

[221] THOMPSON, John Arthur (1964): The Ancient near Eastern Treaties and the Old Testament. The Tyndale Press, London, 25-29.

[222] CROSS, Frank Moore (1998): From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel. Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 15-16.

[223] BRIGHT, John (2001): Izráel története. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 150.

[224] SOGGIN, Jan Alberto (1999): Bevezetés az Ószövetségbe. Kálvin Kiadó, Budapest, 139-141.
(Hozzátéve azt, hogy „szerződés" és „szövetség" minden hasonlóság ellenére eltérő tartalommal bír/hat/.)

[225] ASSMANN (2008) i. m., 62-63.

[226] BRIGHT i. m., 151., 153.

[227] i. m., 148.

[228] KITCHEN, Kenneth A. (1966): Ancient Orient and Old Testament. Inter-Varsity Press, London, 100.

[229] RUZSICZKY i. m., 478.

[230] CROSS i. m., 15., illetve, mint azt Fritz Stolz a szövetség vallástörténeti tradíciója kapcsán kifejti: „Nagyobb léptékben ez megfelel a rokoni kapcsolatként felfogott etnikai csoportok politikai kapcsolatának, amely szolidaritási kötelezettségekkel jár együtt (így eredetileg valószínűleg Izrael törzsszövetsége esetében is) […]."
In: STOLZ i. m., 1861.

Summázván a fentieket, meglátásom szerint legitim módon veendő számításba a *brīt* történetiségének egy olyan hangsúlyú értelmezése, amely azt állítja, hogy a szövetség eszméje egészen korán megjelent a zsidó törzsek – részben a kultusszal kapcsolatos – gondolatvilágában, hogy azután a többitől magát egyértelműen megkülönböztető néppé tegye a zsidóságot.[231]

c) Tétel: *a brīt fogalma kapcsán felfogásomban egyértelműen prioritást élvez a kölcsönös szövetség lényegiséget hordozó értelmezése, amely interpretáció meglátásom szerint mind biblikus, mind történeti vonatkozásban legalább akkora legitimitással rendelkezik, mint a szerződés/elhatározás/kötelezettség-típusú meghatározás; mindazonáltal e két jelentéstartalom egymástól megkülönböztetendő/megkülönböztethető.*

Megállapítás: a *brīt* kifejezés vélt egykori jelentését mindmáig tudományos viták övezik.
A „szövetség" versus „szerződés/elhatározás/kötelezettség"[232] jelentéstartalom közötti különbségtétel helyénvaló és indokolt[233], ugyanakkor ez a jelentésbeli megkülönböztetés nem feltétlenül eredményez feloldhatatlan ellentmondást a lehetséges szemantikai tartalmak között. Nézőpontom szerint egy szövetség minden esetben szerződés is abban az értelemben, hogy tárgyát illetően egy legalább két fél között létrejövő, feltételekhez kötött megállapodást takar. Azonban nem minden szerződés egyenértékű valamifajta szövetséggel, hiszen előbbi

[231] A tárgykör egészének megközelítését tovább színezik, s egy újabb, indokoltnak tűnő, rendkívül izgalmas alternatíváját nyújtják azok az – e helyütt csupán vázlatosan felvillantani kívánt – elméleti nézőpontok, amelyek a szövetség értelmezéséhez a házasság allegóriáját társítják.
Scott Hahn egyik munkájában többek között a már ebben a dolgozatban is hivatkozott Frank Moore Cross, továbbá Gordon Paul Hugenberger, valamint Seock-Tae Sohn kutatásait összegzi, akik szerinte meggyőzően mutatják be azt, hogy a házasság a bibliai szövegekben következetesen szövetségként értelmezendő.
Ám amíg Hugenberger álláspontja szerint a házasság biblikus intézményének vizsgálata árnyalataiban segítheti az ószövetségi szövetség-fogalom megértését, addig a Sohn-i hipotézis magát a szövetséget egy bizonyos típusú (JHWH és a nép közötti) házasságként aposztrofálja, s Sohn e művében nem is tesz mást, mint hogy valóban szemléletesen és rendkívül sokatmondóan követi nyomon a házasság-allegória fázisait az eljegyzéstől kezdődően az esküvőn keresztül a válásig, majd az ismételt házasságkötésig. Bár jelen dolgozat fókusza a közösséget konstituáló és politikai szervezőelvként manifesztálódó szövetség-eszme politikai teológiájára irányul, a misztikus-matrimoniális hermeneutikai olvasat módszertani jelentősége ez esetben mégis jelentős, hiszen az *unio mystica* típusú szövetségfelfogás jelenti a dávidi modell szakrális magvát, melynek teológiai értelemben deszakralizált – ámbár politikai síkon reszakralizált –, torz restaurációja a XX. századi totalitárius politikai vallások vezér-nép viszonyában figyelhető meg (ld. 6. fejezet, illetve különösen: 6.3. alfejezet).
HAHN, Scott (2005): Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004). In: *Currents in Biblical Research* 3/2 (2005), 264-270.; HUGENBERGER, Gordon Paul (1994): Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi. Brill, Leiden.; SOHN, Seock-Tae (2002): YHWH, the Husband of Israel: The Metaphor of Marriage between YHWH and Israel. Wipf and Stock, Eugene.
[232] KUTSCH i. m., VIII.,; SCHMID i. m., 352.
[233] TUCKER i. m., 487.

rendszerint csupán egy tanúk által megerősített jogi formula, míg utóbbi ezen jóval túlmutat, s bizalmas, szoros, akár barátságon vagy szereteten alapuló kapcsolatra is utalhat.

Azaz a szövetség nem más, mint egy speciális értelmű szerződés.[234]

Az természetesen ma sem képezi tudományos vita tárgyát, hogy az ószövetségi szerződésmetódus (ld. Dekalógus, Sínai-perikópa, Józs 24) nagyfokú szerkezeti-formai megegyezést mutat akkád, óbabiloni, de leginkább ókori hettita szerződésmintákkal[235], mint ahogyan az Ószövetség szinte minden irodalmi típusának megvan a maga előképe az ókori közel-keleti irodalomban: a törvény, az eposz, a történetírás, a zsoltárok, a bölcsességirodalom, sőt, még a prófécia is mind bevett irodalmi műfajok a mezopotámiai és egyiptomi civilizációban.[236] Ugyanakkor az a tény már továbbgondolásra ösztönöz, hogy a zsidóság természeti erkölcsi előírásai tartalmuk némely szegmensében például eltértek a hettita szokásoktól[237], arról nem szólva, hogy a héber *brīt* szó ószövetségi előfordulásának mind a 287 esetében kizárólag egyes számban olvasható[238], s ebben esszenciálisan tér el más ókori közel-keleti, így a hettita történeti prológusformáktól is.[239]

A fent említett, az ősi szövetségi hagyományt inherens módon feltételező zsidó törzsszövetségi rend, tehát maga az archaikus történeti-társadalmi kontextus tovább erősíti a *brīt* kifejezés „szövetség" jelentését. Mindezzel összefüggésben azonban irányadó, vagy legalábbis megfontolásra érdemes Reinhard Gregor Kratz megközelítése, aki a Pentateuchos irodalmi-kronológiai kutatása tekintetében fogalmaz úgy, hogy egyetlen, az ókori Közel-Keletről (újhettita, újasszír, újbabiloni, perzsa) származó külső bizonyíték sem biztosíthatja a legjobb *terminus a quo*-t, és nem lehet biztos jelzése egy abszolút kronológiának – azaz, mindig csupán többé-kevésbé jól megalapozott elméletek állnak rendelkezésünkre.[240]

Mindenképpen említésre méltó továbbá, hogy egyes kutatók a szövetség és a szerződés közötti legfontosabb különbséget a kategóriák eltérő formulájában vélik megállapítani.

---

[234] LOPEZ, René (2003): Israelite Covenants in the Light of Ancient Near Eastern Covenants (Part 1 of 2). In: *CTS Journal* 9 (2003), 101-102.
Lopez kiindulópontja egyúttal a végkövetkeztetése is, amikor így fogalmaz: „One basic form (pattern) of berît exists, with several nuances" („A *brīt*-nek egy alapformája [mintája] létezik, több árnyalattal"). i. m., 97.

[235] SOGGIN i. m., 139-141.

[236] WEINFELD, Moshe: Ancient near Eastern Patterns in Prohetic Literature. In: *Vetus Testamentum* 27 (1977/2), 178.

[237] VANDRUNEN, David (2014): Divine Covenants and Moral Order. A Biblical Theology of Natural Law. Grand Rapids, Michigan, 313.

[238] PERLITT i. m., 710.

[239] FRIVALDSZKY János: További közelítések a 'szövetség' ószövetségi értelméhez. In: FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos szerk. (2017): A Természetjog Napja, Pázmány Press, Budapest, 222., 240., 242.

[240] KRATZ, Reinhard Gregor: The Pentateuch in Current Research. Consensus and Debate. In: DOZEMAN, Thomas B. – SCHMID, Konrad – SCHWARTZ, Baruch J. szerk. (2011): The Pentateuch. International Perspectives on Current Research. Mohr Siebeck, Tübingen, 60.

Ez alapján a szövetség formulája – a *lényegét meghatározó* és ahhoz *nélkülözhetetlen* – eskü(mintá)n alapult, ellentétben a szerződéssel, amely nem volt ehhez kötve (ez esetben az eskü opcionális volt). A szövetség betartását – többnyire az isteni büntetéstől tartva – egy feltételekhez kötött önelátkozás (*self-curse*) biztosította, és nem igényelte sem tanúk bevonását, sem bírák előtti formális eljárást. Ezzel szemben a szerződéseket okirattal/írásos dokumentummal alátámasztva vagy tanúk előtt kötött szóbeli megállapodással kötötték meg.[241] Végül, a szövetség biblikus jelentése sem hagyható figyelmen kívül.

Ezzel kapcsolatban azt kívánatos leszögezni, hogy a JHWH és Izrael között köttetett szövetség már csak jellegéből, grandiozitásából, egyedülálló minőségéből fakadóan sem lehet azonos egy triviális szerződéssel, hiszen Isten szövetsége az egyént és a közösséget egyaránt érintő, nagyon személyes és közvetlen (szeretet)kapcsolatra utal[242], amely a Tóra – elsősorban a Szövetség könyve – jogi és etikai iránymutatásain keresztül érinti, átjárja és újjáformálja az egyéni és közösségi élet minden szegmensét[243], s amelyben Isten „megkülönböztetett szeretetet, oltalmat és jövőt ígért”[244] Izrael számára.

d) Tétel: *a szövetség(-eszme) Isten és népe között szereteten, kölcsönösségen, kétoldalú kötelezettségeken, továbbá hűségen és engedelmességen alapul, ez pedig a Szentírás üzenetét szem előtt tartva nem összehasonlítható egy kifejezetten egyoldalú, vazallusi, alá-fölé rendeltségi viszonyt feltételező felfogással.*

Megállapítás: ha a fentiek tükrében tehát feltételezzük a szövetség mint idea korai megjelenését és kultuszhoz való kapcsolódását a zsidó törzsek eszmevilágában[245], s a teóriánk eme síkján a kifejezés az Ószövetségben jelen lévő (morál)teológiai, a megváltástörténetet, az üdvösségtörténetet[246], az isteni kegyelmet világosan ábrázoló jelentése sem vész el[247], akkor

[241] TUCKER i. m., 500-502. Tucker megkülönböztetését természetesen lehet „erőltetettként” értelmezni, ld. LOPEZ i. m., 99.

[242] Vö.: „Isten szeretete Izraellel korábbi, mint a nép maga. Már az elődök is érezhették ezt a szeretetet, hiszen már az ősöket kiválasztotta Isten, s ennek a kiválasztásnak a jele volt az egyiptomi szabadítás. »És mivel szerette atyáidat és kiválasztotta utódaikat, azért hozott ki Ő maga nagy erővel Egyiptomból« (5Móz 4,37).”
In: KARASSZON (2021) i. m., 175.

[243] KNIGHT i. m., 193.; BRUEGGEMANN, Walter (2012): Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás. EXIT Kiadó, Kolozsvár, 727.

[244] CSERHÁTI i. m., 143.

[245] MCCARTHY, Dennis J. (1972): Old Testament covenant: A survey of current opinions. John Knox Press, Atlanta, 57.

[246] HAFEMANN, Scott J.: The Covenant Relationship. In: HAFEMANN, Scott J. – HOUSE, Paul szerk. (2007): Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 21.

[247] Ilyen például Istennek Dáviddal kötött és megtartott „örök szövetsége” és annak Dávid általi értelmezése (2Sám 23,5) amelyen keresztül nemcsak Dávid és családja, hanem a nép is isteni kegyelemben részesül – ez a

kellő alappal jelenthető ki, hogy a szövetség terminus eredeti jelentéstartalma esetében inkább valószínűsíthető – vagy legalábbis nem zárható ki teljességgel – egyfajta kölcsönös kapcsolat, az érzelmeket, a hűséget egyik fél oldaláról sem negligáló elköteleződés, mintsem valamifajta mereven egyoldalú, abszolutisztikus, despotikus tartalmiságra való utalás.

A szövetségen nyugvó kapcsolat azonfelül mindig dinamikus, sohasem statikus, és nemcsak egy szűk jelentéstartalmat jelenít meg, mint általában a „szerződés", hanem magát azt a kontextust is, amelyen keresztül az Isten és a népe közötti, folyamatosan fejlődő kapcsolat kibontakozik.[248]

Az természetesen nem kétséges, hogy a szövetség kezdeményezője és életre hívója Isten (1Móz 9,9[249]; 1Móz 12,1-3), akit ebben a relációban – a nyilvánvaló ontológiai „egyenlőtlenségeken" túl – sem lehet e szövetségi viszonyban a néppel minden tekintetben abszolút egyenrangú félként azonosítani.

Ez a szövetség mégsem pusztán egy jogi formulákra és azok formális struktúráira korlátozódó, szerződés-jellegű kapcsolatra utal, hanem leginkább olyan jogi-szakrális egyezményként írható le, amely amellett, hogy a választott zsidó néptől – annak *beleegyezése mellett* (2Móz 24,7) – hűséget és engedelmességet kíván (1Móz 17,1; 2Móz 19,5; 5Móz 7,9), magát Istent is kötelezi (1Móz 15,18; 1Móz 26,3; 1Móz 26,24).

e) Tétel: *az ókori zsidó nép (törzs)szövetségen nyugvó rendje volt az a történeti-szakrális alapzat, amelyre hatással volt ugyan a Közel-Keleten már korábban kialakult gyakorlat, de azt a zsidóság egészen speciálisan transzformálta és igazította saját hagyományaihoz, olyan módon, hogy az jogi, politikai, szakrális és vallási éllel egyaránt rendelkezett.*

Megállapítás: nem vitatható az az állítás, hogy a zsidó nép JHWH-val kötött szövetségének elemei történetileg tekintve strukturális rokonságot és formai analógiát mutatnak az ókori Kelet fentebb elemzett szerződésmintáival. Azonban az a megállapítás is nehezen kérdőjelezhető meg, miszerint a magát a JHWH-val kötött szövetséghez tartozónak vélő és e szövetségben önmaga identitását meghatározó zsidó nép számára ez a szövetség speciális – mindenekelőtt erkölcsi – tartalmat hordozott, így meglátásom szerint leginkább *lényegi természetének potenciáljában* volt egészen más, mint a korabeli szerződések.

---

belső lényegiség pedig túlmutat a szövetség puszta szerződés-jellegén, mivel ez az isteni ígéret nem egyoldalú kötelezettségvállaláson alapuló szerződés, hanem az isteni kegyelem megnyilvánulása. MCCARTHY i. m., 58

[248] HAFEMANN i. m., 20, 22-23.

[249] A dolgozatban szereplő bibliai hivatkozások forrása a Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliájának (RÚF 2014) elektronikus oldala: https://szentiras.hu/biblia/ruf. Utolsó letöltés: 2025. október 31.

A *brīt* – saját meghatározásomban – tulajdonképpen nem más, mint olyan esszenciális fundamentumként felfogott, Isten és nép(e) közötti viszonyrendszer, amely eszmei alapot, vallási-erkölcsi origót jelent(het)ett a (későbbi tórai) törvények, majd idővel a kommentárirodalom, valamint a zsidó misztikus bölcselet számára; fogalmaim szerint tehát a

a zsidóság életteljessége valóságának vertikális és horizontális kötőanyagaként

határozható meg.

Külön kiemelendő az, hogy a Sínai-hegyen megkötött szövetség (2Móz 24) csak Izraelhez szóló és kizárólag vele megerősített szövetség volt a maga isteni tekintélyű erkölcsi, polgári, valamint szertartási szabályaival[250], s e mózesi előírásokat a zsidóság szorosan a szövetség részének tekintette.[251] Azonban ez egyszersmind egy egészen új korszak kezdetét is jelentette a zsidó nép történetében[252], hiszen a sínai szövetség középpontjában éppen annak a nemzetnek és e nemzet egységének a megteremtése állt, amelyen keresztül az Ábrahámmal kötött szövetség ígéretei azután közvetíthetővé váltak.[253] Mindezt JHWH egészen kivételes módon, személyesen, egyes szám első személyben közölte Mózes által választott népével (2Móz 19,3-6): „Az így alakult közösség azonban Izráel magvává lett, mert az új vallás, amit itt fogadott el, Izráel létének alapvetően alkotó tényezőjévé vált (…) Ezzel egy új társadalom jött létre ott, ahol eddig semmilyen nem volt (…).”[254]

A közösség, az egység, a közös identitás megszületése azonban igen erős politikai élt is hordozott magában, ugyanis pontosan ekkor fogant meg az igen erős történelmi változásokat indukáló *szövetség politikai modellje*, amelynek archimédeszi pontját Jan Assmann a vallásilag megalapozott igazság megjelenésében, illetve az igazság és hazugság határának judaizmus által történt egyértelmű meghúzásában véli felfedezni.[255] A *mózesi megkülönböztetés*[256] e forradalmian újszerű elhatárolódás-karaktere által nemcsak a többi vallás relációjában eredményezett éles elkülönülést – véglegesen elvágva például az interkulturális lefordíthatóság síkján a Kr. e. II. évezredre egészen magas szintet elérő,

---

[250] BARRICK, William D. (1999): The Mosaic Covenant. In: *The Master's Seminary Journal* 18 (2007/1), 213., 227.
Vö.: „A törvény ószövetségi zsidó értelemben elsődlegesen az *élet kinyilatkoztatott szabálya*, amelyet Isten kegyelemből adott választott népének, hogy lehetővé tegye számára a gyarapodó életet Isten és az emberek előtt.” STUHLMACHER, Peter (2017): Az Újszövetség bibliai teológiája. I. Alapvetés Jézustól Pálig. Kálvin Kiadó, Budapest, 252. (Kiemelés: az eredetiben.)

[251] ROGERS, Cleon L. (1971): The Covenant with Moses and Its Historical Setting. In: *Journal of The Evangelical Theological Society* 14 (1971), 145.

[252] BARRICK i. m., 220.

[253] i. m., 226.

[254] BRIGHT i. m., 138., 148.

[255] ASSMANN (2008) i. m., 36-38.

[256] ASSMANN, Jan: Die »Mosaische Unterscheidung« und die Frage der Intoleranz. Eine Klarstellung. In: KLOEPFER, Rolf – DÜCKER, Burckhard szerk. (2000): Kritik und Geschichte der Intoleranz. Synchron, Heidelberg, 185-188.

átjárható kultúrtér, a kozmoteizmus köldökzsinórját –, hanem olyan alapvető társadalmi alrendszerek összefüggésében is, mint a politika, a művészetek, vagy a tudományok.[257]

f) Tétel: *a szövetség(-eszme) nem képviseli és nem foglalja magában a Biblia egyedüli és legfőbb üzenetét, azonban annak tartalma, célja és valósága alapvetően meghatározó a zsidó nép történetében.*

Megállapítás: az Ószövetség lapjai összesen hat: az ábrahámi, a mózesi, a papi, a deuteronomiumi, a dávidi, és az új[258] szövetségről tudósítanak.[259] Ezeknek alanyai és formái ugyan eltérőek – hiszen míg például a sínai szövetség közvetlenül Izrael népével, addig a dávidi magával a JHWH által fiává fogadott (2Sám 7,14) Dáviddal, illetve dinasztiájával köttetett –, az vitathatatlan, hogy a Biblia tanítása alapján mindegyiket Isten fogalmazta és hirdette meg. Ugyanakkor ezek végső soron mindig, a kötelezettségvállalás minden formájában Isten és Izrael kölcsönös szövetségi viszonyát tartják szem előtt.[260]
Mindez azért lényeges, mert a száműzetés idejétől kezdődően a korábbi teológiai hagyományokat magába olvasztó és azokat értelmezni képes[261] *szövetség* vált azzá a fundamentummá, amelyre Izrael az Istennel való kölcsönös viszonyát (újra)alapozhatta. Ekképp lett a babiloni fogság időszakától kezdődően a szövetség a Pentateuchos, a Dtr, a Papi szöveg és a Zsoltárok irodalmi kontextusában is az Ószövetség *egyik* központi teológiai fogalmává[262], bár fontos annak a hangsúlyozása, hogy a száműzetést megelőző idők

[257] ASSMANN (2003) i. m., 50., 53., 61.
[258] BARRICK i. m., 214.
[259] Bár a korai egyházatyák és a patrisztikus hagyomány előszeretettel hangsúlyozták a Noé-szövetség univerzális, az isteni megbékélést az egész teremtett világra kiterjesztő jellegét, jelen felsorolás e szövetségkötést koncepcionális megfontolásból nem foglalja magában. Isten Noéval kötött szövetsége ugyanis nem alapított politikai entitást és nem formált olyan politikai közösséget, melynek életében a „politikai cselekvőképesség", a „jogalkotás", a felelős közösségépítés, vagy egyáltalán, bármifajta „politikai társadalom" képe felrajzolódott volna. (Már Marcus Terentius Varro úgy fogalmazott, hogy a *theologia civilis* a „városra van alkalmazva", vagyis, a politikai teológia ott kezdődik, ahol szervezett, intézményesült közösség áll fenn – a fogalom tehát már születésekor a római *civitashoz* volt kötve. Ld. e dolgozat 13. számú hivatkozását.) Ugyanakkor természetesen nem hagyható figyelmen kívül, hogy a Noé-szövetség értelmében az egyetemes káosz (1Móz 9,11-12) megfékezése, az emberi élet védelme, az „alapvető emberi jogok" biztosításának isteni garanciája és a természet rendjének fenntartása transzcendens alapokra helyeződött, amely később egyúttal talaját jelentette a sínai szövetségnek is. Ld. mindehhez: ELAZAR, Daniel J. (1998): Covenant and Civil Society. The Constitutional Matrix of Modern Democracy. (The Covenant Tradition in Politics, Volume IV.) Transaction Publishers, New Brunswick, 380.
[260] JEREMIAS i. m., 301.
[261] KARASSZON (2021) i. m., 172.
[262] Ebben a folyamatban kiemelt jelentősége volt a fogság utáni újjáépítésnek, amelynek társadalmi-politikai lenyomata Ezsdrás és Nehémiás működésében érhető tetten (Ezsd-Neh). A száműzetést követően a zsidó közösség egysége a Tóra nyilvános felolvasása, értelmezése és a szövetség megújítása által rekonstituálódott (Neh 8-10). Ez a kollektív cselekvés, amely a két vezető reformátor szándékainak megfelelően az Isten törvényeinek megtartására és az engedelmesség megerősítésére irányult, valódi szakrális-politikai cselekménnyé

tekintetében egy súlypontú szövetségi teológia létezésére jelenleg nem utal számottevő bizonyíték.[263]

Az „izraelita Isten- és életismeret középpontja”[264] idején, vagyis a babiloni fogság korában az irodalmi tekintetben jelentősen átdolgozott Deuteronomium[265] viszont éppen abban lesz forradalmivá, hogy az Isten és a király alapvetően misztikus, vallási rituálékban és szimbolikában egyaránt erősen kifejeződő kapcsolatát átstrukturálja Isten és ember, valamint Isten és nép kapcsolatára. Mindez az ókori Közel-Kelet fent bemutatott gyakorlatával összevetve merőben szokatlan jelenségnek számít, hiszen az ottani kultúrákban a nép szerepe és jelentősége, mint azt az egyiptomi és a hettita teokratikus minta szemléltette, olyannyira csekély, hogy e birodalmakban fel sem merülhetett a nép (kiváltképp az egyes ember, ld. 5Móz 29,9-14), mint isteni szövetséges partner szerepe vagy gondolata (vö.: 5Móz 4,32-33).

A zsidó nép „jogállása” azonban nemcsak abban a tekintetben rendkívüli, hogy a földi király régensi-reprezentánsi alakjának megkerülésével, annak jogi-törvényhozói státuszát teljesen kiüresítve, szabad emberek összességeként[266] köt szövetséget Istennel – amely aktus által szintén közvetlenül Isten és a nép között teremtődnek meg a korábban a király és a nép relációjában fennálló hűségklauzulák –, de abban is, hogy a deuteronomista „alkotmány” megadja a zsidó népnek azt a jogot, hogy királyt válasszon (5Móz 17,14-20), aki viszont kizárólag a Tóra rendelkezései alapján kormányozhat (5Móz 17,19).[267]

---

vált. Ez esetben azonban nem csupán egy tisztán jogi aktusról beszélhetünk, hanem az emlékezés és emlékeztetés rítusáról, amely a történelmi traumát a nagy, közös narratíva részévé emeli, megmutatva egyúttal azt is, hogy a Tórához hű kultuszközösség lelki újjászervezése (Ezsd) prioritást élvez a város fizikai újjáépítéséhez (Neh) képest. BRUEGGEMANN i. m., 257., 716.; KUSTÁR Zoltán (2025): Bevezetés az Ószövetség irodalmába. Az Ószövetség könyveinek előállása, tanítás és keresztyén üzenete. Kálvin Kiadó, Budapest, 279.; vö.: ASSMANN (2008) i. m., 66.; KNIGHT i. m., 141.

[263] JEREMIAS i. m., 302.; KARASSZON (2021) i. m., 172. Ugyanakkor, mint azt Hafemann megfogalmazza dolgozatában, nem szabad abban a tévhitben ringatnunk magunkat, hogy egy történeti valóságra csak akkor történhet pontos utalás, ha azzal kapcsolatban kifejezetten egy konkrét terminust használunk. HAFEMANN i. m., 24.

[264] HERRMANN, Siegfried: Die konstruktive Restauration. Das Dtn als Mitte biblischer Theologie. In: WOLFF, Hans Walter szerk. (1971): Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. Chr. Kaiser Verlag, München, 156.

[265] A Deuteronomium eredetét, keletkezését övező elméletek és viták részletes szemléltetését ld. SOGGIN i. m., 128-138.; RÓZSA Huba (2016): Bevezetés az Ószövetség könyveibe. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom-és hagyománytörténetébe. Szent István Társulat, Budapest, 223-241. A fogság idején történt átdolgozást illetően ld. i. m., 240.

[266] WALZER i. m., 75.

[267] A történeti hűség e ponton megkívánja annak rögzítését, hogy a szövetség-eszme nem lineárisan fejlődött és a sínai szövetségkötésen alapuló modell Izrael királysággá alakulásával egy egészen komplex, feszültségekkel teli dimenzióval bővült. A monarchia intézményesülésekor még jelen voltak az eredeti, horizontális hagyományból eredő gyökerek [Saul királysága nem abszolút monarchiaként indult (1Sám 10,25), hanem egy alulról jövő, a nép kívánsága által táplált igényből fakadt, amelynek Isten engedett (1Sám 12,13)]. A Biblia arról tudósít, hogy még Dávid uralkodói felkenését is szövetségkötés előzte meg (2Sám 5,3), azonban később hangsúlyeltolódás következett be, amikor egy vertikális, feltétel nélküli isteni ígéreten és a király személyes hűségén alapuló monarchikus rend jött létre (2Sám 7), amely az uralkodót tette meg a szakrális közvetítés és politikai stabilitás legfőbb letéteményesévé: „A király Jahve megbízottjaként uralkodik a Sionon. E rendelkezésből a Zsolt 110

Mindezek mentén kap hatványozott relevanciát Assmann azon megállapítása, mely szerint a Deuteronomium „hivatalos szerződés formájában kodifikálja a szövetséget és ezzel a nemzetközi jog által elismert intézmény státuszával ruházza azt fel. A szövetség most már nem metaforikus, hanem valóságos (…) a nép – nem Mózes, nem a hetven vén, nem Áron, nem a léviták – a szövetség szuverén partnerének szerepét veszi át. Ez a közvetlen hozzáférés Istenhez az, ami a bibliai koncepciónak demokratikus erőt kölcsönöz (…) ez már nem annak a királyságnak az eszméje, amelyet Dávid király paradigmatikus módon képvisel (…) a királyt a nép nevezi ki, ha akarja, és inkább veszélynek, mint áldásnak tekinti, akit a hatalomgyakorlásban a lehető legnagyobb mértékben korlátozni kell. A királyság eredeti eszméjét a jövőbe halasztják el és a messiási várakozás alakjává alakítják át. A száműzött próféták és a deportált irodalmi elit által kidolgozott új vallás a teljes összeomlás körülményei között alakult ki a királyság, az állam, a templom, valamint a terület elvesztése miatt, és lehetővé tette azt, hogy Júdea külső stabilizátorok nélkül is boldoguljon. A törvény, az államiság, a templom és a papság a Sínai-hegyen, egy radikálisan területen kívüli helyzetben jött létre. A vallásnak ez az új felfogása többé nem függ az államtól, a királyságtól és a területtől; bárhol megvalósulhat, ahol zsidók élnek, és követik a szövetség törvényét.

A vallásnak ennek az államtól és területtől való megkülönböztetésében, felszabadításában rejlik a judaizmusnak és a zsidóságnak az a titka, amelynek köszönhetően az ókor egyetlen nemzeteként a két évezredes diaszpóra és üldöztetés ellenére is túlélt, míg az ókori Egyiptom, s az ókor valamennyi állama saját kultúrájával együtt meghódolt a kereszténység és az iszlám ereje előtt."[268]

Assmann fenti gondolatsora kulcsfontosságú a dolgozat koncepcionális vonalvezetése szempontjából, mert tökéletesen rámutat annak fókuszpontjára: a szövetség-eszme radikális, államtól és területtől függetlenített, mintegy „internalizált" felfogás-változására.

Ez a szemléletbeli/funkcionális átstrukturálódás leplezi le, s teszi manifesztté az Ószövetség lapjain egymással mindvégig feszültségben álló két szövetségi hagyományt: a sínai és a dávidi modell politikai teológiai ősparadigmáját, illetve annak duális, a későbbi korok politikai gondolkodása és praxisa számára két utat kínáló bibliai örökségét.[269]

---

vonja le a legmerészebb következtetést: a felkent Jahve helytartójaként uralkodik Jahve mellett. Nem a maga, hanem Jahve trónján ül." Izrael hagyományában azonban tartós feszültség mutatkozott a Tóra feltételessége és a királyi ideológia feltétlen érvényre törekvése között: amikor Kr. e. 586-ban megtörtént az összeomlás, s egyszerre szűnt meg a királyi hatalom, illetve pusztult el a szentély és a város, a babiloni fogság traumája mindezt a királyság intézménye súlyos kudarcának tartotta: a teológiai reflexió szükségszerűen nyúlt vissza a sínai szövetséghez és a Törvényhez, mint „a megmaradás zálogához". Vö.: BRUEGGEMANN i. m., 738., 744-746.; VON RAD i. m., 254., 245-246.; KUSTÁR i. m., 140. Vö.: ASSMANN (2008) i. m., 60.

[268] ASSMANN (2022) i. m., 105-107.

[269] WALZER i. m., 77-78.; ELAZAR (1998) i. m., 105., 335.

Tézisem szerint a politikai hatalomgyakorlás két fő nyugati modellje – a törvény- és jogalapú demokratikus berendezkedés, illetve a vezérelvű logika mentén működő totalitárius rendszer – eszmetörténeti és strukturális értelemben visszavezethető az Ószövetség sínai (feltételekhez kötött, szerződéses, horizontális, közösségelvű, alulról felfelé építkező) és dávidi (feltétel nélküli, hierarchikus, vertikális, tekintélyelvű, felülről lefelé ható) szövetség-paradigmájának – e dolgozatban tisztán ideáltípusként felfogott – kettős hagyományára. E teológiai „ősminta" nélkül ugyanis nem értelmezhető a sínai hagyomány e munkában feltárt genealógiája – különösen a kora újkori reformátori politikai gondolkodásban és a puritán államépítő praxisban megvalósuló politikai transzlációja –, mint ahogyan a modernitás politikai architektúrája sem. Jelen munka tudatosan az alkotmányosság, a föderalizmus, a felelős és jogalapú közösségépítés, az alulról építkező, „szerződéses társadalom" irányába mutató sínai hagyomány „pozitív szekularizációjának" történelmi útját, politikai teológiai „utóéletét" követi nyomon, s nem azt a dávidi modellt, amelyre a középkor szakrális hierarchiája, feudális hűbéri láncolata, illetve az abszolutizmus hatalmi rendje és dinasztikus legitimitása építkezett, hogy azután a XX. században annak torz, sötét „negatív szekularizációs" mutációjaként a nemzetiszocialista totalitárius állam politikai vallásába torkolljon.

3.3. Az Újszövetség *diathḗkē* fogalma

Ahogyan azt Christian Eberhart egy dolgozatában megjegyzi, egészen sajátos az, hogy az evangéliumokban milyen ritkán fordul elő a „végrendelet", „testamentum", „szövetség", „szövetségi rendelet" tartalmat egyaránt jelölő *diathḗkē*[270] kifejezés: a szinoptikusoknál, a

[270] A Kr. u. II., illetve kora III. században élt Aquila és az ebionita Symmachos műveiben, kiknek – Theodotion munkáján túl – az Ószövetség első, legfőbb görög nyelvű fordításai köszönhetőek, a héber szó még legtöbb esetben a görög συνθήκη – *synthḗkē* kifejezés (megállapodás, szerződés) alakjában olvasható, ám időben később a Septuaginta (LXX), Philón és mások a *synthḗkē* terminus helyett már a διαθήκῃ – *diathḗkē* kifejezést (rendelkezés, rendelés, rendeltetés, elkötelezés, végrendelkezés, akaratnyilvánítás, testamentum) használták, amely fordítást/nyelvezetet azután az egyház később átvette, s azt az Újszövetség (görög: καινὴ διαθήκῃ, latin: Novum Testamentum) kanonizált változatában használta, majd az idők folyamán meg is tartotta.
Ld. PAGET, James Carleton (2010): Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity. Mohr Siebeck, Tübingen, 388., 411.; MÄRZ, Klaus-Peter: Bund – III. Im Neuen Testament (szócikk); in: KASPER, Walter szerk. (2006): Lexikon für Theologie und Kirche. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, Band 2., 785-786.; STOLZ i. m., 1865-1866.; EBERHART, Christian A.: Between "My Blood of the Covenant" and the "New Covenant in My Blood": Origins, Meanings, Ramifications. In: EBERHART, Christian A. – KRAUS, Wolfgang szerk. (2023): Covenant – Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum. Proceedings of the Conference at the Lanier Theological Library in Houston, Texas, November 2019. Mohr Siebeck, Tübingen, 415.; STUHLMACHER i. m., 253.
Megjegyzendő azonban, hogy a διαθήκῃ az LXX és az Újszövetség keletkezésének, illetve kanonizációjának korában (elsősorban) nem *testamentum* jelentéssel bírt; eredeti értelmét az *intézkedés, feljegyzés, rendelkezés* kifejezések minden valószínűség szerint jobban hordozzák, amelyek hangsúlyosabban kifejeznek egy szuverén intézkedésre vonatkozó tartalmiságot – hiszen az Újszövetség szellemiségében a hívő ember élete, annak megszentelődése e szuverén akarat függvénye.

Lukács szerinti evangéliumban olvasható Zakariás énekén kívül (Lk 1,72) ugyanis csupán az utolsó vacsoráról szóló párhuzamos perikópák során találkozni a fogalommal; a János szerinti evangéliumban pedig egyáltalán nem.[271] Mindezekből adódóan a szövegek tanúsága alapján erős gyanú fogalmazódhat meg azt illetően, hogy a „Jézus és a Pál körüli csoportok feltűnően vonakodtak a *diathḗkē* kifejezést és a kapcsolódó teológiai fogalmakat használni", és Jézus saját tanításai során soha nem használta a kifejezést – bár a ritka előfordulás önmagában nem

---

Az akkori, a római mellett létező görög-szír jog ismerte azt a fajta végrendelkezést, amelyet a rendelkező még életében megtehetett, szentesített, és annak bizonyos intézkedései azonnal hatályba is léptek. Amellett, hogy Isten természetesen nem lehet a halálnak alávetve, a fordítók azzal a nehézséggel is szembesültek, hogy a συνθήκη kifejezés az egyezségre lépő felek közötti egyenrangúság és partnerség gondolatát sugallja, amit ők Isten monergizmusának megtartásával/kiemelésével feltétlenül el kívántak kerülni, s egyesek szerint (pl. Christian A. Eberhart) feltételezhetően a Dtr szövetségi teológiájának hatására elsősorban Isten kegyelmét, e kegyelem egyoldalú (=*megszeghetetlen*) ígéretének minőségét, illetve az egész mögöttes kapcsolati dimenzió dinamikáját igyekeztek megragadni, és azt a διαθήκη kifejezésben visszaadni.
A leírtakhoz ld. NAGY Antal Mihály (2013): Az Ó- és Újszövetség bibliai teológiája. I. kötet. Dunántúli Református Egyházkerület Püspöki Hivatal, Pápa, 107.; VOS, Geerhardus (1975): Biblical Theology. Old and New Testaments. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 33-34.; PÁKOZDY László Márton (2010): Szövetség és hűség. Tanulmányok. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 142.; EBERHART i. m., 387., 415.
Eberhart a *covenant, covenantal decree, Bundesverfügung, Bundessatzung* fordításokat véli megfelelőknek.
E ponton röviden érdemes kitérni még arra is, hogy a magyar nyelvű bibliafordítások magát a *diathḗkē* szót is különbözőképpen fordítják. Jellegzetes példája ennek a Gal 3,15-17 alatti igeszakasz, ahol maga a *diathḗkē* terminus három igeversen belül rögtön két helyen is előfordul; s míg a Szent István Társulat által kiadott fordítás következetesen mindkét helyen a *végrendelet* szót használja (https://szentiras.hu/SZIT/Gal3), addig a Magyar Bibliatársulat fordítása (2014, RÚF) először a *végrendelet*, majd a *szövetség* kifejezést (https://szentiras.hu/RUF/Gal3); Károli Gáspár eredeti fordításában pedig a megjelölt igehelyeken a *testámentom* és a *kötés* szavak kaptak helyet (https://szentiras.hu/KG/Gal3). Utolsó letöltés: 2024. június 01.

[271] A terminológia hiánya mindazonáltal nem azt jelenti, hogy János nem tud a szövetség fogalmáról: éppen ellenkezőleg, a szeretet „új parancsa" (Jn 13,34-35) értelmében univerzalizálja a szövetségi etikát és azt a szeretetben egyesült emberi közösség vertikális forrású felelősségévé teszi. Az evangélium egyik legfontosabb gondolata, hogy az Istennel való kapcsolat Krisztus személyében válik teljessé, aki őbenne hisz, közösségbe kerül Istennel (Jn 3,16; Jn 14,6-7; Jn 15,4-5). A Krisztusban való megmaradás motívuma (Jn 15,4; Jn 15,5; Jn 15,7; Jn 15,9) a szövetségi kapcsolat egyik legfontosabb pillérét, a hűség gondolatát hordozza, melyen túl a jánosi logika az *agapé*, a kölcsönös szolgálat, a befogadás, a felelősségvállalás és Krisztus autoritásának szempontjait is hangsúlyozza. Politikai teológiai szempontból ez a látásmód alapvetően értelmezi át a politika kötőanyagát. E ponton érdemes visszautalnunk az e dolgozatban fentebb említett petersoni kritikára (18-19. o.), amely azt állítja, hogy a Szentháromság dogmája a keresztyénségben eleve kizár mindenfajta politikai teológiát, illetve politikai instrumentalizációt. A János szerinti evangélium szövetség-képe alapján az az állítás fogalmazható meg, hogy János nem szünteti meg a politikát, hanem annak logikáját alakítja át akkor, amikor kritikai mércét felállítván deszakralizálja a földi hatalmat. Hiszen ha a legfőbb parancs a szeretet, akkor minden földi autoritás kizárólag addig legitim, ameddig ennek az isteni kívánalomnak a teljesülését mozdítja elő (vagy legalábbis nem gátolja). Látni kell ugyanakkor azt is, hogy az „új parancs" nem „demokratikus", hiszen egyértelműen Isten akarataként jelenik meg a Fiú által, aki az Atyától küldetett (Jn 20,21). Olyan visszavonhatatlan, horizontálisan megélt királyi szándékról van tehát szó, amely az uralom helyett szolgálatra int, hatalomgyakorlás helyett pedig felelősségvállalásra sarkall, így a Carl Schmitt-i antagonisztikus kép helyett a politika alapját relációs-etikai alapra helyezi. Ebben az értelemben e szövetségteológia nem „vezet ki" a politikai teológiából, hanem egy *más természetű* radikális alternatívaként a külső törvényt belső etikai paranccsá transzformálva „átvezet" a szeretet, a szolidaritás és a felelősségvállalás politikai etikájához, ezeket a princípiumokat téve meg a hívő közösség legfontosabb belső szervezőerőivé. Mindez egyúttal a politika végső korlátját is jelenti, hiszen minden olyan rendszer, amelynek iránytűje nem az „új parancs" paradigmájának koordinátája szerint tájékozódik, annak értelmében szükségszerűen bukásra van ítélve. A szövetség így az egymással szeretetkapcsolatot ápoló hívő közösség legfontosabb felelősségévé lesz – pontosan ez a logika képezi majd az alapját a puritán gondolkodás „közjót" szem előtt tartó eszméjének (ld. 5. fejezet), mint ahogyan szintén visszaköszön majd a modern felelősségetikában is (ld. 7. fejezet).

érv a csorbult hitelesség mellett, hiszen a *diathḗkē* szó az úri szent vacsora szereztetésében, vagyis magának az *új szövetség*nek a megkötésében (Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20) esszenciális szerepet tölt be. Mindezeken felül pedig, ahogyan azt Eberhart hozzáfűzi, „a szövetségek természetüknél fogva egyszeri aktusok”[272]. A terminus Újszövetségben fellelhető ritka ábrázolását az enciklopédikus irodalom is jelzésértékű módon tükrözi vissza[273], ami érthető annak fényében, hogy amíg a szó az Ószövetségben 287 alkalommal[274], addig a διαθήκη az Újszövetségben mindössze 33 alkalommal fordul elő.[275]

Az természetesen egyértelmű, hogy a szinoptikus evangéliumokban található szövetség-terminológia az Ószövetségben, illetve a Septuagintában gyökerezik.[276]

A *Tanakh* könyvei közül azonban külön kiemelendő a Jeremiás neve alatt fennmaradt prófétai irat, amely az egyetlen olyan ószövetségbeli igehelyet tartalmazza, ami kifejezetten céloz és utal Istennek a népével kötendő új szövetségére: „Eljön az az idő – így szól az ÚR –, amikor új szövetséget kötök Izráel és Júda házával. Nem olyan szövetséget, amilyet őseikkel kötöttem, amikor kézen fogva vezettem ki őket Egyiptom földjéről; mert ezt a szövetséget megszegték, pedig én voltam az Uruk – így szól az ÚR. Hanem ilyen lesz az a szövetség, amelyet Izráel házával fogok kötni, ha eljön az ideje – így szól az ÚR –: Törvényemet beléjük helyezem, szívükbe írom be. Én Istenük leszek, ők pedig az én népem lesznek.” (Jer 31,31-34). A *Vigasztalás könyvének* (Jer 30-33) prófétai üdvösséghirdetésében[277] kiemelkedik az új szövetség eme egyedülálló üdvterve, amely nem csupán az új közösség megalapításának ígéretét foglalja magában[278], hanem a kabbala kulcsműve, a Zohár szerint egyúttal magára a teremtés művére is visszautal: „a Szent, áldott legyen, a világ teremtésével egy időben létrehozta a szövetséget. A világ léte a szövetségben gyökerezik.”[279]

„Mikor a Szent, áldott legyen, a világot teremtette, a szövetség által tette, ahogy az Írás említi, mivel *Kezdetben teremté Isten* (Ter 1,1). A (*Kezdetben*) a szövetségre utal. A világ a szövetség által létesült, és a szövetségen áll: *Ha szövetségem nem lesz a nappal és az*

---

[272] EBERHART i. m., 361., 363-365. A *diathḗkē* kifejezés kapcsán tehát ugyanolyanképpen az ún. *Bundesschweigen*, azaz a szövetség-terminológia használata hiányának jellemző motívuma tűnik fel, mint ahogyan az a kapcsán is megjegyzésre került. i. m., 363-364., STOLZ i. m., 1864.

[273] A *The Encyclopedia of Christianity* például mindössze néhány mondatban tér ki a szó keresztyén-újszövetségi értelmezésére. Ld. a *Covenant* szócikk egészét: PERLITT i. m., 710-711.

[274] i. m., 710., illetve ld. e dolgozat 238. számú hivatkozását.

[275] Ezek közül hét alkalommal ószövetségi hivatkozásban, tizenhat esetben az Ószövetségre történő utalás során, s pusztán három ízben az Ószövetség textusától függetlenül. RUZSICZKY i. m., 480.

[276] EBERHART i. m., 373.

[277] RÓZSA i. m., 460.

[278] i. m., 482.

[279] Zohár. A Teremtés könyvéről (2014). Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 268.

éjszakával, és ha nem szabtam törvényeket az égnek és a földnek (Jer 33,25). Mert a szövetség olyan, mint az éjszaka és a nappal elválaszthatatlan kapcsolata."[280]

E misztikus zsidó felfogással krisztológiai irányultságánál fogva lényegiségében természetesen ugyan semmilyen, de gondolatiságában bizonyos rokon jegyeket mutat Karl Barth teoretikus feltevése, amely a szövetséget szintén a teremtéssel kapcsolja össze.

A *Kirchliche Dogmatik* című monumentális dogmatikai műve harmadik kötete[281] *Teremtés és szövetség*[282] címet viselő fejezetének nyitó mondataiban Barth így fogalmaz:

„A teremtés a Szentháromság-egy-Isten művei sorában az első, és így kezdete mindazoknak a dolgoknak, amelyek Istentől különböznek. Minthogy a teremtés az idő kezdetét is magában foglalja, történeti valósága kívül áll minden históriai megfigyelésen és tudósításon, s ezért a bibliai teremtéstörténetek is csak tiszta monda formájában tehetnek róla bizonyságot. De e szerint a bizonyság szerint a teremtés célzata, tehát értelme is az, hogy lehetővé váljék Istennek az emberrel való szövetsége története, melynek kezdete, közepe és vége Jézus Krisztusban van. Ennek a szövetségnek a története éppúgy a teremtés célja, mint ahogyan maga a teremtés is a szövetség történetének kezdete."[283] A fejezet két alfejezetcíme mindemellett Barth szövetségteológiája további téziseiként is értelmezhető[284]: „A teremtés a szövetség külső alapja"[285], illetve: „A szövetség a teremtés belső alapja".[286]

A jeremiási hagyományban az Úr egy valóban új, addig nem létező szövetség ígéretét fogalmazza meg, mint azt a textusban (Jer 31,31) szereplő héber (ḥă-ḏā-šāh) „új", „friss", nem pedig „megújult", vagy „megújított" jelentéstartalmú melléknév pontosan kifejezi; s ennek nyomatékot ad, hogy mindezt ez az Ószövetségben egyedülálló

---

[280] i. m., 394. (Kiemelés: az eredetiben. A Zohár magyar nyelvű bibliai hivatkozásai Károli Gáspár fordításából származnak. i. m., 13.) A „kezdetben" szó héberül bereshit ( ), amelynek első és utolsó két betűje szintén a brīt ( ) szót adja.

[281] BARTH, Karl (1957): Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung. Evangelischer Verlag AG, Zollikon-Zürich, III/1.

[282] § 41. Schöpfung und Bund; i. m., 44-377.

[283] GERÉB Pál (2006): Barth Károly Dogmatikája. Az Egyházi Dogmatika összefoglaló ismertetése. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 363.

[284] i. m., 367., 381.; illetve: JAKABNÉ KÖVES Gyopárka: Karl Barth imago Dei értelmezése és a szövetség kapcsolata. In: DOEDENS, Jaap – HAMAR Zoltán – NÉMETH Tamás szerk. (2021): Utaidat, Uram, ismertesd meg velem. Tanulmányok a 70 éves Vladár Gábor tiszteletére. Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa, 232.
Mindezt kiegészíti, s a fentiekkel meglátásom szerint tökéletesen harmonizál Margit Ernst-Habib elgondolása: „Ha a teremtés több mint Isten és emberiség közös történetének színtere és háttere, és sokkal inkább képezi Isten kiválasztásának, kiengesztelődésének és megváltásának tárgyát, akkor a szövetség-formálta szemeink új megvilágításban fogják látni a teremtést. Az élő együttlét ekkor a teremtéshez való viszonyunkat is jellemzi majd, azzal a felismeréssel párosulva, hogy az egész teremtés osztozik a kegyelem terében, összekapcsolódik Istennel, a Teremtővel, a Megváltóval és a Kiengesztelővel, Isten örök szövetségében." ERNST-HABIB, Margit: Covenant as Convivence. The Relevance of Covenantal Theology in Contemporary Theological Discourses. In: EBERHART – KRAUS szerk. i. m., 679.

[285] § 41. 2. Die Schöpfung als äußerer Grund des Bundes. BARTH (1957) i. m., 103.

[286] § 41. 3. Der Bund als innerer Grund der Schöpfung. BARTH (1957) i. m., 258.

terminológiájú igehely tovább hangsúlyozza a (lō), azaz „nem” jelentésű határozószó használatával.[287]

Ennek dacára a reformátorok, valamint a keresztyén teológusok többségének véleményén túl[288] a Zohár és Barth hivatkozott soraiból is az világlik ki, hogy *az ígéret tartalma* maga valóban *minőségileg új* ugyan, de a szövetség-keret, a szövetség-gondolat *az Isten üdvözítő akaratához való ragaszkodás tekintetében kontinuitást hordoz* mind itt, azaz Jeremiás próféciája –, mind pedig az újszövetségi utolsó vacsora hagyománya – vagyis az új szövetség alapító aktusa – esetében.[289]

S hogy miben ragadható meg az isteni ígéret szerint eljövendő szövetség új minősége, illetve formája?

Ahogyan arról a jeremiási hagyományanyag tudósít, elsősorban abban, hogy Isten igéi és törvényei ezentúl kőtáblák helyett már az emberek szívébe lesznek írva (Jer 31,31-33). A próféta ezzel egyáltalán nem egy új szövetség-modellt vázol fel, hanem éppen a sínai hagyományt teszi radikálisan belsővé, illetve autonómmá, ezáltal biztosítva a kontinuitást a sínai szövetségkötés és az új szövetség ígérete között, amely kifejezésmódjában is mózesi.[290] Isten és az ember szövetsége a „szívbe írt törvény” jeremiási próféciájában válik közvetlen jogi és etikai kívánalommá a felelős, teológiai szubjektummá váló egyén számára, aki ezáltal

---

[287] PETTEGREW, Larry D. (2007): The New Covenant And New Covenant Theology. In: *The Master's Seminary Journal* 18 (2007/1), 194.; EBERHART i. m., 400.
Mint ahogyan azt Nagy Antal Mihály szemléletesen kifejti: „Az, hogy az új szövetség tartalmát tekintve (is) az ígéret szövetsége, nem elválasztja a szövetségektől, hanem egybekapcsolja velük. A szövetségek közös-, sőt alapvonása, hogy ígéreteket tartalmaznak, amelyek beteljesülésre várnak (…) Az a tény tehát, hogy a szövetségek az ígéret szövetségei, a szövetségek kontinuitására, sőt egységére utal. A szövetségek nem eltörlik a korábban adott ígéreteket, hanem megerősítik, fokozzák azokat.” NAGY i. m., 164., bővebben ld. i. m., 162-164.

[288] Ld. e dolgozat 4. fejezetét (*A reformátori szövetségteológia szemlélete*), illetve: MCGRATH, Alister E. (1995): Bevezetés a keresztény teológiába. Osiris Kiadó, Budapest, 164-165.

[289] HOSSFELD, Frank-Lothar: Bund – II. Im Alten Testament (szócikk); in: KASPER, Walter szerk. (2006): Lexikon für Theologie und Kirche. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, Band 2., 784.; BACKHAUS, Knut: Bund /Neues Testament/ (szócikk); in: BETZ – BROWNING – JANOWSKI – JÜNGEL szerk. (1998) i. m., 1865.; KOCH, Christoph: Covenant /Hebrew Bible–Old Testament/ (szócikk); in: ALLISON, Dale C. Jr. – KLAUCK, Hans-Josef – LEPPIN, Volker – MCGINN, Bernard – SEOW, Choon-Leong – SPIECKERMANN, Hermann – WALFISH, Barry Dov – ZIOLKOWSKI, Eric szerk. (2012): Encyclopedia of the Bible and It’s Reception. De Gruyter, Berlin-Boston, 906.; BACKHAUS, Knut: Covenant /New Testament/ (szócikk); in: ALLISON – KLAUCK – LEPPIN – MCGINN – SEOW – SPIECKERMANN – WALFISH – ZIOLKOWSKI szerk. (2012) i. m., 909.
Mindezt a Második Helvét Hitvallás is megerősíti, amikor kijelenti: „És ámbár az evangéliumi tanítás, amikor először hirdette azt Krisztus, új tanításnak látszott a farizeusok törvény-tanításához képest – amint Jerémiás is »új szövetségről« jövendölt – valójában azonban nemcsak régi volt és még mindig az (jóllehet a pápisták ma is újnak mondják a pápisták már elfogadott tanításához képest), hanem régibb mindenféle tanításnál a világon. Isten ugyanis öröktől fogva eleve elhatározta, hogy a világot Krisztus által tartja meg és az evangélium által ezt az ő örök végzését és tanácsát jelentette ki a világnak (2 Tim 1. 1:9 sk.).” Második Helvét Hitvallás. In: A Magyarországi Református Egyház Hitvallási Iratai. I. Heidelbergi Káté. II. Második Helvét Hitvallás (2013). Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 145.

[290] KNIGHT i. m., 201, 294.; BRUEGGEMANN i. m., 771.

mindenfajta szakrális közvetítés (király, templom) vagy bármilyen külső kényszer nélkül is képessé válik a szövetségi hűség megtartására.[291]

Isten e ponton végérvényessé teszi a népével korábban a Sínai-hegynél kötött szövetségre vonatkozó új rendelését, akaratnyilvánítását, vagyis eljövendő *diathḗkējét*, amely immár ontológiailag a népben kiteljesedve[292], a szívbe írt, ezáltal belsővé, az ember természetes részévé váló isteni törvény tökéletes betartását a középpontba helyezve[293], s ezzel az embert lényében alapvetően átformálva[294] válik megszeghetetlenné, megmásíthatatlanná, felülírhatatlanná, örökkévalóvá. Ez az új – még inkább etikai –, Isten feltétel nélküli kegyelmét közvetítő, a dicsőségét és igazságát megmutató, egyoldalú akaratát Krisztusban megtestesítő szövetség (ld. Jn 1,14)[295] teszi majd feltételessé a régi szövetséget[296], hangsúlyozva azt, hogy ebben az új szövetségben Isten és ember tökéletes kapcsolata már nem a törvényen, hanem a kegyelmen, illetve az emberi szív belső igazságosságán alapul.[297]

Az új szövetség állandósága és múlhatatlansága megmutatkozik az Újszövetség népének sákramentumaiban is, amelyek mindenekelőtt abban különböznek az ószövetségiektől, hogy „(…) maradandóbbak és állandóbbak, mert a világ végéig soha meg nem fognak változni. Arról is tanúskodnak, hogy Krisztusban már beteljesült az a jelzett dolog és ígéret, amelyet amazok még csak beteljesülendőnek jeleztek."[298]

Mint arra korábban utalás történt, a három szinoptikus evangélium esetében közös motívum az utolsó vacsoráról szóló beszámoló, amely az új szövetség megkötésének eseményét írja le,

[291] A politikai teológia horizontján a Jer 31,31-33 tekinthető a felelős, autonómiával rendelkező és politikailag is autonóm keresztyén polgár fogalma, illetve a szövetség-eszme demokratizálódása egyik eszmetörténeti kiindulópontjának, később pedig a demokrácia, a republikanizmus és az önkormányzatiság egyik legmélyebb teológiai gyökerének. Ez az internalizáció nagymértékben segítette a reformátori lelkiismereti szabadság megszületését, ahol a hívő ember már nem egy külső hierarchia feltételeinek foglya, hanem ő maga hordozza szívében a belsővé tett isteni normát. Ugyanez a radikális „belsővé tétel" képezi a teológiai alapját a puritán föderalizmusnak is, hiszen csak olyan emberek képesek kölcsönösen, szabadon, felelősen egy közös, szövetségi alapú politikai társadalmat felépíteni, akiknek nincsen többé szüksége semmilyen külső kényszerre a rend megteremtéséhez és annak fenntartásához, hiszen a „szabályok", azaz Isten törvényei – a szövetség feltételei – a szívükbe íródtak. Végül, szintén a jeremiási örökség játszik szerepet a modernitás korában is, amikor a „felelős szív" a XX. század első felének tragikus történelmi tapasztalatai nyomán megfogant politikai teológiák (ld. 7.1. alfejezet) társadalmi felelősségvállalásában és a politika mítosztalanításában ölt testet: ekképp válik a szövetség szellemi gáttá, morális mércévé, a kritikai felelősség zsinórmértékévé. Pontosan emiatt az átfogó, korszakokon átívelő és azokat összekötő dinamika miatt a jeremiási prófécia jelen disszertáció egyik igen hangsúlyos híd-tétele, olyan paradigmatikus láncszem, melynek köszönhetően a bibliai szövetség-eszme a modern autonóm polgár és az alkotmányosság pillérévé válhatott.

[292] STUHLMACHER i. m., 114.

[293] EBERHART i. m., 400.

[294] i. m., 398-399.

[295] Jn 1,14: „Az Ige testté lett, közöttünk lakott, és láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyszülöttjének dicsőségét, telve kegyelemmel és igazsággal."

[296] MCGRATH i. m., 164.

[297] Ld. Róm 6,14; valamint: Második Helvét Hitvallás i. m., 142-143.; illetve: Covenant (szócikk); in: CROSS, Frank Leslie szerk. (1958): The Oxford Dictionary of the Christian Church. Oxford University Press, London, 350.

[298] Második Helvét Hitvallás i. m., 173.

ám a jelenet Márknál, Máténál és Lukácsnál olvasható, rendkívül komplex hagyományt feltételező leírásában a hasonlóságok mellett különbözőségek is mutatkoznak, ezért a párhuzamos igehelyek óvatos és körültekintő elemzést igényelnek.[299]

A legkorábbi, Márk szerinti evangéliumban[300] Krisztus így szól a tanítványokhoz, miután ők egymás után *mindnyájan* ittak a pohárból: „Ez az én vérem, a szövetség vére, amely sokakért kiontatik." (Mk 14,24). A textus érzékletesen világít rá arra, hogy a közös pohár vétele benső szimbolikájában nem csupán elválaszthatatlanul egymásba fonja a vertikális (Isten-ember) és a horizontális (ember-ember) dimenziót, hanem közösséget is konstituál[301], amikor a legmélyebb egység kifejeződése és a közös identitás szubsztanciális megélése által, a „szövetség vérében" való együttes részesedés révén létrehozza a Krisztus szövetségében megélt valóság koinóniáját (κοινωνία)[302], amely a Szentlélekben áll fenn.[303]

Amint azt Stuhlmacher megjegyzi, a pohár vételét leíró igék közül „a márki változat a legősibb és tartalmilag legnehezebben értelmezhető"[304], amelyben Krisztus a Sínai-hegyi hagyományok szertartásai közül (2Móz 24) – az életét az emberekért adó Emberről szóló, saját, „új mítoszának" elbeszélésekor[305] – a vérrítus rituáléját[306] eleveníti fel. Ezzel a jézusi szimbolikával és liturgiával azonban olyan módon veszi át a páska-ünnep tradícióit[307], hogy közben annak egyes értelmezési tartalmait vagy meghagyja, vagy sajátosan tartja meg.

Christian Eberhart hat ilyen szempontot vizsgál meg, s a következő következtetésekre jut[308]:

1. Az, hogy az áldozati állatok vére (2Móz 24,5.8) a kehelyben lévő bornak felel meg, az áldozatiság eszmeiségének analógiáját mutatja ugyan, de annak hagyományos értelmezési mintái Krisztus cselekedetére nézvést nem érvényesek.
2. A Sínai-hegyi képben a vér szétfröccsenése megfelel a közös kehelyből történő ivásnak; mindkét jelenetben a fizikai érintkezés a döntő mozzanat, amely az úrvacsora

[299] STUHLMACHER i. m., 136.
[300] DUNN, J. G. James (2014): Kezdetben volt az evangélium. Kálvin Kiadó, Budapest, 44., 73.
[301] KOCSIS Imre (2019): Bevezetés az Újszövetség könyveibe. Kortörténet és irodalom. Szent István Társulat, Budapest, 444.
[302] 1Kor 10,16a: „Az áldás pohara, amelyet megáldunk, nem Krisztus vérével való közösségünk-e [κοινωνία]?"
[303] 2Kor 13,13: „Az Úr Jézus Krisztus kegyelme, Isten szeretete és a Szentlélek közössége [κοινωνία] legyen mindnyájatokkal!"
[304] STUHLMACHER i. m., 142.
[305] MYERS, Ched (1997): Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus. Orbis Books, Maryknoll, New York, 363.
[306] EBERHART i. m., 404.
[307] MYERS i. m., 363.
[308] EBERHART i. m., 404-406.

vételekor azzal a nagyon erős érzelmi szegmenssel párosul, hogy az „üdvösséget meg lehet ízlelni".[309]

3. Az Izrael tizenkét törzse szerint felállított tizenkét kőoszlopot (2Móz 24,4) a pohár fölött elmondott igében a tizenkét tanítvány testesíti meg, de Krisztus nemcsak velük, hanem rajtuk keresztül sokakkal köt szövetséget; ezekért a „sokakért" életét adja.
4. Mint ahogyan az e dolgozatban több helyütt kifejtésre került, Isten szövetsége Izrael népének új identitást kölcsönzött, pontosabban, a zsidó nép önmaga identitását ebben a szövetségben határozta (illetve határozza) meg. A jézusi szövetség ezt a folyamatosságot hordozza tovább akkor, amikor közli az állandó, megszakítatlan szövetség egyoldalú ígéretét, amely a halálon túlra is mutat, s ekképp örökké tartó köteléket jelent.
5. Izgalmas megfigyelni azt, hogy amíg a sínai hagyományban Mózes a „vér felét" az oltárra (2Móz 24,6), a „másik felét" pedig a népre (2Móz 24,6.8) hintette, addig az utolsó vacsora alkalmával maga Krisztus abból a szempontból nem részt vevő fél a szövetség megkötésében, hogy ő maga nem iszik a kehelyből – ugyanakkor a Mk 14,25 alapján megalapozást nyer, hogy Jézus látta az Isten Országának elközeledtét, s ilyenképp emlékeztette a tanítványokat a „letisztult újborral" tartott, a halálnak is véget vető, Sionon tartott, utolsó lakomára (Ézs 25,6-8).[310]
6. Végül, Jézusnak ez a végidők üdvösségére előretekintő reménysége (Mk 14,25) – összefüggésben a Mózes, Áron, Nádáb, Abíhú és a hetven vén „Isten színe előtti" evésével és ivásával (2Móz 24,9-11) – szintén az eszkatológiai ígéretek beteljesülésére mutat rá, méghozzá a bűnökért bemutatott engesztelő áldozaton[311], vagyis önnön, előre látott, erőszakos halálán keresztül.[312]

Máté az úrvacsora liturgiájának leírásában Márkot követi és azt lényegében a márki beszámolóval megegyezően hagyományozza tovább[313] – egyes szerzők szerint ezáltal ők ketten kapcsolódnak leginkább az ószövetségi előzményekhez[314] –, méghozzá abban az igen lényeges aspektusában is, amikor a „szövetség vére" újfent az engesztelés gondolatán belül

[309] i. m., 405.
[310] STUHLMACHER i. m., 142. Illetve ld. az igehelyhez (Mk 14,25) fűzött magyarázatot: Biblia. Magyarázó jegyzetekkel (2010). Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1183.
[311] BULTMANN, Rudolf (1998): Az Újszövetség teológiája. Osiris Kiadó, Budapest, 128.
[312] Az eredeti görög szövegben szereplő vér (*αἷμά*), amely sokakért kiontatik/"kiömlik" (*ἐκχυννόμενον*) a Második Templom korának judaizmusában és az ószövetségi értelmezésében (ld. „ם "/vért ontani – 1Móz 9,6, Ez 22,6) a halál – köztük a gyilkosság – szinonimája. EBERHART i. m., 370.
[313] BULTMANN i. m., 128.
[314] NAGY i. m., 171.

kerül tolmácsolásra[315]: „Azután vette a poharat, és hálát adva nekik adta, és ezt mondta: Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én vérem, a szövetség vére, amely sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára.” (Mt 26,27-28).

Eberhart úgy véli, a Máté szerinti evangélium szerzője/redaktora minden valószínűség szerint előzetesen tájékozódhatott a jeruzsálemi templomban tartott istentiszteletek, illetve az engesztelésként szolgáló rituális áldozatbemutatás mikéntje felől. Ez annak tudatában is feltételezhető, hogy Márk szövegének Máté általi felhasználása és redakciója a Kr. u. 70-ben bekövetkezett templomrombolást követően történt.[316] A Máté szerinti leírás ugyanakkor kiegészül, illetve bővül „a bűnök bocsánatára” (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) hozzáfűzéssel (vö.: Mk 1,4), amely szintén azt a feltételezést, illetve értelmezést erősíti, mely szerint a szerző számára a kehely és a benne lévő bor elsősorban és mindenekfelett a megbocsátást jelentette: „ez a kehely szándéka és célja”[317], ezt foglalja magában Krisztus *szövetségi közössége*.[318]

A Lukács szerinti evangélium ezt a kiegészítést ismét elhagyja – „Hasonlóképpen vette a poharat is, miután megvacsoráztak, és ezt mondta: E pohár az új szövetség az én vérem által, amely tiérettetek ontatik ki” (Lk 22,20) –, mint ahogyan a könyv egészével kapcsolatban általánosan is kijelenthető az, hogy ennek az idézett, a kehely fölötti beszédet megjelenítő igehelynek a kivételével Jézus halálának engesztelő volta sem domborodik ki olyan erősen és meghatározó módon, mint ahogyan az a Márk és Máté szerinti írásokban megfigyelhető.[319]

A Lukács által hagyományozott változat tehát alapvetően más értelmezési irányt követ, amelynek oka állhat abban, hogy az ember üdvösségét Lukács nem kizárólag Jézus kereszthalálához, hanem egész földi életéhez köti.[320] Bár a szerző az utolsó vacsora terminológiáját nem Pál apostol Korintusiakhoz írt első leveléből veszi át (1Kor 11,23-26)[321], mégis hasonlóság mutatkozik a két könyv között, például a „vér” és a „szövetség” szavak sorrendiségében: Márk és Máté esetében ez, míg Lukácsnál és Pálnál fordított a sorrend. Ezenkívül, ahogyan Pál, úgy Lukács is az „új” (καινήν) terminust használja a διαθήκη kifejezés előtt, ami egyértelmű utalás a korábban tárgyalt Jer 31,31 héber fogalomhasználatára ( ).

[315] i. m., 128-129; EBERHART i. m., 408.
[316] i. m., 408.; DUNN i. m., 87.
[317] SANDNES, Karl Olav: Jesus’ Last Meal According to Mark and Matthew. In: HELLHOLM, David – SÄNGER, Dieter szerk. (2017): The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Vol. I-III. (Vol. I.): Old Testament, Early Judaism, New Testament (WUNT 376), Mohr Siebeck, Tübingen, 467.
[318] EBERHART i. m., 410.
[319] KOCSIS i. m., 295.
[320] i. m., 296.
[321] STUHLMACHER i. m., 353.

Eberhart mindezt azzal a megállapításával gazdagítja, hogy a Lukács szerinti evangéliumban az új „szövetség" a *közösség* (κοινωνίαν) értelmében értendő (vö.: 1Kor 1,9), hiszen mind az evangéliumban, mind az Apostolok Cselekedeteiben központi szerepet kap a közösség bensőséges megtapasztalásának, a társadalmi igazságosságának, illetve a másokért szeretetben, tiszteletben élt élet jézusi példájának gondos, gyengéd szemléltetése.[322]

Összegezvén, a szinoptikusok (új) szövetség(kötés)i ábrázolásai alapvetően két, a Márk által (Máté), valamint a Pál által rögzített (Lukács) hagyományra támaszkodván használják a διαθήκη kifejezést az utolsó vacsora párhuzamos perikópáinak leírásakor.

A bemutatott igehelyek amellett, hogy több ószövetségi (szöveg)hagyományra utalnak vissza (kivonulás, szenvedéstörténet, engesztelő áldozatiság, az Úr napja, új identitás elnyerése, Sínai-hegyi szövetségkötés, az „új" szövetség megkötése (Jer 31,31), a szövetségi közösség megtapasztalása), abban tartalmaznak Istennek az Ószövetségben tett kijelentéséhez mérten *minőségileg és tartalmilag* új ígéretet, hogy az úrvacsora szereztetésével immár egyértelművé, megmásíthatatlanná, örök érvényűvé válik: az új szövetség az isteni kegyelem révén Jézus vére által köttetik meg. A vérrítus, vagy ahogyan Nagy Antal Mihály fogalmaz, a „vér teológiája" a „legkeményebb, legsúlyosabb bibliai realitás, az új szövetség fundamentuma"[323], amely új szövetség tehát nem a korábbi szövetségkötés teljes, elementáris, esszenciális felülírását jelenti, hanem az isteni ígéret végleges, örök, feltétel nélküli, tökéletes beteljesülését (vö.: Mt 5,17). A szinoptikus evangéliumok tudósításaiban ábrázolt, Krisztus mindenkorra érvényes engesztelő áldozata árán szerzett, az Isten és az ember közötti, immár tökéletes szövetség nem mutat másra, mint Isten kegyelmére és az ember üdvösségére, amelynek középpontjában a kegyelem és a közösség attribútumai állnak.

A Márk, Máté és Lukács szerinti evangéliumok mellett természetesen az Újszövetség több könyve, így a páli levelek is tárgyalják a szövetség motívumát. A páli teológia ezzel kapcsolatos dimenzióinak aprólékos felfejtésére e dolgozat keretei között nem nyílik mód, ezért a szövetséget érintő páli gondolatmenetek és értelmezések alapján csupán két lényeges következtetés kerül kiemelésre. Ezek egyike a szinoptikusok kapcsán fentebb már részletesebben elemzett úri szent vacsora szereztetésével kapcsolatos. Pál látásában tudniillik ennek kiemelt jelentősége van: egyrészt, az úrvacsorának nagyon fontos szótériológiai és ekkleziológiai jelentőséget tulajdonít[324], éppen az imént megfogalmazott közösségi dimenzió mentén, amint az igen világosan kirajzolódik az 1Kor 10,16-17 soraiból: „Az áldás pohara,

[322] EBERHART i. m., 412-413.
[323] NAGY i. m., 171.
[324] STUHLMACHER i. m., 354.

amelyet megáldunk, nem Krisztus vérével való közösségünk-e? A kenyér, amelyet megtörünk, nem Krisztus testével való közösségünk-e? Mivel a kenyér egy, mi is mindannyian egy test vagyunk, mert mindannyian az egy kenyérből részesedünk."

Pál magyarázata szerint az úrvacsora tehát nem más, mint a hívőknek Krisztussal – Krisztus vérével és testével –, valamint egymással alkotott közössége (κοινωνία), amely közösségben a gyülekezet egy testté lesz az Istennel való új szövetségben: „Hasonlóképpen vette a poharat is, miután vacsoráltak, és ezt mondta: »E pohár amaz új szövetség az én vérem által, ezt cselekedjétek, valamennyiszer isszátok az én emlékezetemre.«" (1Kor 11,25).

Pál itt világosan összekapcsolja a szövetség jeleiben való együttes részesedést a *koinónia* létrejöttével, egyértelművé téve azt, hogy a szövetség maga alapozza meg a választottaknak a Krisztus fősége alatt, a Szentlélek jelenléte által megvalósuló, annak kegyelmi ajándékaira (χάρισμα)[325] épülő[326], a hitbeli összetartozás iránti törekvésből táplálkozó, minden rangbeli hierarchiát nélkülöző, „alulról" szerveződő[327] rendjét, azaz a *communio* tanúságtévő, látható, konkrét valóságát. Ezt a horizontális dimenziójú – a részesedést, a megosztást és a tanúságtevő közösséget egyidejűleg megjelenítő – *ecclesiát* (ἐκκλησία) önző, egymást stigmatizáló, hatalmi logikára és világi kategóriákra építő egyének sokasága helyett a feltámadt Krisztus testének részeként[328] szükségszerűen szabad, egymással szeretetben élő, szolgálatkész, mások iránt felelősséget vállaló, a kegyelmi ajándékokban testvéri egyenrangúsággal osztozó emberek alkotják.[329] Az egységük alapját tehát nem valamifajta etnikai, szociális, politikai vagy világnézeti logika képezi[330], hanem Isten szövetségének élő jelenlétéből adódóan az, hogy „a hívő embereket mint a »Krisztusban« és »az Úrban« élőket, lényük legmélyéig Isten Krisztusban és Krisztus által végzett üdvözítő tette határozza meg."[331]

Mindennek átfogó következményei vannak az új szövetség népének etikája tekintetében. Ennek egyik súlypontját pontosan az jelenti, hogy radikálisan közösségközpontú, hiszen a Krisztus vére által szerzett *diathḗkē* saját lényegét tekintve alapvetően egy olyan ekkleziológiai, azaz közösségteremtő aktus, melynek látható, a történelemben elevenen jelen

[325] KOCSIS i. m., 443.
[326] i. m., 443.; STUHLMACHER i. m., 344-345.
[327] FAZAKAS Sándor (2020): A *reformatio vitae* jegyében. Tanulmányok a reformátori teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár, 58.
[328] STUHLMACHER i. m., 347.
[329] i. m., 348.
[330] FAZAKAS Sándor: Az Isten előtti szabadság rendje és a demokrácia. Válságjelenségek, ambivalens viszonyok, teológiai impulzusok. In: FAZAKAS Sándor – KOVÁCS Krisztián szerk. (2022): A szabadság dimenziói vallás és politika összefüggéseiben. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, Debrecen, 30.
[331] STUHLMACHER i. m., 352.

lévő manifesztációja a keresztyén *ecclesia*, aminek belső éltető elve, identitása és egysége a szövetség valóságából fakad. Ez az egység azonban, amely nem a hívők egyformaságát, hanem a sokféleségüket takarja, nem eredményezhet individualizmust, rivalizálást, önelégültséget[332], illetve nem vezethet a közösségen belül hatalmaskodáshoz, netán kirekesztéshez vagy bűnbakkereséshez, hiszen az *ecclesiat* éppen az különbözteti meg minden más emberi közösségtől, hogy annak alapja az új szövetség ígéreteként maga a „szívbe írt törvény" (Jer 31,33), a „szeretet parancsa" (Mt 22,39; Jn 13,34), amely transzcendens alapelvként az immanens valóság fölött feltétlen primátust élvez. Az Isten által Krisztusban újjáteremtett hívők közössége pedig éppen annálfogva válhat a világ „emberserege közepette"[333] példamutatóvá, előképpé[334], „az egész emberiség javává"[335], „a maga igazi alakjává"[336], „amelyben Krisztus valóban alakot öltött"[337], ha a saját élő hite által formált gyakorlati életrendjében Krisztus formáját hordozza. A Krisztus valóságát tükröző egyház így képes hiteles és mintaadó módon felelősségteljes kapcsolatba kerülni a világgal, önazonosan megélni prófétai tisztét, illetve betölteni őrállói (társadalomkritikai) szolgálatát.[338]

Mindez az Isten kegyelméből fakadó szövetségi lét egyenes következménye, mely a szociáletikai hatáson túl egyúttal politikai teológiai vonzattal is bír.

A szövetségkötés úrvacsorában manifesztálódó – fentebb részleteiben ábrázolt – eseménye ugyanis nem csupán szakrális-teológiai dimenzióban értelmezhető, hiszen ez a közösségi aktus az addig elfogadott társadalmi normák és bevett gyakorlatok gyökeres felülírását is magával vonja. A kenyér közös megtörése és annak vétele, majd a „szövetség vérében" való együttes részesedés, azaz az asztalközösség, a *koinónia* megélése radikális módon bontja le az alá-fölé rendeltség dominálta (korábbi) szokásrendet. Az úrvacsora sákramentumában közösen részesülők egymás testvéreiként ezután egy egyenrangú, horizontális viszonyrendszer részévé válnak, relatívvá téve a világban egyébként közöttük fennálló hierarchiát, illetve státuszkülönbségeket. A világi társadalmi működésből fakadó struktúrákat felülírván az új szövetség tagjai ezáltal egy olyan egyenlőségelvű, kölcsönös felelősségben osztozó, testvériességben megnyilvánuló modell képét vetítik előre, amely szilárd biblikus alapmintául szolgál majd a reformátori szövetségteológia egyház- és társadalomszervezési tanításaihoz.

---

[332] KOCSIS i. m., 442-443., 445.
[333] BONHOEFFER, Dietrich (2015): Etika. Útkészítés és bevonulás. EXIT Kiadó, Kolozsvár, 67.
[334] i. m., 66.
[335] u. o.
[336] i. m., 67.
[337] u. o.
[338] FAZAKAS (2020) i. m., 63-64.

E társadalmi potenciált hordozó jelentőségén túlmenően a *szövetség* terminus az első korinthusi levél mellett még Pál több levelében is hangsúlyos hermeneutikai kulcsként jelenik meg (ld. Gal 3,17; Gal 4,21; Gal 4,24; 2Kor 3,4; 2Kor 3,6; 2Kor 3,14; Róm 9,4; Róm 11,27; Ef 2,12), melyek közül a Galatákhoz írott levél külön figyelmet érdemel.

Ebben az apostol amellett, hogy igen erősen szemlélteti a „két szövetség" (Gal 4,24) antagonisztikus ellentétét, nyilvánvalóvá teszi azt is, hogy az új szövetség nem az atyákkal és utódaikkal kötött (Gal 3,16) szövetség felülírását jelenti, hanem a korábbi isteni akaratnyilvánítás *megerősítését* (κεκυρωμένην διαθήκην – Gal 3,15).[339] Pál eme levele, melynek címzettjei azok a galáciai keresztyén gyülekezetek voltak, amelyekhez az egykori kelta törzsekből keresztyénné lettek, a korábban betelepültek, valamint zsidó származású lakosok tartoztak[340], részben azon, a minden jel szerint Júdeából vagy Jeruzsálemből származó judaizáló tévtanítók elleni szigorú és határozott fellépésről tanúskodik, akik a közösségen belül súlyos zavarokat okoztak azzal, hogy annak tagjait a tórai – rituális – törvények megtartására akarták kényszeríteni.[341]

Pál mindennek kapcsán a kizárólag Krisztusba vetett hit általi megigazulás (Gal 2,15; Gal 2,21; Gal 3,21-22) és a szeretet által munkálkodó hitbe ágyazott keresztyén szabadság hangoztatása mellett (Gal 2,4; Gal 5,1.6.13a) a Törvény alapján (1Móz 16,15; 1Móz 21,2) erős retorikai eszközök használatával állítja szembe az idegen rabszolganő, Hágár jelképezte földi szolgaságot szülő szövetséget (Gal 4,23-25) a Sára szimbolizálta szabad, ígéret által született (Gal 4,23b), és a mennyei Jeruzsálemhez vezető (Gal 4,26) szövetséggel; s ugyancsak a Törvény szerint (1Móz 21,10) buzdít a törvény szolgaságával szembeni evangéliumi szabadság (Gal 4,30-31) Lélek szerinti megélésére (Gal 5,1.16; Gal 6,2.9-10). Pál mindemellett hangsúlyozza az ábrahámi ígéret fennálló érvényességét is, amely Krisztusban telt be (Gal 3,14.16). A páli leveleken túl az Újszövetség könyvei közül mindenképpen rövid említést érdemel még a Zsidókhoz írt levél, amely magát a szövetség eszméjét középpontba helyezvén, azt teológiai keretként alkalmazva kínál kidolgozott szövetségteológiát.[342]

---

[339] Ennek tükrében helyesen jegyzi meg a Gal 3,15 alapján Nagy Antal Mihály, hogy már csupán a páli szóhasználat okán sem szerencsés a *diathḗkē* szó „végrendelet" vagy „testamentum" értelmű fordítása, hiszen egy új végrendelet teljességgel hatályon kívül helyezné a régebbit, de Isten szövetsége örök és felbonthatatlan, ezért a *diathḗkē* nem jelentheti a érvénytelenítését. „Az új szövetség lényegében nem a szövetség, hanem Izráel megváltoztatása. A szövetség marad, sőt, megerősítést kap (Gal 3,15a), Istennek a szövetség által támasztott igénye is marad: Izráelt teszi Isten alkalmassá mindannak a megcselekvésére, amit kijelentett, amit követelményként támasztott, úgy, amint megígérte (…)." NAGY i. m., 167.

[340] PERES Imre (2005): Az Újszövetség irodalma. Selye János Egyetem, Komárom, 55.

[341] KOCSIS i. m., 478-479.

[342] MÄRZ i. m., 787.

A krisztológiai szempontból igen jelentős levél[343] tanításában a *diathḗkē* Krisztus, a „nem testi parancsolat törvénye szerint (…), hanem az örökkévaló élet ereje szerint” (Zsid 7,16) kiválasztott főpap örök váltságot szerző (Zsid 9,12) műve köré koncentrálódik, aki önmaga feláldozásával annak az *elsőnél különb, jobb* ígéretek alapján köttetett (Zsid 7,19b; Zsid 8,6) szövetségnek a kezese (Zsid 7,22) és közvetítő közbenjárója (Zsid 8,6; Zsid 9,15; Zsid 12,24), amely új (Zsid 8,13; Zsid 9,15; Zsid 12,24) és örök (Zsid 13,20) szövetség reprezentálja azt a Krisztus engesztelő kereszthalála által véglegesen garantált rendet, melyben Isten hívő népe örök üdvösséget nyer (Zsid 5,9; Zsid 9,15).

Az evangéliumok, a páli levelek, az Újszövetség minden könyve, és ezáltal az egész keresztyénség szíve és kapuja *egyedül Jézus Krisztus*, aki által Isten megbékéltette magát a világgal és akinek kereszthalála a szövetség céljának megfelelően helyreállította a szövetségi igazságot[344], megnyitva ezáltal az új szövetség kegyelmi rendjét Krisztus „vére által azoknak, akik hisznek.” (Róm 3,25).

Ennek okán pedig „Jézus Krisztus az Isten és az ember helyes viszonyának: a *szövetségnek* az alapja, valósága és teljessége. Mivel Isten az embert szövetségre hívta el, azért lett emberré, s mivel Jézus Krisztusban az Isten és az ember egysége tényleg létrejött: benne, általa létesülhet a mindenkori ember és az örökkévaló Isten között az az életegység, szeretetközösség, egymásra vonatkozás, amit szövetségnek nevezünk.

Isten benne egészen az emberé, az ember benne egészen Istené. Elegyítetlenül és elválaszthatatlanul ezért lett benne Isten és ember egy személy, hogy ez az örök kettő, az Isten és az ember, az Én és a Te, Őbenne mint közbenjáróban, istenemberben megtalálja, helyreállítsa és boldogan élje ezt az elszakíthatatlan, elegyítetlen és elválaszthatatlan egységet: a szövetséget. (…) Az Ige Istennek az a magaközlése, amellyel a szövetséget létrehozza és táplálja. – Ez a szövetség szeretetközösség, amely két tényezőből áll: Isten ad és vár benne. Ajándékoz és igényel. Adja önmagát és kéri cserébe az embert. Egészen adja önmagát s az embert is egészen igényli: azt várja, hogy hozzá hasonlítson. Legyen szent, mint Ő. Istennek mindazon Igéje, amelyben *ad*: az *evangélium*, és mindaz az Igéje, amelyben *követel*, igényel, parancsol: a *törvény*. Amabban kegyelme jelenik meg, emebben szentsége és igazsága. S mivel a szövetség fogalmából ezt a kettősséget kirekeszteni nem lehet, azaz nem lehet elképzelni, hogy a szövetségen belül Isten csak adjon és ne igényeljen, vagy csak követeljen, de ne adjon, mert azzal Isten a megkötött szövetséget bontaná meg: az Ige, a

[343] KOCSIS i. m., 564.
[344] NAGY Antal Mihály (2011): Örök szövetség. Éjféli Kiáltás Misszió, Budapest, 515.

Kijelentés *mindig törvény és mindig evangélium* is. (…) Azt kell mondanunk, hogy az üdvtörténetnek két nagy fejezete van: egyik a törvényben elrejtett evangélium, – ez az Ószövetség; a másik az evangéliumban elrejtett törvény: ez az Újszövetség. A két szövetség úgy egészíti ki egymást, mint egy gömbnek két fele."[345]

E rövid, Ravasz László gondolatmenetéből származó hivatkozás az Újszövetség *diathḗkē* fogalmának az általam leglényegesebbnek vélt aspektusait szintetizálja, s azokra egyidejűleg világít rá.

a) *Az új szövetség Krisztusban jött létre és Krisztusra mutat.*

Ahogyan azt a Második Helvét Hitvallás a Szentírás talaján kijelenti, Krisztusban „Isten már beteljesítette azt, amit a világ kezdete óta ígért, és elküldte, sőt nekünk ajándékozta egyszülött Fiát és benne az Atyával való megbékélést, bűneinknek bocsánatát, minden teljességet és az örök életet"[346], hiszen Krisztus az, aki „szenvedésével és halálával, sőt mindazzal, amit testben való megjelenésétől fogva cselekedett és szenvedett (…) minden hívővel megbékítette a mennyei Atyát (…) és a halottak közül való feltámadásával visszahozta és helyreállította az életet és a halhatatlanságot."[347]

b) *Az új szövetségben Isten és ember oldhatatlan szeretetközössége valósul meg.*

Isten az új szövetségben önmagát ajándékozza az embernek, hűséges hozzá, és ezt a hűséget várja, kéri, igényli az embertől is, akivel ebben a kölcsönösségben életegységet formál. Ezáltal válik még világosabbá, hogy a teremtés célja Isten és ember szeretetközössége, amely a szövetségben manifesztálódik.

Ahogyan azt Margit Ernst-Habib megfogalmazza, „A szövetség Istene maga az élő együttlét önmagában Istenben és az egész teremtés viszonylatában. A szövetség Istene kizárólag vagy legfőképp nem érthető meg a metafizikai filozófia alapján, de sokkal inkább [megérthető] Istennek az emberiséggel való folyamatos szeretettörténetében. Az Isten képmására teremtett ember az élő együttlétnek ezt a jellegét tükrözi: emberként arra teremtettünk, hogy együtt legyünk Istennel és egymással."[348]

Ennek az élő együttlétnek a természetes univerzuma és kötőanyaga a szeretet – legalábbis *Isten tökéletes és gyengéd szándéka szerint azt a szeretetnek kellene jellemeznie.*

---

[345] RAVASZ László (1990): Kis dogmatika. Hitünk igazságai. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 61-62., 71. (Kiemelés: az eredetiben.)
[346] Második Helvét Hitvallás i. m., 144.
[347] i. m., 140.
[348] ERNST-HABIB i. m., 680.

Krisztus ezért válaszolhatja teljes egyszerűséggel és magától értetődően az őt próbára tévő törvénytudó farizeusnak a törvény legfőbb parancsolata után firtató kérdésére azt, hogy az a következőkben foglalható össze: „»Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből.« Ez az első és a nagy parancsolat. A második hasonló ehhez: »Szeresd felebarátodat, mint magadat.« E két parancsolattól függ az egész törvény és a próféták.” (Mt 22,37-40).[349]

A szövetség tehát nem más, mint a feltétel nélküli, kölcsönös, éltető szeretet megnyilvánulása Isten és ember, valamint ember és ember közösségében.

c) *Az új szövetség örök és változ(tat)hatatlan.*

Mivel Jézus Krisztus maga a szövetség teljessége az örökkévaló Isten és az ember között, s miként a teremtés célja és szándéka e szövetség folyamatos kibontakozása és állandó megnyilvánulása, ezért az nem lehet más, mint az örökkévalóságtól fogva eltervezett és az örökkévalóság számára megalkotott szeretetközösség. Ez a közösség az idők végéig bizonyságát adja Isten kegyelmének, és szüntelen lehetőséget kínál az ember számára az üdvösség elnyerésére.

[349] A Máté szerinti evangélium ráadásul nagyon érzékletesen fejezi ki azt, hogy a második (δευτέρα) parancsolat súlya teljesen azonos az elsővel: az eredeti görög kifejezés a „második” mellett „valaminek a párja” jelentéssel is bír. Azaz, a két parancsolat összetartozva alkot egymással elválaszthatatlan egységet.
A δευτέρα kifejezés magyarázatának digitális elérhetősége a Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat görög Újszövetséget bemutató honlapján:
https://ujszov.hu/text?corpus=2&book=201&chapter=22&verse=34#!2010220390000100. Utolsó letöltés: 2024. június 13.

4. A REFORMÁTORI SZÖVETSÉGTEOLÓGIA SZEMLÉLETE

A *brīt*, valamint a *diathḗkē* kifejezések az Ó- és Újszövetségen átívelő közös jelentéstartalmuk által természetes egységet, koherenciát, integritást kínálnak a teljes Szentírás tekintetében.
A szövetség a Biblia egyik olyan kulcsfogalma, amelynek gondolatisága vezérfonalként szolgál az egymást időben követő biblikus események és az üdvtörténeti szakaszok – azaz Isten üdvtervének kibontakozása – közötti kapcsolat megértésében.
Többek között ezért válhatott a szövetség-eszme azzá a széles horizontot felölelő, teológiai és misztikus jelentést öltő biblikus fundamentummá, amelyre a reformátori kor teológiai látása a maga sajátos, szövetség-központú értelmezési modellje – főként Heinrich Bullinger, Kálvin János, valamint Johannes Coccejus jellegzetes motívumokat átörökítő, és részben egymásra épülő munkássága – nyomán szövetségteológiát épített[350], mely a reformáció helvét irányú teológiai hagyományában korán centrális jelentőségre tett szert, s idővel dogmatikai irányzatként átfogó módon kívánta értelmezni Isten és ember történetét a Szentírás kijelentése alapján.[351] Az alábbiakban a reformátori szövetségteológia kifejtése kapcsán a történelmi háttérkörülmények felvázolását követően előbb Luther, majd az említett reformátorok vonatkozó nézetei, végül Johannes Althusius politikaelméleti megfontolásai kerülnek részletes taglalásra. A fejezet végén egy átfogó szintézis foglalja össze e szövetségteológia közös karakterisztikáját.

4.1. Módszertani és történeti kiindulópont

Amikor a reformátori szövetségteológia elemzéséről esik szó, annak kiindulópontjaként elkerülhetetlen a rövid történeti kontextualizáció, azaz a reformátori teológiának az adott kor történeti horizontján belül történő elhelyezése, illetve a korabeli kontextusban való ábrázolása.
Ezt megelőzően azonban módszertani szempontból szükséges annak rögzítése, hogy jelen munka tudatosan lépi át a patrisztika és a skolasztika évszázadait, ugyanis vállaltan nem a

[350] Mint ahogyan azt Nagy Antal Mihály az új szövetség fogalmának teológiai értelmezése kifejti: „A kérdések megválaszolása során iránytű lehet az a felismerés, hogy a szövetség organikus egység, amelyen belül minden kontinuitásban van. (…) A szövetség összefüggésében az, hogy Isten újat cselekszik, mindig azt jelenti, hogy eredeti tervét, akaratát viszi előbbre, valósítja meg. Ezt az alapigazságot ismerte fel a kálvini reformáció az »egy szövetség« hangsúlyozásával. (…) Ez azt is jelenti, hogy nem valami elméletet gyártottunk és választottunk iránytűnek, hanem egy alapvető bibliai igazságot, s ezzel a kálvini (Kálvin, Zwingli, Bullinger, Cocceius) [reformáció] talaján állunk.” NAGY (2013) I. kötet., i. m., 164.
[351] LINK, Christian: Föderaltheologie (szócikk); in: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard szerk. (2000): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Mohr-Siebeck, Tübingen, Band 3., 172.

szövetség teológiatörténetének és dogmatörténeti teljességének megírására vállalkozik, hanem a szövetség-eszme sínai modellje politikai teológiai transzlációs folyamatainak, funkcionális fejlődéstörténetének, belső logikája paradigmaváltozásainak vizsgálatára koncentrál[352], vagyis arra, hogy mikor, hogyan, miért vált a sínai hagyományú szövetség-gondolat a politikai közösségépítést és intézményesülést markánsan meghatározó szervezőelvvé.

Az alábbi, a reformátori szövetségteológia szemléletét tárgyaló fejezetben mindez annak a vizsgálatában nyilvánul meg, hogy a késő középkor/kora újkor teológiai, társadalmi és politikai (krízis)szituációjában a reformátorok miként nyúltak vissza közvetlen módon a szövetség sínai–jeremiási hagyományához, milyen teológiai-hermeneutikai keretben értelmezték azt, s hogyan emelték be e teológiai „ősmintát" a politikai és társadalmi közösségépítés praxisába, közvetlen politikai teológiai implikációkat teremtve.

A középkor politikai architektúrája ugyanis a dinasztikus királyság eszméjén nyugvó, szakrális reprezentációt hirdető, hierarchikus hatalmi logikájú és vertikális struktúrájú rendet tételezett, amely legitimációját a bibliai királyság – különösen a dávidi modell – mintázatából, részben pedig az augustinusi üdvtörténeti keretrendszerből merítette. A *De civitate Dei* által formált paradigmatikus történelemszemlélet a politikai közösséget a misztikus test analógiájában (*corpus mysticum*), hierarchikus rendként fogta fel, s nem autonóm szövetségesek jogi aktusának eredményeként. Ebben az eszkatologikus kettősségű, misztikus töltetű, üdvtörténeti kategóriákban gondolkodó értelmezésben *strukturálisan* nem kapott helyet a szerződéses-feltételes horizontú szövetségi elv, így nem alakult ki a *foedus*-alapú politikai konstitúció fogalma.[353] Ezzel szemben a reformátori szövetségteológiában a

[352] A módszertani indoklást és a fókuszpontok szűkítésének okát bővebben ld. 4-9. o. (bevezetés), ill. 57-58. o.

[353] „As the recipient of the divine favours the king was singled out and stood in particularly close communion with God. And for practical purposes he may well have appeared to contemporaries as the vicegerent of God on earth, a vicegerent, because God had placed a special trust in him." ULLMANN, Walter (2010): Principles of Government and Politics in the Middle Ages. Routledge, Abingdon–New York, 75., továbbá: „The unction visibly conferring the grace of God on the king made him a christus Domini, the Lord's anointed, to whom, on the testimony of the Old Testament, a special position was accorded. The royal interest in—and appointment of—ecclesiastical officers in his kingdom is therefore fully explicable. As far as principles go, it would be true to say that every office within the kingdom was eventually conferred by the grace of the king. Hence the withdrawal of grace, resulting in the royal indignatio, amounted in law to a deprivation of office. Moreover, there are indications that the status of nobility was often enough reached through originally possessing an office conferred by the king, and was thus considered at the disposal of the king. Above all, law as the instrument through which the divinely conferred rulership acted in practice was the outcome of the royal voluntas." i. m., 76-77. Ullmann citálja kötetében a IX. századi freisingi szertartáskönyvet, „ami a teokratikus királyság mögött álló elképzeléseket a legkifinomultabb formában mutatja meg számunkra": a latin nyelvű imaszöveg (*Unguantur istae manus*), amely Dávid Sámuel általi királyi felkenését idézi meg, s az uralkodó isteni/szakrális legitimációját támasztja alá, a középkori királyi koronázási rendek mindegyikébe bekerült. i. m., 81. A nép tehát semmilyen jogalkotó vagy szerződő hatalommal nem bírt, csupán Istentől a királyra bízott alattvalók voltak, akik nem a királyi hatalom irányában nem rendelkezhettek „jogi kommunikációs" vonallal. i. m., 75., 80. Az augustinusi keretrendszer középkori recepciójához ld. FRENYÓ Zoltán (2024): Szent Ágoston társadalom- és történelemelmélete. Kairosz Kiadó, Budapest, 84-87. Augustinus politikai teológiája hatásának elemzésekor

szövetség-eszme a teológia, a társadalomszervezés és a politika nyelvévé vált, a szövetségi logika direkt állami/föderális kontextusba ültetődött, s megjelent a kollektív felelősség mint intézményesíthető elv (miközben relativizálódott a hierarchikus-szentségi közvetítés).

A középkort fémjelző ontológiai-hierarchikus politikai teológia helyett a reformációt egyfajta jogi-szövetségi politikai teológiai szemlélet jellemezte. Ennek mentén a reformátori gondolkodás nem a középkor intézményesült, uralkodó paradigmájára építkezve fejlesztette tovább a szövetség-gondolatot, hanem a szakrális-hierarchikus közvetítés rendjét és a „birodalmi-királyi teológia" gyakorlatát radikálisan felülírva, politikai értelemben *közvetlenül nyúlt vissza a sínai modellhez*. E mozzanat vezetett ahhoz, hogy a reformáció politikai teológiája által a szövetségpolitika újjászületett és a bibliai eszme történeti valósággá vált.[354]

Mindettől függetlenül természetesen az kijelenthető, hogy egy korszak teológiai gondolkodása nem függetleníthető az adott időszak politikai-gazdasági-kulturális mechanizmusaitól, nemkülönben az egyes teológusok mikroszociális környezetétől: a teológia egyéni művelése minden korban egyúttal szubjektív történelmi reflexió is (volt). A szóban forgó késő középkor időszakáról[355] általánosan megállapítható, hogy az európai társadalmat még a legszélesebb rétegekben jelen lévő istenkapcsolat, a belső, személyes vallásosság megélése terén fokozódó igény[356], a babonákkal, mágikus gyakorlatokkal keveredő, „népi" vallásosság tekintetében pedig széles körben erős aktivitás jellemezte[357], a mindezekből együttesen adódó egyházi, politikai, szociális, egzisztenciális következménnyel együtt. Ebben a szakrális és a profán szférát mély, organikus, szimbiotikus, elválaszthatatlan egységként

---

Frenyó Zoltán egyértelműen rámutat arra, hogy „Az *Isten városáról* a középkorban folyamatosan elsőrendű hivatkozási és igazodási pont volt a politikai gondolkodásban. (…) a középkori államfelfogások lényegében az *Isten városáról* által meghatározott interpretációs keretbe rendeződtek." i. m., 84., 87. (Kiemelés: ez eredetiben.)

[354] „The church fathers may or may not have been cognizant of the empirical realities of the polis, but they did embrace the classic philosophy of the Greeks, which they reached through the works of Philo. The latter suited them well in the construction of a hierarchical Christian order. As a result, for more than a millennium in Europe, the covenantal or federal model of civil society was largely supplanted by an organic-pyramidal model embodied in the Corpus Christianum and representing a mix of imperial, paternal, ecclesiastical, and feudal governance. Although the system rarely worked in full accord with the model, and the church was, de facto, obligated to enter contractual relationships, establish concordats with civil authorities, and sanction political federations from time to time, the dominant ideal of a Holy Roman Empire remained organic rather than federal." ELAZAR (2017) i. m., 40-41., továbbá: „In the fifth epoch after the rise of Christianity, there was a reconvergence of elements of the Jewish and Christian traditions that led to the separation of Reformed Christianity from the rest of Christendom to develop the covenantal tradition associated with the federal theology and expressed through the Reformed churches." i. m., 10.; illetve: „Reformed theology became known as federal or covenant theology. This new theology led to the formation of Reformed churches in German-speaking Switzerland, parts of Germany, and the Netherlands– Calvinist congregations in Geneva and the Huguenot areas of France, the Presbyterian church in Scotland, and Puritan Congregationalism in England and New England." i. m., 43. „The opening of the sixteenth century ushered in the second great age of covenantal politics." i. m., 147.

[355] A középkor időszakának egyes korszakhatárait övező történészi vitákról, álláspontokról ld. KATUS László (2001): A középkor története. Pannonica-Rubicon, Budapest, 7-9.

[356] SZ. JÓNÁS Ilona: A reneszánsz és a humanizmus kibontakozása. In: KLANICZAY Gábor szerk. (2005): Európa ezer éve: a középkor II. 2. kötet. Osiris Kiadó, Budapest, 301., 303.

[357] SCHILLING, Heinz (2017): 1517. Weltgeschichte eines Jahres. C. H. Beck. München, 268.

kezelő világképben a *Corpus Christianum* szövete egyszerre volt vallási, politikai és társadalmi valóságként értelmezhető, mely egység megbomlása közvetlen fenyegetést jelentett a fennálló hatalmi struktúrákra: „A kor meggyőződése szerint vallás tekintetében a legkisebb elhajlás is igen komoly szociális, politikai és biztonsági következményekkel járt: azaz a jó rend felborulását jelentette."[358]

Utólag visszatekintve megállapítható, hogy a XVI. század e folyamat bekövetkeztének lett a tanúja. Amikor tehát a reformáció kibontakozása történeti kontextusának felvázolására történik kísérlet, azt a tényezőt kulcsfontosságú kiemelni, hogy az Isten létezésében való hit ebben az időszakban gyakorlatilag egyértelmű volt[359], és az egyház számított annak a megkerülhetetlen tényezőnek, amely az isteni üdvösség ember felé történő közvetítésének letéteményese volt. Ez a felfogás érvényesült a középkori élet minden területén, alapjaiban meghatározva azt, annak általánosan elfogadott, „rendező elveként".[360]

4.2. Luther Márton testamentum-teológiája

A középkor eme rendje, rendező elve tekintetében eredményezett Luther bátor, kritikus, állhatatos működése „látványos korszak-, illetve paradigmaváltást (…) a katolikus középkor és a reneszánsz kora újkor között".[361]

Nem a véletlen műve volt az, hogy a „lutheri vihar"[362] éppen a Szász Választófejedelemség vidékéről indulva vált elementáris erejűvé, hiszen a Német-római Birodalom területén a mindennapok vallásos jámborsága éppen a XVI. század elején érte el a tetőpontját – mint ahogyan az a kíváncsi utazó számára is előtűnt[363] –, de a Birodalomból e tekintetben is

[358] FAZAKAS (2020) i. m., 36. (Kiemelés: Gy. I. H.)
[359] EBELING, Gerhard (1997): Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 186-187.
[360] CSEPREGI András: A szívekbe írt törvény. Az Isten kétféle kormányzásában részt vevő keresztény ember lehetőségei Luther teológiájában. In: FABINY Tibor szerk. (2018): A lutheri reformáció 500 éves öröksége. Luther Kiadó, Budapest, 79.
[361] FABINY Tibor: Luther paradox teológiája és Hamlet, a wittenbergi teológus. In: Uő. szerk. i. m., 94.
[362] OWEN, Chadwick (2003): A reformáció. Osiris Kiadó, Budapest, 70.
[363] Sokatmondóan írja le a tapasztaltakat az olasz származású kanonok, Antonio de Beatis, aki éppen 1517 folyamán kísérte el Luigi d'Aragona kúriai bíborost a Német Birodalmat is érintő útjára, s a német területeken átutazva meghökkenve jegyezte fel útinaplójába a következőket: „A templomok harangtornyai magasak és nagyon keskenyek. Nagyon szép harangjaik vannak, és nincs olyan falu, akármilyen kicsi is legyen, amelynek ne lenne legalább egy szép temploma, olyan nagy, szép és ügyesen megmunkált üvegablakokkal, amilyeneket csak el lehet képzelni. Csupán a jelentős és gazdag embereket temetik el a templomok belsejében, a többiek kint kerülnek eltemetésre az ég felé nyitott, de fallal körbezárt temetőkben. Ezekben sok kereszt található, és némelyik sírra betűkkel, valamint rézből készült címerekkel faragott követ helyeztek, a sírok közepén pedig oszlopok láthatóak, amelyekre kis, szenteltvizes edényeket erősítettek. Olyan nagy figyelmet fordítanak az istentiszteletre és a templomaikra, illetve annyi új templom épül, hogy amikor arra gondolok, milyen a vallás állapota Itáliában, s az ottani, szegényesebb templomok közül mennyi a romos és van éppen pusztulófélben, nem kevés irigységet érzek e vidék iránt, és szívfájdalmam van a mi olaszaink oly csekély vallásos áhítata miatt."

kiemelkedett a Harz-hegység, illetve az Érchegység bányászvidéke, amely virágzó szász vidékek lakóit az odaadó vallásos élet különösképp jellemezte.[364]

Ha betekintünk a nemzetközi Luther-kutatás friss eredményeibe, és alaposabban szemügyre vesszük a reformátor munkásságával kapcsolatban született dolgozatokat[365], akkor az a kép rajzolódhat ki előttünk, hogy az egykori wittenbergi professzor gondolkodásában csekély szerep jutott a „szövetség" kérdésköre számára, hiszen teológiájában jóval hangsúlyosabb fókuszt kapott a kereszt teológiája[366], a törvény és az evangélium megkülönböztetése, ezek kettős használata[367], vagy az ember egyedül hit által történő üdvözülése.[368] Mindezt alátámasztja, hogy az újabb irodalmak is jellemzően a lutheri teológiának vagy ugyanezen[369], vagy más hangsúlyaira[370] koncentrálnak.

Tézisem ugyanakkor mégis az, hogy bár kifejezett szövetségteológiát Luther valóban nem írt, legalábbis olyan direkt módon biztosan nem, mint ahogyan az például később Bullinger vagy Coccejus esetében pontosan tetten érhető, azonban, miként az már ifjan művelt teológiája kapcsán is leszögezhető[371], gondolkozásában a szövetség-gondolat mindvégig erős hangsúllyal van jelen. Olyannyira, hogy teológiájában minden jel szerint ez képezte azt az alapzatot, azt a szélesebb kontextust, amelyen belül csupán egy szűkebb területet ölelt fel például a kereszt teológiájának tanítása[372], hiszen „A testamentum teológiája Luther számára

---

In: HALE, J. R. szerk. (1979): The Travel Journal of Antonio De Beatis. Germany, Switzerland, the Low Countries, France and Italy 1517-1518. (Fordította: J. R. Hale és J. M. A. Lindon.) The Hakluyt Society, London, 82.; ill. IX-X. John Rigby Hale bevezetője.

[364] SCHILLING i. m., 268-269.

[365] JORGENSON, Allen G. – KVAM, Kristen E. szerk. (2022): The Crux of Theology: Luther's Teachings and Our Work for Freedom, Justice, and Peace. Lexington/Fortress Academic, New York.; SCHWARZ, Reinhard (2015): Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion. Mohr Siebeck, Tübingen.; LEPPIN, Volker (2024): Sola: Christ, Grace, Faith, and Scripture Alone in Martin Luther's Theology. Fortress Press, Minneapolis.; KORSCH, Dietrich – LEPPIN, Volker szerk. (2010): Martin Luther – Biographie und Theologie. Mohr Siebeck, Tübingen.; TORTORIELLO, Giovanni (2023): Scala Christus est. Reassessing the Historical Context of Martin Luther's Theology of the Cross. Mohr Siebeck, Tübingen.

[366] Ld. „(…) a theologia crucis Luther egész teológiájának alapelve (…)" In: LOEWENICH, Walter von (2000): Theologia crucis. A kereszt teológiája Luthernél. Evangélikus Sajtóosztály – Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 14. Illetve: FABINY in: Uő. szerk. i. m., 103. Továbbá: LUTHER Márton (1999): Heidelbergi disputáció. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest. Különösen ld. Nagybocskai Vilmos bevezetését (i. m., 5.), valamint Csepregi Zoltán utószavát (i. m., 53.).

[367] EBELING i. m., 93., illetve CSEPREGI in: FABINY szerk. i. m., 79.

[368] i. m., 181.

[369] TORTORIELLO i. m., valamint JORGENSON – KVAM szerk. i. m.

[370] Többek között például Luther keresztyén szabadságról alkotott nézetére, a kései, zsidósággal kapcsolatos teológiájára, ld. KORSCH – LEPPIN szerk. i. m., vagy a Luthernek a keresztyén vallásról mint Isten Jézus Krisztusban tett feltétel nélküli üdvösségígéretének hirdetéséről vallott felfogására, ld. SCHWARZ i. m.

[371] „Valójában az ifjú Luther teológiáját igen helyesen a testamentum teológiájának is nevezhetjük, vagyis a testamentum kategóriája úgy tűnik, hogy [Luther egész teológiájában] több elemet is igazol, mint például *theologia crucis, doctor fidei, promissio*." HAGEN, Kenneth (1974): A Theology of Testament in the Young Luther. The Lectures on Hebrews. E. J. Brill, Leiden, 68. (Kiemelés: az eredetiben.); HAGEN, Kenneth: The Testament of a Worm: Luther on Testament and Covenant. In: *Consensus* 8 (1982), 12.

[372] i. m., 15.

a keresztény hitről szóló teológiai gondolkodást jelentette. (…) A testamentum maga az ígéret és »Isten csodáinak és Krisztusban kiteljesedett kegyelmének« rövid összefoglalása."[373]

Állításom bizonyítását a következő dilemmák körüljárása mentén igyekszem szemléltetni, illetve alátámasztani:

1.) Miben ragadható meg Luther teológiájának az alapja és kiindulópontja?
2.) Hogyan értelmezi Luther a testamentum fogalmiságát?
3.) Mi jelenti azt a nóvumot Luther szövetség-gondolatában, ami különös jelentőséggel bír az Ó- és Újszövetség közötti különbségtételben?
4.) Hogyan jelenik meg az egyház mint közösség (*communio*) ebben a teológiai felfogásban?

1.) Luther teológiájának alapja

Luther számára *minden* „dicsőség és világosság" Isten műve (*opus proprium*): „az igazságosság, a béke, a könyörületesség, az igazság, a szelídség, a jóság, az öröm és az üdv szerzése"[374], amennyiben pedig saját művét nem képes megvalósítani, akkor a sajátja mellé maga veszi segítségül az idegen művet (*opus alienum*). Isten eme kettős munkája mindent magában foglal: saját műve Krisztus feltámadása, az emberi lélek megigazítása, az új ember életre keltése, valamint a kegyelem. Mivel Luther látásában szükséges, hogy „*egyedül Istené legyen minden*: a parancsolatok is és azok teljesítése is"[375], ezért egyaránt Isten műveként ragadható meg a hit, az ígéret, a kegyelem, a bűnbocsánat és a közösség princípiuma, azaz minden, amit Luther a testamentum eszmeisége kapcsán szóban vagy írásban valaha megfogalmazott; míg Isten „idegen műve tehát Krisztus szenvedése és a benne való szenvedések, a régi ember keresztre feszítése és Ádám megölése".[376]
Luther számára ekképpen a teremtés egésze Isten arca vagy maszkja (*larva Dei*), amelyben Isten vagy nyíltan kinyilatkoztatja magát, vagy önmaga inverzének álarca mögé rejtőzik el

[373] FABINY Tibor (2021): Isten maszkjai. Luther olvasása közben. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 129.
[374] LUTHER Márton: Sermo Szent Tamás napján Isten tetteiről. (Wittenberg, 1516. december 21.). In: CSEPREGI Zoltán – HORVÁTH Orsolya szerk. (2015): Luther Válogatott Művei 6. (Továbbiakban: LVM). Prédikációk. Luther Kiadó, Budapest, 49-50.
[375] LUTHER Márton: Értekezés a keresztény ember szabadságáról (1520). In: CSEPREGI Zoltán szerk. (2017): LVM 2. Felelősség az egyházért. Luther Kiadó, Budapest, 350. (Kiemelés: Gy. I. H.)
[376] LUTHER Márton: Sermo Szent Tamás napján Isten tetteiről. (Wittenberg, 1516. december 21.). In: CSEPREGI Zoltán – HORVÁTH Orsolya szerk. (2015) i. m., 50. Mindezekhez ld. LOEWENICH i. m., 24-26.

(*sub contrario suo*).[377] Luther történelemszemléletét szintén Isten mindenhatósága jellemzi, ami lényegében Isten említett megnyilvánulásainak és elrejtettségeinek mátrixát jelenti[378], amelyet a reformátor minden esetben Isten népe történetének aspektusából szemlélt, mint „amely Isten ígéretének a »jegyzőkönyve« arról, hogy örök szövetséget köt az emberiséggel. Ha a történelmet úgy szemlélik, hogy az Istennek népével kötött szövetségének a helyszíne, akkor tele lesz értelemmel és üdvözítő erővel. Luther ezt az erőt látta feltárulni az egész Bibliában."[379]

2.) Luther testamentum-értelmezése

Luther különbséget tesz a szövetség földi-fizikai[380] és lelki-teológiai értelmezése között. Gondolkozásában előbbit többnyire pejoratív vagy negatív megítélésben részesíti[381], míg utóbbi tekintetében *minden esetben* biblikus koordináta-rendszerbe helyezi azt, megközelítése pozitív, és kulcsfontosságú, hogy *a testamentum fogalmát Isten új – kegyelmi – szövetségének szinonim kifejezéseként használja.*[382]

Fontos kiemelni, hogy Luther a szövetség szó rokon értelmű kifejezéseként tekint a *pactum*, a *testamentum*, valamint a *foedus* szavakra[383]: „Mert az ígéret és a testamentum semmi másban nem különböznek, mint hogy a testamentum egyszersmind magában foglalja az ígérettevő halálát. És az örökhagyó ugyanaz, mint a meghaló ígérettevő; az ígérettevő pedig (hogy úgy mondjam) a még élő örökhagyó. Krisztus e testamentumát előre jelezte Isten összes ígérete a világ kezdetétől fogva. Sőt az összes régi ígéret [azaz korábban kötött szövetség] ezen új, Krisztusban való, jövendő ígéretben ért, amit ért (2Kor 1,20), és attól függött. Innét, hogy olyan gyakoriak az Írásban eme kifejezések: szerződés, szövetség és az Úr testamentuma, amelyekkel jelezve volt, hogy egykoron Isten meg fog halni. Mert ahol testamentum van, ott a

[377] FABINY in: Uő. szerk. i. m., 100. Illetve: LOEWENICH i. m., 25.: „A *theologia crucis* közvetett istenmegismerést jelent; a *Deus absconditus* az az Isten, akinek lényege és műve csak *sub contraria specie* ismerhető meg." (Kiemelés: az eredetiben.)
[378] FABINY in: Uő. szerk. i. m., 100.
[379] GRITSCH, Eric W. (2006): Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából. Luther Kiadó, Budapest, 146.
[380] HAGEN (1982) i. m., 16.
[381] u. o.
[382] u. o.
Ld. továbbá: „(…) az új szövetségnek, azaz Isten örökké tartó kegyelmének és jóságának örökösei vagyunk." LUTHER Márton: Nagycsütörtöki sermo Krisztus szent és valóságos testének méltó vételéről. (Wittenberg, 1521. március 28.). In: LVM 6. i. m., 177.
[383] HAGEN (1982) i. m., 16.

testamentumtevő halálának be kell következni (Zsid 9,16). Ámde az Isten testamentumot tett, azért meg is kellett halnia."[384]

Hogyan határozható meg Isten új szövetségének belső tartalmisága?

Fontos rögzíteni, hogy a teológiai-lelkipásztori munkásságának évtizedei alatt kirajzolódó kép alapján Luther alapvetően öt konstituáló tényezőt társít a szövetség legbelsőbb jelentéséhez: Isten üdvözítő kegyelmét, Krisztus személyét és megváltó művét, az ember Szentlélektől kapott hitét, Isten ígéretét, valamint az ember elnyert bűnbocsánatát.

Mint ahogyan az fentebb megállapítást nyert, ezen *alkotóelemek mindegyike Isten műve.*

Luther egy prédikációjában arra buzdítja hallgatóságát, hogy legyen hálás Istennek az „igazságért, mely által teljesíti ígéretét, és kegyelméért, mely által az ígéretet tette, hogy helytálló maradjon a 25. zsoltár kijelentése: »Az Úr minden ösvénye szeretet és hűség azoknak, akik megtartják szövetségét és intelmeit.« (Zsolt 25,10)."[385]

Az egyház babiloni fogságáról írott munkájában Isten korábbi ígéretei (Luther emitt említi az Ádámmal, Nóéval, Ábrahámmal, Mózessel és Izraellel kötött szövetséget, valamint a Dávidnak Krisztusról tett ígéretet) kapcsán jelenti ki azt, hogy „Így jött létre az Újszövetség legeslegtökéletesebb igéje, amely világos szavakkal a kegyelemből való életet és üdvösséget ígéri és ajándékozza azoknak, aki abban az ígéretben hisznek. Meg is különbözteti érthető jellel e szövetséget a régitől, midőn azt mondja: »új szövetség« (Lk 22,20). Mert a régi, a Mózes által adatott testamentum nem a bűnösök bocsánatának vagy az örök javaknak, hanem az ideig valóknak, vagyis Kánaán földjének ígérete volt, amely által lélekben senki sem újult meg, hogy elnyerje mennyei örökségét."[386]

Mint látható, Luther a szövetség-gondolat kapcsán itt is együttesen beszél Isten kegyelméről, ígéretéről, hitről, bűnbocsánatról, és a Lukács szerinti evangélium igéjének idézésével Krisztusról, aki „(…) halála emlékünnepének rendelte a szent vacsorát, amelyet a kereszténységnek naponként meg kell ismételnie; ehhez egy fenséges, drága testamentumot csatolt, amely nem pénzt, jövedelmet vagy múló vagyont hagyott ránk örökségül, hanem az örök élet elnyerésére: bűnöknek bocsánatát, kegyelmet, irgalmat, hogy mindazok, aki az ő

[384] LUTHER Márton: Az egyház babiloni fogságáról szóló előjáték (1520). In: LVM 2. i. m., 262.
A mű fordítását végző Masznyik Endre és Csepregi Zoltán e hivatkozott, utolsó szövegbeli mondat kapcsán szerkesztői hozzáfűzésként megjegyzik azt, hogy „Luther a görög *diathéké* (»végrendelet«, ill. »szövetség«) szó kettős jelentését olvassa bele az ószövetségi szövegekbe (…)." i. m., 262. (15. számú fordítói/szerkesztői hivatkozás. Kiemelés: Gy. I. H.)

[385] LUTHER Márton: Sermo a keresztjáró napokon tartott könyörgésről és körmenetről. (1519). In: LVM 6. i. m., 102.

[386] LUTHER Márton: Az egyház babiloni fogságáról szóló előjáték (1520). In: LVM 2. i. m., 263-264.

halálának emlékünnepén részt vesznek, azok az ő testamentumában is részesüljenek. Ő maga azért halt meg, hogy az ő testamentuma érvényessé és visszavonhatatlanná váljék."[387]
Luther úgy fogalmaz, hogy „a Szentlélek hitet ad az embereknek Krisztusban, és megszenteli szívüket a hit által (ApCsel 15,9); vagyis új szívet, lelket, testet, új lényeget teremt, és (…) a szívek hústábláira írja Isten törvényeit".[388]
Összefoglalva, Luther felfogásában a korábbi kétoldalú, régi, „elavult és érvényét vesztett"[389] szövetség helyébe Krisztusban, Krisztusra nézvést, az ő kereszthalála és feltámadása által immár „örökkévaló, állandó és folyamatos", továbbá megmásíthatatlan, visszavonhatatlan, ingyenes, és Isten részéről egyoldalúan kötött új szövetség[390] lépett, amely viszont a szövetséges fél, vagyis az ember szemszögéből nézve is gyökeresen más feltételrendszert hordoz.

3.) Luther szövetség-gondolatának az Ó- és az Újszövetséget megkülönböztető sajátossága

Luther az egyik, Johannes Aurifaber gyűjteményében fennmaradt asztali beszélgetésében, amikor a törvény és az evangélium közti különbségtételről értekezik, akképp fogalmaz, hogy „Ez a két tanítás, a törvény és az evangélium szerfölött szükséges. A kettőre együtt van szükségünk, és együtt kell forgatnunk őket, de nagy bölcsességgel más-más módon (…)"[391].
Mindazonáltal Luther sok helyütt éles különbséget von a törvény, vagyis az Ószövetség, illetve az evangélium, azaz az Újszövetség között. Mint ahogyan azt 1522-ben, az Újszövetséghez írott előszavában pontosan rögzíti: „Hanem maradjunk meg annyiban, hogy az Ótestamentum Isten törvényének és parancsolatainak könyve, amelyekben azokról olvashatunk történeteket, akik megtartották vagy megszegték ezeket, az Újtestamentum pedig az evangélium és Isten ígéretének könyve, emellett azokról való történeteké, akik ebben hittek vagy kételkedtek."[392] A választóvonal Isten régmúlt, immár érvényét vesztett, és a Krisztusban felkínált új, örökkévaló szövetsége között tehát egészen világosan kirajzolódik, de Luther egy három évvel később elhangzó prédikációjában még precízebben fogalmaz: „Az

[387] LUTHER Márton: Sermo a jócselekedetekről (1520). In: LVM 2. i. m., 52.
[388] LUTHER Márton: A zsinatokról és az egyházról (1539). In: LVM 2. i. m., 648.
[389] LUTHER Márton: Mi az evangélium? (1522) In: Uő.: Mi az evangélium? * A keresztények és Mózes. Magyar Luther Füzetek 5. (1995). Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 12.
[390] FABINY (2021) i. m., 130-131.
[391] LUTHER Márton: Asztali beszélgetések. Johannes Aurifaber gyűjteménye. 6717. [A törvény és az evangélium közti különbségtétel]. Dátum nélkül. In: CSEPREGI Zoltán szerk. (2015): LVM 8. Luther Kiadó, Budapest, 709.
[392] LUTHER Márton: Előszó az Újtestamentumhoz (1522). In: Uő. (2010): Előszók a Szentírás könyveihez. Magyarországi Luther Szövetség – Luther Kiadó, Budapest, 118.

első igehirdetés, azaz tanítás Isten törvénye, a második az evangélium. E két igehirdetés nem ugyanaz (…) A törvény követel tőlünk és megparancsolja, hogy mit kell tennünk, egyedül tetteinkre irányul (…) Az evangélium viszont nem vár el semmit, hanem megfordítja az egészet (…) csak felszólít, hogy tartsuk oda fülünket és fogadjuk el ajándékként. (…) Mert ahogyan mi különbözünk Istentől, úgy tér el ez a két tanítás egymástól; az evangélium ugyanis azt tanítja, mit ajándékozott Isten nekünk, nem azt, mit kell Istennek megadnunk és megtennünk, mint azt a törvény szokta előírni."[393]

S ez a gondolatmenet már pontosan jelzi a lényegbeli különbséget Isten régi és új szövetsége között. A szövetségek és szentségek szerzője az egy, örökkévaló, és „ugyanazon Isten"[394], akitől mindkét testamentum származik; sőt, az Ószövetség abban a tekintetben átvezet az Újszövetséghez, hogy előbbi törvényei bűnt szülnek, ami az emberben bűnbánatot kelt és ráébreszti a kegyelem szükségességére.[395] Mégis, az úrvacsora, amelyben Isten ígérete jelenik meg, Krisztus új szövetségeként/testamentumaként érvényteleníti a mózesi törvényeket.[396]

Ez pedig csakis úgy lehetséges, hogy amíg a régi szövetségben *az isteni oldal* az *Isten által* parancsolt törvényadásban nyilvánult meg, az *emberi oldalt*, az ember válaszát pedig a cselekedetek jelentették, amelyek az *ember által* végső soron csak végesek, múlóak, bűnösek lehettek; addig az új szövetségben az *isteni oldalt* az *Isten által* ingyen adott bűnbocsátó kegyelem jelöli, ám erre az *emberi oldal* egyetlen, érvényes válasza már nem az ember cselekedete, hanem a hit, amely viszont ez esetben már nem az ember véges erőfeszítésén, törekvésén fordul meg, hiszen az *Isten által* kapott ajándék.

Amíg tehát Isten előtt a régi szövetségben az ember még aktív fél, addig az új szövetségben már passzív[397]: Isten kegyelmére csak a szintén Istentől kapott hit lehet a válasz.

Luther mindezt így foglalja össze az 1523-ban, az Ószövetséghez írt előszavában: „De mert e testamentum [ti.: az Ótestamentum] nem Isten kegyelméből, hanem emberi cselekedetek által valósult meg, osztályrésze lett az elévülés és az elmúlás, és a megígért ország újra elveszett, mivel cselekedetek által nem tölthetjük be a törvényt. Olyan új testamentumnak kellett tehát jönnie, amely soha nem évül el, s nem cselekedeteink, hanem Isten kegyelme által él, így

[393] LUTHER Márton: A keresztények és Mózes. Luther Márton prédikációja. (1525. augusztus 27). In: Uő.: Mi az evangélium? * A keresztények és Mózes. i. m., 14.
[394] LUTHER Márton: Az egyház babiloni fogságáról szóló előjáték (1520). In: LVM 2. i. m., 284.
[395] Luther teológiájában „A törvénynek egyedül abban van szerepe, hogy bűnbánatot ébreszt bennünk, hogy felismerjük, Krisztus kegyelmére szorulunk." CSEPREGI András (2018) i. m., 88.
[396] FABINY (2021) i. m., 209.
[397] Vö.: TORTORIELLO (2023) i. m., 113. Tortoriello e ponton kitér arra is, hogy Luther szótériológiájában, illetve a megigazulás folyamatának értelmezésében kifejezetten támaszkodott erfurti tanárainak szövetségteológiájára. i. m., 113.

mindörökké tart. Ezért a szövetség egy örök életű személy halála és vére által erőssítetik meg, és örök országot ígér s ad."[398] Ebben a mozzanatban rejlik tehát az új szövetség tökéletessége.

4.) A közösség szerepe Luther szövetségteológiájában

Luther teológiájában az egyház fogalma – különös tekintettel a belső, lelki közösségre (gyülekezetre) – a korábbiakhoz képest mind lényegét, mind értelmezését tekintve módosult.
A reformátor alapvetően kétféle közösséget különböztet meg egymástól.
Bár tud ugyan a „külső, testi és látható" közösségről, „amelytől elválaszthat püspök vagy pápa", látásmódjában azonban hangsúlyeltolódás figyelhető meg: szemben a korábbi, a külsődleges, intézményi karaktert[399] kiemelő értelmezéssel, Luther sokkal nagyobb hangsúlyt helyez a „belső, lelki, szívbe rejtett" egyházra – pontosabban gyülekezetre[400] –, amely hitben és felebaráti szeretetben valósul meg.[401]
Amint láttuk, Luther az Újszövetség lapjain a szövetség szót jelölő görög *diathḗkē* kifejezést a „szövetség" mellett legtöbb esetben „végrendeletként" értelmezi, amely végrendeletnek azok az örökösei, akik az úrvacsora szentségén keresztül válnak egyetlen, szent közösséggé.
Ezen a ponton válik a *szövetség-gondolat közösségalkotó teológiai fundamentummá*:
„Nekünk pedig szintén ugyanezen igék [ti.: az úrvacsora szereztetési igéi] erejével és értelmével kell a szentséget elfogadnunk, és sohasem szabad abban kételkednünk, hogy minden a Krisztus igéiben foglaltak szerint történik velünk, hogy valóban Krisztus teste adatott és az ő vére ontatott értünk, és hogy az új szövetségnek, azaz Isten örökké tartó kegyelmének és jóságának örökösei vagyunk."[402]
Ez már nem a korábbi egyházfelfogásnak megfelelő *societas*, hanem *communio sanctorum,* a szentek azon szakrális közössége, akik az úrvacsora, vagyis Jézus Krisztus testté válásának jegye[403] vételében válnak a felebaráti szeretet eszméje által egy hitben élő gyülekezetté[404], egy lelki közösséggé, egy lelki testté, így „az összes szentek tagjai Krisztusnak és az egyháznak,

[398] LUTHER Márton: Előszó az Ótestamentumhoz (1523). In: Uő. (2010) i. m., 43.
[399] DANZ, Christian (2013): Einführung in die Theologie Martin Luthers. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt, 115.
[400] i. m., 115.
[401] Az egyházak közötti különbségtételről ld. LUTHER Márton: Sermo az átokról. (1520). In: LVM 6. i. m., 161. Illetve: DANZ i. m., 118.
[402] LUTHER Márton: Nagycsütörtöki sermo Krisztus szent és valóságos testének méltó vételéről. (Wittenberg, 1521. március 28.). In: LVM 6. i. m., 177.
[403] LUTHER Márton: Sermo Krisztus valóságos szent testének szentségéről. (1519.) In: LVM 6. i. m., 148.
[404] DANZ i. m., 116.

amely Istennek örökkévaló lelki városa, s aki felvételt nyer ebbe a városba, az a szentek közösségébe vétetett fel".[405]

A Krisztussal történő egyesülés mindemellett azt is jelenti, hogy „szeretetre lobbanva iránta őhozzá formálódunk" és „szeretet által nekünk is át kell alakulnunk", hiszen „Ez a valódi közösség, és ez a szentségnek a helyes értelme. Ilyenképpen egymásba formálódunk át, s eggyé válunk szeretet által, amely nélkül semmiféle átalakulás nem lehetséges."[406]

Luther gyönyörű és gyengéd metaforával él, amikor az úrvacsorai jegyekben, azaz a kenyérben és a borban is a közösség olyan képeit látja, amelyek „már formájukkal is erre a közösségre ösztökélnek és indítanak"[407], hiszen míg a kenyér a búzaszemek összessége, addig a bor a szőlőszemeké, így az úrvacsora által megalapított szent „közösség jelzésére Isten minden tekintetben megfelelő jegyeket rendelt."[408]

Luther testamentum-teológiája kapcsán tételszerű összegzésként megállapítható, hogy az:

- igen hangsúlyos módon szótériológiai jellegű;[409]
- a régit el nem utasítva tesz éles megkülönböztetést régi és új szövetség között a törvény és a kegyelem egészen sarkos szembeállításával;[410]
- a két szövetség kapcsán Isten *egy*ségét nem vitatja, de a hangsúlyt nem a hasonlóságokra, hanem kifejezetten az ellentétekre helyezi (szemben a majdani helvét szövetségteológiai értelmezéssel);[411]
- az új szövetség Isten részéről egyoldalú, abban az ember mint befogadó/elfogadó/passzív fél vesz részt;
- Isten bűnbocsánatot ígérő, ingyenes, üdvözítő kegyelmére az ember kizárólag a szintén Isten belső munkája által keltett[412] hittel felelhet;[413]
- aki hisz és megkeresztelkedik, az üdvözül az Istennek az emberrel Krisztusban kötött szövetségében;[414]

[405] LUTHER Márton: Sermo Krisztus valóságos szent testének szentségéről. (1519.) In: LVM 6. i. m., 148.
[406] i. m., 154.
[407] i. m., 153-154.; FABINY (2021) i. m., 207.
[408] LUTHER Márton: Sermo Krisztus valóságos szent testének szentségéről. (1519.) In: LVM 6. i. m., 153.
[409] FABINY in: Uő. szerk. i. m., 131.
[410] MCGRATH i. m., 164.
[411] BAKER, D. L. (1998): Két szövetség, egy Biblia. Hermeneutikai Kutatóközpont – Harmat Kiadói Alapítvány, Budapest, 24.
[412] DANZ i. m., 119.
[413] i. m., 124.
[414] TORTORIELLO (2023) i. m., 116. Luther e gondolata messzemenő következményeket hordozott magában: a személyes hit elnyerésének és az individuális üdvbizonyosság elérésének *actusában* a középkori egyház mint „kizárólagos üdvközvetítő intézmény" többé már nem játszott szerepet; egyház és világ kapcsolata – a

- a közösséget illetően kétféle, látható és rejtett egyházról tud, de a hangsúlyt a belső, lelki, rejtett, szentek gyülekezetére (*communio sanctorum*) helyezi, ami az úrvacsora hittel vett jegyeiben jön létre, amely jegyeket Krisztus rendelte el, s amelyek nem csupán Krisztus testének és vérének („a szövetség vére") szubsztanciájává alakulnak át (*transsubstantiatio*)[415] azok vételekor, hanem már eredeti valójukban is a közösség előképeit szimbolizálják (búza- és szőlőszemekként);
- *a közösség* megvalósulása és *léte a* teológiailag megalapozott *szövetségtanon nyugszik.*

Politikai teológiai implikációk

Luther szövetségteológiájának politikai teológiai kulcsa a „testamentum" fogalmiságában rejlik. Azáltal, hogy a reformátor a *brīt/diathékē* fogalmát mindenekelőtt *testamentumként* értelmezi, azt máris Isten egyoldalú, szuverén, kegyelmi ígéreteként határozza meg, amely szövetségben az ember olyan passzív félként van jelen, akinek cselekvési horizontja ezáltal nem a szövetség létrehozására terjed ki, hanem a kegyelemben való hívő élet megélésére helyeződik át. Luther számára tehát a kegyelemből, hit által való megigazulás, vagyis az egyén személyes hite a döntő kérdés – minden más, így az egyházi élet reformjai és a kormányzattal kapcsolatos kérdések is csupán másodlagosak.[416]

Mivel Luther a személyes, közvetlen hitet (*sola fide*) állította saját (szövetség)teológiája középpontjába, megfosztotta a római egyházat mint szakrális közvetítőrendszert annak üdvközvetítő teológiai monopóliumától. Luther azt vallotta, hogy az egyház „egymagában" nem isteni rend[417], mert a Szentírásban ennek ellenkezőjét „egy betű sem" igazolja[418], így keresztyénné „csakis az igaz hit tesz"[419], hiszen a keresztyénség valójában lelki közösség, „a lelkeknek lelki gyülekezete egy hitben".[420]

Mindazonáltal, ahogyan Luther éles különbséget tesz az Ó- és Újszövetség, a törvény és az evangélium, a lelki, azaz a „természetes, igaz, benső és valódi", valamint a külső, történeti-

---

reformáció teológiájának nyomán – így válik az újkor hajnalán az addigi vertikális helyett horizontálissá. FAZAKAS (2020) i. m., 25., 31-33.

[415] DANZ i. m., 120.

[416] FAZAKAS (2020) i. m., 49.

[417] LUTHER Márton (2004): A római pápaságról. Egyházformáló iratok. A római pápaságról. A német nemzet keresztyén nemességéhez a keresztyénség állapotának megjavítása ügyében. Aeternitas, Felsőörs. (A római pápaságról). 23.

[418] i. m., 23.

[419] i. m., 22.

[420] i. m., 22.

intézményi egyház között[421], úgy markánsan elválasztja egymástól a Krisztus alatt a Szentlélek által keresztyén és igaz embereket nevelő, az Ige által kormányzott *lelki*, illetve a békét és a rendet akár a fegyverek ereje által garantálni kész, a kard által kormányzott *világi* hatalmat[422] (Luther ugyanakkor soha nem beszélt semmifajta „*két birodalom-tanról*": ez az értelmezés a XX. században nyer majd különös értelmet[423] – ld. 6. fejezet).

Bár Luther látásában a világi hatalom is Isten akaratából van a világon[424], „ezt a két kormányzatot szándékosan el kell választani egymástól, s mind a kettőt meghagyni; az egyiket, amely megigazít, a másikat, amely a külső békét szerzi, s tiltja a rossz tetteket; egyik sem elég a másik nélkül a világban, mert Krisztusnak lelki uralma nélkül, világi hatóság által senki sem lehet igaz Isten előtt."[425]

Látható, hogy Luthernél már megjelenik a középkori ontológiai hierarchia helyett a világi hatalom funkcionális szemlélete, melyben az uralkodó immár nem Isten szakralizált képmása/képviselője (mint a dávidi modell esetében), hanem Isten eszköze az emberi természet fékezésére, a rend garantálására, a rossz büntetésére, az istenfélők védelmére.[426] Hatalma ugyanakkor nem terjedhet ki a lélek kormányzására, mert annak „gondolatai, fogalmai senki előtt sem lehetnek világosak, csupán Isten előtt".[427] Vele szemben az ellenállás viszont csak egyetlen esetben megengedett: ha a világi felsőség megszabja, mit és hogyan kell hinni, azt Luther zsarnokságnak nevezi és megengedi az engedetlenséget[428]; egyéb esetben

[421] i. m., 23.
[422] LUTHER Márton: A világi felsőségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmességgel (1523). In: CSEPREGI Zoltán szerk. (2019): LVM 4. Felelősség a társadalomért. Luther Kiadó, Budapest, 94.
[423] BEINTKER, Michael: Reformátori impulzusok a keresztyén ember és egyház mai politikai cselekvéséhez. In: FAZAKAS – KOVÁCS szerk. i. m., 65., 61-77.
[424] LUTHER (1523) i. m., 90.
[425] i. m., 95.
[426] i. m., 91.
[427] i. m., 107. Luther azonban itt nem áll meg, hanem hangsúlyozza a fejedelem jogi kötöttségének fontosságát, azaz a hatalom jog általi korlátozását. Kiindulópontja, hogy „törvény nélkül semmiféle birodalom vagy hatóság nem lehetséges". Viszont figyelmeztet arra, hogy „most már nem az a világ járja, mint régente": mivel „a felsőség Istennek szolgája", ezért a hatalomnak is egyfajta „istentiszteletnek kell lennie". Jóllehet a világi hatalomnak törvényekkel és joggal kell bírnia, ezek hatályukat illetően „tovább nem terjedhetnek, mint a testre, a vagyonra, s arra, ami külsőleg létezik a földön". Ezt a földi szférát törvényekkel „rendben kell tartani s kormányozni kell", de „olyképp, hogy az ész mindenkor minden törvény felett kormányozzon, s minden törvénynek legfőbb törvénye és mestere maradjon." A fejedelemnek pedig „figyelemmel kell lennie az alattvalóira, és a szívét nekik kell szentelnie; azt pedig akkor teszi, ha egész tehetségét arra fordítja, hogy hasznos és szolgálatra kész legyen. (…) gondolkozzék ekképp (…) én az országé és a népé vagyok, úgy kell cselekednem, ahogy nekik hasznos és jó." S ha a fejedelem jogtalanul cselekszik, a nép nem tartozik neki engedelmességgel, „hanem inkább kell engedelmeskedni Istennek, akinek kell, hogy inkább legyen igaza, mint az embereknek." i. m., 101., 104-105., 109., 116-117., 121. Kijelenthető tehát, hogy Luther esetében a kormányzás joghoz kötött, így „mialatt a kor politikai filozófiája egyre többet értekezik a fejedelem korlátlan hatalmáról, s ezzel az abszolutizmus korát vezeti be, a reformátorok a hatalomgyakorlás fölé helyezik a jogot, s így gyakorlatilag előrevetítik a modern jogállam eszméjét." BEINTKER i. m., 71.
[428] LUTHER (1523) i. m., 110.

viszont a hívőnek mindent el kell viselnie.[429] E gondolataival Luther lényegében teljesen felszabadítja a hívő ember lelkiismeretét mind a külső közvetítői kényszer, mind a világi hatalom gonoszsága alól („élj úgy, hogy mindent eltűrj, hogy a hatóságra ne legyen szükséged")[430], megteremtve ezáltal a modern, Isten előtt önmagáért felelős, belső autonómiával bíró keresztyén polgár előképét.[431]

Mindebből azután szervesen következik az, hogy a közösségteremtés új logikájában a vertikális *societas* helyébe a hívők horizontális, egyenlőségen alapuló[432] lelki közössége (*communio sanctorum*) lép. A hívő egyén a szövetség örököseként ezáltal felelős társadalmi szereplővé válik, hiszen e teológiai látásmódon keresztül a társadalmi-politikai térben is megjelenik a Krisztusban megélt felebaráti szeretetre[433], egyenlőségre és kölcsönös felelősségre épülő közösségi szerveződés igénye, ami a későbbi korok civil társadalmának egyik korai csírájaként is értékelhető.

Bár Luther nem alkotott általános, koherens politikaelméletet, téziseivel mégis elindította a hatalom deszakralizációjának és demitologizálásának folyamatát, szellemi táptalajt biztosítva a reformáció későbbi, a modern alkotmányosság és föderalizmus alapjait megvető politikai eszmefejlődésének.

---

[429] i. m., 97. Luther tanítása ugyan megnyitja az utat a hatalom kritikai szemlélete felé, de a politikai ellenállás jogát igen erősen korlátozza. Ebben bizonyosan erős szerepet játszott saját szociokulturális közege (pontosabban annak bizonytalansága), ahol a kialakult egyházkormányzati vákuum, a reformátori tanok szerint formálódó gyülekezetek fennmaradása, az egyház külső védelme, a tanítások tisztaságának megőrzése, az igehirdetés szabadsága, s a kialakult társadalmi káosz (ld. az 1525-ben dúló paraszthábor tapasztalatait) túlburjánzásának réme történelmi szükségszerűségként végül megkövetelte, hogy Luther bevonja a világi hatalmat az egyházkormányzásba. (Azonban semmiképp nem akarta a fejedelem kezébe adni a tanítás ellenőrzését, így a fejedelemre ruházott püspöki jogkör [*Notbischof*] a püspökök régi, adminisztratív, szekuláris, jogi funkcióit jelentette.) Sőt, Luther maga jelenti ki, hogy mivel belülről, a papságon keresztül vagy a pápa által nem lehet az egyház megreformálását véghez vinni, ezért annak megvalósítását a világi renden, vagyis a német nemességen keresztül kell megkísérelni. OWEN i. m., 64-65.; LUTHER (2004): A német nemzet keresztyén nemességéhez a keresztyénség állapotának megjavítása ügyében. Különösen ld. i. m., 81-82. (Luther 27 konkrét reformjavaslatot fogalmaz meg a mű második felében.)

[430] i. m., 97.

[431] A lelkiismeret felszabadítása, azaz a hívő egyén és a keresztyén gyülekezet egyházi és világi hatalmi rendtől való függetlenítése vezet el egyház és állam, hívő közösség és társadalom azon kapcsolati alakjához, amely idővel a demokratikus együttélés, s ezáltal a demokrácia kibontakozásához vezetett. FAZAKAS (2022) i. m., 27.

[432] „És micsoda felsőség lehet ott, ahol mindnyájan egyenlők, egyenlő joggal, hatalommal, jóval és tisztelettel bírnak; s mi több, senki sem akar a másiknak feje lenni, hanem mindenki másnak alárendeltje akar lenni? Ahol ilyen emberek vannak, ott nem lehet felsőséget felállítani, még ha szívesen tennék is, mivelhogy a kereszténység lényege s természete nem tűri, hogy felsőség legyen, amikor senki sem akar s nem tud legfőbb lenni. Ahol pedig nem ilyen emberek vannak, ott nincsenek is igaz keresztények." LUTHER (1523) i. m., 114-115.

[433] „(…) az igaz keresztény a földön nem magának, hanem felebarátainak él és szolgál"; i. m., 96.

4.3. Heinrich Bullinger szövetségteológiája

Napjainkra ugyan még nem alakult ki egyértelmű tudományos konszenzus a tekintetben, hogy Heinrich Bullinger (1504–1575) saját szövetségteológiájának kidolgozásakor milyen mértékben támaszkodott a már zürichi lelkipásztor-elődje, Ulrich Zwingli (1484–1531) által is igen relevánsnak tartott szövetség-gondolatra[434], s hogy utóbbi a bullingeri teológiai életmű mérlegén pontosan mekkora súllyal bír – annak kereteként, állandó elemeként, origójaként, egyetlen fundamentumaként vagy netán mindent meghatározó központi struktúrájaként értékelendő[435] –, ugyanakkor az vitán felül áll, hogy maga az idea Bullinger teológiájában központi helyet foglal el.[436] Ez a dominancia tisztán kifejezésre jut abban is, hogy a svájci reformátor a *De Testamento seu foedere Dei unico et aeterno* (a továbbiakban: *De Testamento*) című munkájában egy teljes, önálló értekezést szentelt a szövetség-koncepciójának.[437]

---

[434] Zwingli egy 1525-ben megjelent művében (*Subsidium sive coronis de eucharistia*) már világosan utalt az Ó- és Újszövetség közötti azon kontinuitásra, amely a szövetség-eszme mentén rajzolható fel. HILDEBRAND, Pierrick: Zwingli's Covenantal Turn. In: BALSERAK, Jon – WEST, Jim szerk. (2017): From Zwingli to Amyraut: Exploring the Growth of European Reformed Traditions. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 24.
A kutatók közül egyesek úgy vélik, hogy a kegyelem szövetségének tanításában Bullingerre meghatározó hatással volt a mélységeiben először Zwingli által tárgyalt szövetség-paradigma, míg mások vitatják azt, hogy Bullinger saját munkássága tekintetében bármiben valaha is Zwingli árnyékában állt volna.
SPIJKER, Willem Van't: Bullinger als Bundestheologe. In: CAMPI, Emidio – OPITZ, Peter szerk. (2007): Heinrich Bullinger. Life - Thought - Influence. Zurich, Aug. 25-29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575). Volume I. TVZ, Zürich, 573.; LILLBACK, Peter A.: Restricted Access The Early Reformed Covenant Paradigm: Vermigli in the Context of Bullinger, Luther and Calvin. In: JAMES, Frank A. szerk. (2004): Peter Martyr Vermigli and the European Reformations: Semper Reformanda. Brill, Leiden-Boston, 70.; FERGUSSON, David: Bund /Christentum/ (szócikk), in: BETZ – BROWNING – JANOWSKI – JÜNGEL szerk. (1998) i. m., 1869.; HILDEBRAND, Pierrick: Heinrich Bullinger (1504–1575) and the Covenant of Works. In: BURGER, Hans – KWAKKEL, Gert – MULDER, Michael szerk. (2021): Covenant: A Vital Element of Reformed Theology Biblical, Historical and Systematic-Theological Perspectives. Brill, Leiden, 254.; ELLA, George M. (2005): Henry Bullinger and the Covenant of Grace. MBS Texte 52., Reformed Forum, Martin Bucer Seminar, Bonn, (különösen:) 4-5. A mű digitális elérhetősége: https://www.worldevangelicals.org/resources/rfiles/res3_119_link_1292364251.pdf. Utolsó letöltés: 2024. július 22.

[435] Az erről szóló diskurzust részleteiben világítja meg: STEPHENS, William Peter (2019): The Theology of Heinrich Bullinger. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen, 215-219.

[436] i. m., 193.

[437] BULLINGER, Heinrich (1534): De Testamento seu foedere Dei unico & aeterno. Heinrychi Bullingeri brevis expositio. Christoph Frosch [Christoph Froschauer], Zürich. A mű digitális elérhetősége az *E-rara* oldalán: https://www.e-rara.ch/zuz/content/titleinfo/217197. Utolsó letöltés: 2024. július 22.
A műnek jelenleg két angol nyelvű fordítása áll rendelkezésre:
BULLINGER, Heinrich: A Brief Exposition of the One and Eternal Testament or Covenant of God. In: MCCOY, Charles S. – BAKER, J. Wayne szerk. (1991): Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition. Westminster John Knox Press, Louisville, 99–138.
(*A továbbiakban, ha azt külön nem jelzem, a Bullinger e művére való hivatkozások esetében forrásként az angol nyelvű fordításra támaszkodom, míg az eredeti, latin nyelvű műből származó fordítások itt és a következőkben szintén tőlem származnak – Gy. I. H.*); illetve: BULLINGER, Henry: Of the One and Eternal Testament or Covenant of God: A Brief Exposition. In: LILLBACK, Peter A. – GAFFIN, Richard B. szerk. (2013): Thy Word Is Still Truth: Essential Writings on the Doctrine of Scripture from the Reformation to Today. P&R Publishing, Phillipsburg, 245–270.

Valójában Bullinger már azelőtt használta a fogalmat, mielőtt az 1534-ben megjelent írásán keresztül a keresztyén egyház mintegy másfél évezredes történetében először nyújtott volna részletes betekintést a szövetségtan kérdéskörébe.[438] Többek között erről tanúskodnak az 1520-as évek második felében a keresztségről, valamint az eucharisztiáról írt munkái, a Zsidókhoz írt levél kommentárja (1532), vagy a prófétai tisztet körüljáró dolgozata (*De prophetae officio,* 1532), amelyekben Bullinger – ellentmondva a törvény és az evangélium közötti éles, például Luther által is hangsúlyozott különbségtételnek – már kiemelte a szövetség a Szentírás egészén átívelő, egységes, osztatlan voltát, Krisztus személyének a szövetség misztériumában betöltött központi szerepét, és azt, hogy a Biblia minden könyvének, és az azokban olvasható tetteknek a testamentummal összhangban kell formálódniuk, mivel ez jelenti a Biblia kohéziós, lényegi pontját.[439]

Mindazonáltal a szövetség-teóriát középpontjába helyező, fentebb már említett munkája az, amelyik kellőképp gondosan, konkrétan és precízen foglalja össze, egyesíti, illetve keretezi mindazon súlypontokat, melyeket a bullingeri szövetségteológia esszenciális komponenseinek tekinthetünk, így a következőkben arra a műre koncentrálva igyekszem Bullinger felfogását szemléltetni, amit némelyek annak „hatása és Bullinger föderális szemléletének fényében" a „föderalizmus kútfőjeként" (*fountainhead of federalism*) aposztrofálnak.[440]

Bullinger e kötetét etimológiai elemzéssel nyitja, melynek során a *berith* (*foedus*), a *diathḗkē* és a *testamentum* szavak jelentését tárgyalja, hogy azután írásában, mint ahogyan arra annak címe plasztikusan utal, jellemzően a *testamentum* és a *foedus* szavakat felváltva, illetve egymás mellett használja majd a héber (*foedus*=szövetség) értelmében.[441]

Ezt követően a műben két helyen definiálja a szövetség fogalmát – mindkét alkalommal egyfajta misztériumként ábrázolva azt, illetve az írása legvégén még egy pontosítással is él.

---

[438] STEWART, Angus (2003): Heinrich Bullinger, the First Covenant Theologian. In: *British Reformed Journal* 39 (2003), 18.

[439] STEPHENS i. m., 196-205., különösen 198.
„Id plerique legem esse aiunt & Euangelium: sed minus proprie. Testamentum enim, qui & totius scripturae titulus est, totius etiam scripturae status est." („A legtöbben azt állítják, hogy létezik törvény és létezik evangélium – ezt nem túl helyesen teszik. Ugyanis a végrendelet [*testamentum*], amely az egész Szentírás összefoglaló neve, egyúttal a teljes Írás állapotát is kifejezi.") In: BULLINGER, Heinrich (1532): De prophetae officio, et quomodo digne administrari possit, oratio. Christofferum Froschouer, Zürich, 4b.
A latin nyelvű forrás digitális elérhetősége: https://www.e-rara.ch/zuz/content/titleinfo/797312. Utolsó letöltés: 2024. július 22.

[440] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 11.

[441] Mint azt Bullinger kifejti, véleménye szerint a héber *berith* szó az ugyancsak héber *barah* szóból származik, aminek jelentése „paktumot/szövetséget kötni" (itt Bullinger a *foedus* kifejezés behelyettesítésével él), s így, mint fogalmaz, „Sic & nos usurpabimus in expositione praesenti", azaz „Jelen értekezésben mi is így fogjuk azt használni". BULLINGER (1534) i. m., 3b. A latin nyelvű forrás digitális elérhetősége: https://www.e-rara.ch/zuz/content/zoom/217206. Utolsó letöltés: 2024. július 22.

Ahogyan azt megállapítja, „A lényeg, hogy maga Isten az, aki kegyesen megengedte, hogy az isteni egységnek és *az istenivel való közösségnek* ezt *a misztériumát* emberi kifejezéssel nevezze el, ugyanakkor természetünk gyengesége miatt emberi szokást követett a szövetség megkötésében, illetve a testamentum létrehozásában."[442]

Továbbá, ahogyan azt könyve egy további pontján megjegyzi, „Amikor ugyanis az igaz Isten valódi emberi természetet öltött magára, akkor már nem szavakkal vagy érvekkel cselekedett, hanem éppen ezzel az eseménnyel tett tanúbizonyságot az egész világ legnagyobb misztériumáról, nevezetesen arról, hogy Isten az embereket szövetségbe és közösségbe fogadta, sőt, a szeretet kifejezésének legnagyobb csodájaként felbonthatatlan kötelékkel magához kötötte, hiszen ő a mi Istenünk."[443]

Azután kötete utószavát megelőzően a svájci reformátor mindezeket még kiegészíti egy rövid, de lényeges momentummal, amikor a szövetségkötések általános módjának, továbbá a végrendeletekhez tartozó dokumentumok leírásakor így fogalmaz: „A végrendeletek vagy szövetségek megkötésének utolsó lépése az okiratok, vagy ha úgy tetszik, a jegyzőkönyvek összeállítása, amelyek az ügylet teljes lényegét és tanúságtételét összefoglalják és közvetítik az utókor számára. De ezeket a feljegyzéseket választották a szövetség vagy végrendelet elnevezéséül is. Ugyanis szövetségnek vagy végrendeletnek magának a szövetséggel vagy a végrendelettel kapcsolatos írásos feljegyzéseket nevezzük, holott valójában [ezek önmagukban] nem a szövetség vagy a végrendelet, hanem csak a *feltételek kifejtése és az egész megállapodás tanúságtétele*."[444]

Ezek a megállapítások hozzájárulnak Bullinger szövetség-koncepciójának pontosabb meghatározásához.

Amint azt William Peter Stephens Bullinger teológiájáról írt monográfiájában leírja[445], a reformátor szövetségteológiáját kutató szerzők között nincsen egységes álláspont a tekintetben (sem), hogy Bullinger szövetség-felfogása egyoldalú vagy kétoldalú-e, illetve, hogy abban Isten az ember részéről támaszt-e bármilyen kritériumot a vele való szövetség közösségébe való belépés feltételeként – pedig ezek azok a lényeges kérdések, amelyek a legfontosabb részletekre tapintanak rá.

A bullingeri szövetségteológiát feltárni igyekvő elemzés kiinduló téziseként Jon Wooddal együtt megállapítható, hogy Bullinger számára alapvetően az egész világegyetem Isten házát

[442] BULLINGER (1991) i. m., 103. (Kiemelés: Gy. I. H.)
[443] i. m., 115.
[444] i. m., 132-133. (Kiemelés: Gy. I. H.)
[445] STEPHENS i. m., 220. Wayne Baker megállapítása szerint Bullinger „Egész teológiai rendszere egy kétoldalú, feltételes szövetség gondolata köré szerveződött, amelyet Isten először Ádámmal kötött, és amely szövetség a világ végéig tart." MCCOY – BAKER szerk. i. m., 24.

jelentette[446], amelyben Krisztus „a mi igazságunk, életünk és feltámadásunk, egyszóval minden hívő számára a teljesség és tökéletesség, az üdvösség és *mindenre elégséges* gazdagság”[447]; hiszen Krisztusban kötötte meg Isten az ő örök és az új szövetségét is az emberrel[448], s fektette le egyúttal „minden hely, ember és kor számára”[449] az örök szövetség legfőbb cikkelyeiként[450] azokat az erkölcsi parancsolatokat, amelyeket „a valódi igazságosság és az összes erény abszolút és örökkévaló szabálya”-ként[451] mint Tízparancsolatot ismerünk.

Abból a bullingeri látásmódból, amelynek az képezi az alapját, hogy Isten „teremtett minden létező dolgot az égen és a földön”[452], „aki irgalomban gazdag, megtisztít bennünket bűneinktől ingyen, az Ő Fiának vére által, és Őbenne fiai közé fogad, sőt szent szövetséggel magához köt és különböző ajándékokkal gazdagít, hogy új életet élhessünk”[453], kardinális konzekvenciák következnek a szövetség szubsztanciájára nézvést.

Hiszen ez az örök, de Krisztusban megújított – forrását és eredetét (Isten megelőző kegyelmét) tekintve egyoldalú, működését és fennmaradását tekintve viszont kölcsönös feltételekhez kötött – szövetségi viszony jelenti a kapcsolatot a hívők és a „mindenható Isten, minden dolgok teremtője”[454] között, mivel az ember szempontjából Isten „a mi teljességünk, a Shaddai Isten”[455], vagyis a „mindenre elégséges Isten”[456] (, El Shaddai), kinek Shaddai megnevezése „csodálatosan, találóan és tömören fejezi ki egységét, mindenhatóságát, minden erkölcsi kiválóságát és jóságát”.[457]

A hangsúly tehát ebben a relációban minden kétséget kizáróan Istenen van, és bár „Isten ezt a szövetséget semmiképpen sem az emberek érdemei miatt ajánlja fel, hanem inkább puszta jóságából, amely Isten természete”[458], annak mégis vannak feltételei. E ponton Bullinger visszavezet minket Ábrahám hitéhez, illetve a „szövetség jegyzőkönyvéhez

---

[446] WOOD, Jon D. (2019): Reforming Priesthood in Reformation Zurich. Heinrich Bullinger’s End-Times Agenda. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 117.
[447] Második Helvét Hitvallás i. m., 140. (Kiemelés: Gy. I. H.)
[448] BULLINGER, Heinrich (1849): The Decades of Henry Bullinger. The first and second decades. Szerk.: HARDING, Thomas. Parker Society, Cambridge, 110.
[449] i. m., 211.
[450] i. m., 212.
[451] i. m., 211.
[452] BULLINGER, Heinrich (1997): A keresztyén vallás summája. Limache Verlag, Zürich, 36.
[453] Második Helvét Hitvallás i. m., 177.
[454] BULLINGER (1991) i. m., 109.
[455] BULLINGER (1534) i. m., 22b. („qui est plenitudo nostra Deus Schadai” - fordítás: Gy. I. H.) A latin nyelvű forrás digitális elérhetősége: https://www.e-rara.ch/zuz/content/zoom/217244. Utolsó letöltés: 2024. július 23.
[456] i. m., 109. (Az eredeti latin nyelvű szövegben: „ego dominus omnisufficientia”, ld. BULLINGER (1534) i. m., 16b.) A latin nyelvű forrás digitális elérhetősége: https://www.e-rara.ch/zuz/content/zoom/217232. Utolsó letöltés: 2024. július 23.
[457] BULLINGER (1991) i. m., 109. A héber Shaddai kifejezést Bullinger összesen öt alkalommal használja: i. m., 109., 116. (3x), 117.
[458] i. m., 104-105.

(1Móz 17,1-14)”[459], ahol Isten kijelenti: „Járj színem előtt, és légy feddhetetlen” (1Móz 17,1b) – ez az a kettős feltételrendszer, amely mellett Isten szövetséget köt az emberrel.[460]

Hogyan értelmezhető mindez?

Azt, hogy a szövetséget – amely „vitathatatlanul vallásunk eredete és elsődleges pontja: [abban] kizárólag Isten jósága és irgalma által üdvözülünk”[461] – az ember számára felajánló, számára mindenre elégséges Isten, aki saját oldaláról úgy vesz részt ebben a szövetségben, hogy az ember „védelmezője, megmentője” lesz, megerősíti „a lélekben és testben gyenge emberi nemet”, és Krisztus által megszabadít a bűntől, az örök haláltól, és örök életet ad[462], „követeli és cserében elvárja”[463] az embertől, hogy „járj előttem”, azaz „járj és élj egyenesen”, „rendezd el az életedet minden tekintetben az én akaratom szerint”[464], „mert a hit szilárdsága és őszintesége az élet ártatlanságával és tisztaságával együtt az a tisztességes és egyenes út, amelyen a szentek Isten előtt járnak”.[465]

Ábrahám hite ugyanis nem jelent mást, mint a „lélek tisztaságát, a hit őszinteségét, az erényt és a felebarát iránti szeretetet”.[466]

Ábrahám eme „utánzása hitben és ártatlanságban”[467] pedig egyszersmind magában foglalja azt a tényt is, hogy ez a misztikus szövetség egyszerre egy és örökkévaló; egy a szövetség és egy az egyház Krisztus születése előtt és után[468], hiszen Ábrahám magva Krisztus, ő az, akihez az ígéretek szóltak.[469]

Az Ó- és Újszövetség elnevezések tehát valóban két szövetséget feltételeznek, de mindkét szövetség Isten igaz igéje[470]; a hit közössége[471] és a Lélek[472] pedig mindig egy és ugyanaz; a látszólagos megkülönböztetés tehát nem a szövetség lényegéből, hanem az „idő, a személyek és a körülmények szerinti” „változékony dolgok”-ból fakad.[473]

Bullinger – Luther gondolataihoz nagyon hasonló módon – azt is kifejti, hogy a törvényre azért volt szükség, hogy elvezessen bennünket önmagunk megismeréséhez, a bűnösségünk

[459] u. o.
[460] u. o.
[461] i. m., 105.
[462] i. m., 110.
[463] i. m., 110.
[464] i. m., 111.
[465] u. o.
[466] i. m., 113.
[467] i. m., 118.
[468] u. o.
[469] i. m., 121.
[470] Második Helvét Hitvallás i. m., 118.
[471] BULLINGER (1991) i. m., 119.
[472] i. m., 124.
[473] i. m., 120.

látásához, önmagunk teljes megtagadásához, és annak felismeréséhez, hogy Isten irgalmára szorulunk, ezért „alázatosan járjunk a tiszta Istennel (Mik 6,8)”.[474]

Hiszen a szövetség szent, mivel maga Isten az örökhagyó, aki emberi testet magára véve vérével erősítette meg, s pecsételte le örök végrendeletét.[475]

„Mindebből az is nyilvánvalóvá válik, hogy a szövetség teljes lényege benne volt a szövetség szentségében; ugyanígy a *megújított* szövetség teljes lényege benne van a mi szentségeinkben, a keresztségben és az Eucharisztiában.”[476]

A fentiek alapján Bullinger szövetségteológiájának legfontosabb tézisei a következők:

- a szövetség a világ legnagyobb misztériuma és az egész Szentírás tárgya, az a cél, amelyre a teljes Szentírás irányul;[477]
- a „mindenre elégséges Isten” az ember védelmezője, üdvössége és legnagyobb boldogsága[478], aki indokolatlan kegyelme, jósága, irgalma folytán ajánlja fel önmagát a szövetségben a bűnös ember számára;
- a szövetség, ami az istenivel való (hit)közösséget jelenti, feltételekkel, illetve szabályokkal bír, hogy „mindegyik fél tudja, mi a kötelessége (…) és mit várhat el a másiktól”[479], ekképp az ember kötelessége, hogy Isten előtt hitben járva, alázatosan éljen, így teljesül a szövetség kettős célja: az Istenbe vetett hit és a felebarát szeretete;[480]
- az örök, egyetlen (és új) testamentum örököse maga Krisztus, akiben a szövetség létrejött, és akit Isten „azokra hagyott, akik bíznak (…) egyetlen és örök szövetségében”;[481]
- aki elhanyagolja a szövetséghez tartozás feltételeit és nem imádja Istent „az élet igazi szentségével, az ki lesz zárva, ki lesz tagadva, ki lesz utasítva a szövetségből”.[482]

[474] i. m., 126.
[475] i. m., 131.
[476] i. m., 132. (Kiemelés: Gy. I. H.)
[477] i. m., 112.
[478] i. m., 115.
[479] i. m., 108.
[480] i. m., 117.
[481] i. m., 110.
[482] i. m., 106., 111.

Karl Barth kétségtelenül helytálló megállapítást tesz, amikor Bullinger szövetségteológiáját a kegyelem teológiájának nevezi[483], hiszen a zürichi reformátor felfogásában egyrészt megfigyelhető az, hogy – Luther nézőpontjával ellentétben – egyáltalán nem tesz éles megkülönböztetést törvény és evangélium, Ó- és Újszövetség között, másrészt pedig – legalábbis álláspontom szerint – nem helyez akkora hangsúlyt a sákramentumokra a szövetségi kapcsolatban, mint ahogyan azt Luther tette. Bullinger alaptézise az ember számára „mindenre elégséges Isten", és látásmódja abban egyezik a Lutherével, hogy szövetségteológiájában Isten kegyelemből felajánlott, bűnbocsánatot ígérő szövetségére az ember kizárólag hittel felelhet, és ebből a szemszögből az ember csakis mint elfogadó fél vehet részt az Istennel és a hívőkkel alkotott hitközösségben.

Mint az érzékelhető, a közösség fogalma Bullinger nézetrendszerében is fontos szerepet játszik, teológiájában tudniillik a szövetség maga jelenti Isten népének egységét[484], Isten és ember között az együttműködés történelembeli eszközét[485], és azt a szövetet, amelyben végső soron *az üdvösségtörténet a történelem folyamán kirajzolódik.*[486]

Rendkívül izgalmas azt megfigyelni, ahogyan Bullinger a „szövetség élő példaképeinek"[487] tekintett prófétákkal kapcsolatos elbeszélések mentén megjegyzi: „Sőt, időnként úgy tűnik, mintha nemcsak a próféciát, hanem a múltbeli események történetét is egybefonnák."[488]

Azt gondolom, mindez felfogható oly módon is, hogy Bullinger szerint az emberi (üdv)történet nem más, mint a szövetségi közösség történelemben kibomló története, illetve egészen pontosan „az isteni kezdeményezés kifejeződése a hitközösség konstituálásában a krisztusi fejlődés különböző szakaszain keresztül".[489]

A szövetség tehát egy olyan jelenvaló történeti, egyszersmind eszkatológiai keretként fogható fel, amely múltban és jelenben mindent áthat, térben és időben pedig átfogja Isten és a benne hívők – szövetségi – közösségét.

---

[483] „Wie steht es nach der Föderaltheologie mit dem Sinn und Character des Bundes? Wir hörten: Zwingli und besonders Bullinger haben ihn eindeutig als Gnadenbund verstanden." BARTH, Karl (1953): Die Kirchliche Dogmatik. Evangelischer Verlag AG, Zollikon-Zürich, IV/1., 61.
[484] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 15.
[485] i. m., 23.
[486] i. m., 14-15.
[487] BULLINGER (1991) i. m., 115.
[488] i. m., 115.
[489] WOOD i. m., 43.

Politikai teológiai implikációk

Szemben Lutherrel, aki éles különbséget vont törvény (Ószövetség) és evangélium (Újszövetség) között, Bullinger ezt a szembeállítást felülírva[490] a szövetség egy és örök (*unicus & aeternus*), valamint kétoldalú és feltételes (*mutua obligatio*) voltáról tanított.[491]
Míg Luther a testamentum fogalmára a személyes üdvösség és a bűnbocsánat elnyerésének, illetve a lelkiismeret felszabadításának kulcsaként tekintett, addig Bullinger szövetségteológiájában a *foedus* kilép az egyén szigorúan vett belső, egyéni teréből és mint ószövetségi (sínai) társadalommodell, átemelődik a XVI. századi Zürich társadalmi valóságába, s a politikai berendezkedés fundamentumává, keretévé válik.[492]
A legszámottevőbb politikai teológiai súllyal bíró különbség azonban a wittenbergi és a zürichi reformátor között abban mutatkozik, ahogyan a szövetség-eszme talajáról az egyház és a világi felsőség viszonyára tekint. Bullinger ugyanis azzal a tézisével, amely Isten kegyelméből felkínált, mégis feltételekhez kötött, kétoldalú viszonyként fogja fel a szövetséget, egyéni és közösségi dimenzióban is aktív, felelős félnek minősíti az embert, megteremtve ezáltal a kölcsönös kötelezettségvállalás teológiai alapját az egyház[493] és a világi felsőség (a zürichi városállam magisztrátusa) között. Bullinger szövetségteológiájának zseniális *novuma* abban állt, hogy megalapozta a keresztyén társadalom (*respublica christiana*) ideálját, amikor a *foedus* gondolatát konkrét társadalomszervező elvvé, egyház és magisztrátus szimbiózisának kötőanyagává tette.[494] A svájci reformátor természetesen tisztában volt azzal, hogy milyen nehéz a helyi világi igazgatás vezetőit az isteni igazságnak megfelelő módon való hatalomgyakorlásra, ezért ebben a tekintetben a gyülekezetre tekintett olyan irányadó példaként, amely minta lehet a társadalom közös hasznának keresésében, segít a világi hatalomnak az isteni igazság felismerésében és követésében, egyszóval, a teokrácia kiépítésének gondolata nélkül hozzájárul „a politikai közösség együttélésének és kormányzásának megújulásához”.[495] Bullinger tanításában azonban a világi felsőség sem csupán a rend és a béke őre: habár „legfontosabb kötelessége a békéről és a környugalomról gondoskodni és azt fenntartani”[496], de már mégsem csupán a kard használója az emberi káosz

[490] McCoy – Baker szerk. i. m., 24.
[491] u. o.
[492] i. m., 20.
[493] „Az »egyház« szó azt jelenti: gyülekezet, közössége azoknak, akik egy fő alatt vannak és egy hitvallás köti őket össze.” Bullinger (1997) i. m., 107.
[494] McCoy – Baker szerk. i. m., 26-27.
[495] Fazakas (2020) i. m., 75-77.
[496] Második Helvét Hitvallás i. m., 194.

féken tartásában, hanem mint Istentől rendelt[497] *szövetséges társ* a szövetség fenntartásának világi őre, az isteni akarat társadalmi érvényesítője[498], mely által Isten saját „népe javát (…) akarja munkálni"[499], így annak kötelessége az, hogy „Isten igéjéhez szabott törvényekkel kormányozza az Istentől reábízott népét és tartsa meg fegyelemben, kötelességben és engedelmességben. Igazságos bíráskodással törvénykezzék: ne legyen személyválogató (…) ezekkel a cselekedeteivel, mint igazán jó cselekedetekkel, Istennek szolgál és az Úr áldása van vele".[500] Mindez azt jelenti, hogy ha a polgári hatóság az Isten igéjéhez igazított hatalomgyakorlásával hűségesnek bizonyul a szövetség megtartásában, akkor a városállami közösség egészének kötelessége és kollektív felelőssége a világi felsőség tisztelete, szeretete, az annak való engedelmesség, illetve „minden jogos és méltányos"[501] törvény betartása, amely attitűd egyúttal a városállami modell *teológiai-szakrális legitimációját* is nyújtja. (Ez az aspektus is okául szolgálhatott annak, hogy Zürichben nem jött létre az – egyházi kérdésekben is legfelsőbb döntéshozó fórumként működő – városi tanács mellett egy attól teljesen függetlenül működő egyházi szerv.)[502]

Noha Bullinger teológiai szisztémája természetesen még nem tartalmazta a későbbi korok föderalizmusának minden elemét, teológiai és politikai gondolkodásmódjának számos szegmense már a föderális keretek felrajzolását előlegezi meg.

Mindenekelőtt a hatalmi ágak szétválasztásának egyik gyökereként a túlzott hatalomkoncentrációval és a hatalommal való visszaéléssel szemben megfogalmazta bizonyos fékek és ellensúlyok (Isten igéjén tájékozódó hatalomgyakorlás, igazságos bíráskodás, törvényeken alapuló kormányzás) alkalmazását[503], illetve ezek érvényesítését egy esetleges tekintélyelvű kormányzás kialakulásának meggátlása érdekében.[504] Az egyház őrállói tisztének szabadságához a tanításaiban végsőkig ragaszkodó Bullinger olyan morális korlátot épített a politikai hatalom köré, amelyet éppen a szövetség feltételrendszere köt és szabályoz: ha van feltétel, a politika nem lehet önkényes, a városi tanács (a fejedelem, a király) nem tehet meg bármit. Ez a szemléletmód az alkotmányosság előképének tekintendő, amely már nem a

[497] i. m., 26.
[498] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 26-27.
[499] Második Helvét Hitvallás i. m., 195.
[500] i. m., 194. Bullinger – minden valószínűség szerint a közvetlen környezetében történtek személyes tapasztalatai (pl. az 1531-es kappeli csata, melyben Zwingli életét vesztette), illetve a reformáció folyamatának élénk figyelemmel kíséréséből adódó következtetések hatására – pragmatikusan fogalmaz az ellenállás jogát illetően: „*Azért aki ellene támad a felsőbbségnek, Isten súlyos haragját vonja magára*." i. m., 195. (Kiemelés: az eredetiben.); FAZAKAS (2020) i. m., 87-89.
[501] Második Helvét Hitvallás i. m., 195.
[502] FAZAKAS (2020) i. m., 90.
[503] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 13.
[504] i. m., 13.; FAZAKAS (2020) i. m., 9.

puszta hierarchiában, alá-fölérendeltségi viszonyokban, szakrális legitimációval bíró dinasztikus elvekben gondolkozik, hanem kölcsönös, a szövetség feltételei/kívánalmai által behatárolt szerződéses kapcsolatban. Ez azt eredményezi, hogy a világi hatalom és a keresztyén egyház (a városállam gyülekezete) nem egymással két, eredendő céljaikban is eltérő, különálló entitást alkot, hanem kölcsönös együttműködésük Isten *foedus*ának színtere, annak minden politikai és etikai vonatkozásával együtt. A dávidi, hierarchikus renddel szemben ez a felelős, jogalapú, teológiai etikai alapelveken nyugvó politikai közösségépítés impulzusokban gazdag alapot biztosított mind a reformátori szövetségteológia, mind a puritán föderális gondolkodás számára, és mindmáig a modern demokratikus társadalmakat átható szellemi bázissá vált.[505]

4.4. Kálvin János szövetségteológiai szemlélete

A szövetség megközelítésének kérdése „Wittenberg és a svájciak" között „hermeneutikai vízválasztót" képez[506] – állapítja meg Peter Lillback a Kálvin szövetségteológiája kapcsán írt alapművében. Amint azt az amerikai teológus monográfiájában kifejti, a szövetségi gondolat már Kálvin működését megelőzően egyértelműen a reformációs teológia fontos alaptétele volt[507], aki aztán szövetségi terminológiájában jelentős mértékben épített a Bullinger által már korábban lefektetett alapokra.[508]

Bullinger és Zwingli, mint a szövetség kérdését teológiájuk homlokterébe helyező „elődök", Kálvin gondolkodására gyakorolt hatását napjainkban a téma kutatói szinte egyöntetűen megerősítik. Ennek mentén Zwingli befolyását egyes szerzők legfőképp abban vélik felfedezni, hogy a zürichi reformátor felfogásában a szövetség-fogalomnak kölcsönzött egyetemes jelentés mintegy előrevetülése Kálvin központi tézisének, vagyis annak, hogy „az izraeli szövetség lényege (a hit és a szeretet mint a törvény legbelsőbb magja) az újszövetségi forma magját is képezi"; azaz, Kálvin osztja Zwingli azon nézetét, mely szerint „a *megújult* szövetség hívő közössége semmiképpen sem szakad el Ábrahámtól, sőt, *egy* nép és *egy* egyház Izráellel, az *egy* szövetség örököse".[509]

[505] McCoy – Baker szerk. i. m., 21.
[506] Lillback, Peter A. (2001): The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology. Baker Academic/Paternoster Press, Grand Rapids/Carlisle, 306.
[507] i. m., 306.
[508] i. m., 307.
[509] Link, Christian (2021): Die Theologie Calvins im Rahmen der europäischen Reformation. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 86. (Kiemelés: az eredetiben.)

Mások is érvelnek amellett, hogy Kálvin, pontosan azonosítván a kortárs reformátorok kulcsfontosságú szövetségteológiai felismeréseit[510], munkásságában nagymértékben támaszkodott a Zwingli és a Bullinger által már előzetesen kidolgozott szövetségi szisztémára[511], és koherensen integrálta műveibe annak legfontosabb építőköveit.

Sőt, némely kutatók egyúttal még azt a – mint látni fogjuk, vitatható – állítást is megkockáztatják, hogy „Kálvin szövetségtani gondolkozása (…) nem lép túl lényegesen Bullinger meglátásain"[512], kinek szemlélete azonban alapvetően két szempontból, a Szentírás – saját teológiájában betöltött – központi szerepe, valamint a szövetség-fogalom egyszerű, átfogó, ezáltal a Szentírás egység(esség)ét nyomatékosító aspektusából biztosan meghatározó volt Kálvin számára.[513]

Szinte bizonyos, hogy Kálvin folyamatosan nyomon követte és jól ismerte reformátor kortársainak szövetségteológiai megfontolásait[514], olyannyira, hogy Bullinger fentebb részletesen tárgyalt, *De Testamento* című munkája minden jel szerint erős hatást gyakorolt a genfi reformátorra[515], aki Bullinger e művét már az *Institutio* második kiadása (1539) előszavának megírásakor felhasználhatta.[516]

Amennyiben az egész életműre tekintünk rá, az világosan kijelenthető, hogy a szövetség-gondolat Kálvin teljes munkásságát áthatja, illetve szerves módon jellemzi.

A genfi reformátor a fogalmat nem csupán egy-egy meghatározott tárgykör kapcsán használja, hanem permanensen, a témakörök széles spektrumán alkalmazza azt[517], mint olyan

---

[510] HILDEBRAND, Pierrick: Calvin and the Covenant: The Reception of Zurich Theology. In: GORDON, Bruce – TRUEMAN, Carl R. (2021): The Oxford Handbook of Calvin and Calvinism. Oxford University Press, Oxford, 70.

[511] i. m., 57. Az új reformátori teológiai felismerések kálvini átültetésének lehetséges miként jeiről és az ezzel kapcsolatos modern kutatói álláspontokról részletesebben ld. i. m., 64-66.

[512] i. m., 59.

[513] BÜSSER, Fritz: Bullinger as Calvin's model in biblical exposition: an examination of Calvin's preface to the Epistle to the Romans. In: FURCHA, E. J. szerk. (1987): In Honor of John Calvin, 1509–64. Papers from the 1986 International Calvin Symposium, McGill University, Faculty of Religious Studies, Montreal, 79.

[514] LEE, Jaeho (2023): Der Bund Gottes in Calvins Josuakommentar im Rahmen seiner exegetischen Werke. Doktori disszertáció. Theologische Universiteit Apeldoorn, 164-165. A doktori disszertáció digitális elérhetősége: https://theoluniv.ub.rug.nl/552/1/2023%20Lee,%20J._diss.pdf. Utolsó letöltés: 2024. szeptember 05.

[515] HILDEBRAND (2021) i. m., 62.

[516] i. m., 65. E sok esetben máig képlékeny kutatói feltételezést számomra egészen egyértelművé teszi az a tény, hogy Kálvin és Bullinger élénk, szívélyes barátságot ápoltak egymással, amelynek részét képezte kettejük azon, a korban egyáltalán nem szokatlan gyakorlata is, hogy figyelemmel kísérték és rendszeresen értékelték egymás írásait. Kálvin ráadásul úgy vélte, hogy híres kortársainak – Bullinger, Luther, Melanchthon vagy éppen Bucer – reformátori és nem mellesleg kiváló írói árnyékában ő már nem is igazán tud a protestantizmus hatékony védelmezője lenni. BÜSSER, Fritz (1950): Calvins Urteil über sich selbst. Zwingli Verlag, Zürich, 78., 101-102.

[517] LILLBACK (2001) i. m., 127.

teológiai kulcsterminust, amely mind biblikus, mind politikai teológiájának egyik döntő elemét jelenti.[518]

Kálvin a fogalom használatakor leggyakrabban szimplán csak „szövetség"-ről ír[519], jelzők használata nélkül. Ugyanakkor, amint azt a *2. számú táblázat* is mutatja, ennek számos latin nyelvű szinonimájával él egyidejűleg: az *Institutio* 1559-es, még Kálvin életében megjelenő, utolsó kiadásában így a *foedus* – és ezzel rokon – kifejezés(eke)t 155 alkalommal, a *testamentum* szót 84, a *pactum* – és ezzel rokon *paciscor/pactio* – szavakat pedig 35 ízben használja, s ezeken kívül sokszor említ még további szövetség-szinonimákat (pl. *obstringes*, *vinculo*, *adoptio, contractum*), amelyek azonban már nem minden esetben szövetség(i) értelemben értendőek.[520]

2. számú táblázat[521]

Institutio (1559-es kiadás)	**Foedus**	**Pactum**	**Testamentum**	**Összesen**
1. könyv	5	1	5	11
2. könyv	43	4	39	86
3. könyv	33	13	1	47
4. könyv	74	17	39	129
Összesen	154*	35	84	273

Kálvin e latin kifejezéseket tehát alapvetően egymás szinonimáiként használja, de természetesen minden esetben ügyel az adott igehely értelmezési környezetének és szituációjának leginkább megfelelő, precíz, specifikus, és nem utolsósorban elegáns gyakorlati alkalmazásra.[522]

[518] TUININGA, Matthew J. (2017): Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church. Christ's Two Kingdoms. Cambridge University Press, Cambridge, 255.
[519] LILLBACK (2001) i. m., 134.
[520] i. m., 126., 133.
[521] Forrás: i. m., 127.
*A Lillback által feltüntetett ábrán a *foedus* oszlop összegző sora 154-es számot mutat, jóllehet a sorok számainak végösszege (5+43+33+74 =) 155. Ennek ellenére az ábra az eredeti forrás szerinti adatokkal került feltüntetésre.
[522] Az Ó- és Újszövetség esetében például az *Institutio* II. könyve 10. fejezetének címében természetszerűleg a *testamentum* kifejezést használja („De similitudine Veteris & Noui testamenti") a *foedus* vagy a *pactum* helyett, azaz Kálvin tökéletesen tisztában volt a szinonimák jelentésbeli különbségeinek finom árnyalataival.
CALVINO, Iohanne (1559): Institutio Christianae religionis. Oliua Roberti Stephani, Genevae, 147. (A PDF-fájlban: 170.) DOI: https://doi.org/10.3931/e-rara-100604. A latin nyelvű forrás digitális elérhetősége: https://www.e-rara.ch/bau_1/content/titleinfo/27844629?query=institutio. Utolsó letöltés: 2024. szeptember 05.

Kálvin több kommentárjában is külön rámutat arra, hogy a szövetség szó éppen melyik latin megfelelőjét használja művében, s meg is indokolja azt. Példaként említhető a Galatákhoz írt levél magyarázata, amelyben így fogalmaz: „Továbbá: ahol a latin fordításokban a testamentum szót olvassuk, ott Pálnál görögül διαθήκη áll. A görögök ezzel a szóval gyakran a végrendeletet [*testamentum*] jelölik, olykor pedig bármilyen megegyezést [*contractus*]; ámbár a második esetben inkább többes számot használnak. Ami a szóban forgó lókust illeti [Gal 3,15], nincs különösebb jelentősége, hogy szerződésként vagy végrendeletként értelmezzük a szót. Másként van ez a Zsidókhoz írt levélben, ahol az apostol kétségkívül a szövetségekre [*testamenta*] utal (Zsid 7,22). Itt egyszerűen olyan szövetségként [*foedus*] értem, amelyet Isten kötött. Mert az a hasonlat, amelyet itt érvül hoz fel az apostol, nem annyira a sajátos értelemben vett végrendeletre, mint inkább a szövetségre emlékeztet. Ebből arra következtethetünk, hogy az apostol az emberek közötti szerződések [*pactum*] mintája szerint beszél arról az ünnepélyes szövetségről, amelyet Isten Ábrahámmal kötött."[523]

E kommentárbeli idézetből is kitűnik Kálvin szövetség-értelmezésének egy igen lényeges momentuma, nevezetesen az, hogy a szövetséget *Isten köti* az emberrel, a szövetségkötés cselekményében tehát Isten a kezdeményező, a megelőlegező fél, mindazonáltal a *foedus* – amint az az alábbiakban megvilágításra kerül – kölcsönös, kétoldalú[524], és mindkét fél számára bizonyos fokig feltételeket tartalmazó *kapcsolati közösséget* jelent.

KÁLVIN János (2014): INSTITUTIO. A keresztyén vallás rendszere I. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 7., ill. 210. („Az Ó- és az Újtestamentum hasonlóságáról").

[523]KÁLVIN János: A Galatákhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016): A Galata, az Efezusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikai levelek magyarázata. I. kötet. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 76-77.

További etimológiai fejtegetések olvashatóak a következő kommentárokban:

KÁLVIN János: Az Efezusiakhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 185.; KÁLVIN János (2010a): A Zsidókhoz írt levél magyarázata. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 21., 156.; KÁLVIN János (2010b): A Rómaiakhoz írt levél magyarázata. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 231.

Utóbbi példa rendkívül szemléletes, hiszen a fordításbeli indoklás mellett egyszersmind immár értékes betekintést is nyújt a kálvini szövetség-értelmezésbe: „Minthogy Pál is megkülönböztette a *szövetségeket az ígéretektől*, figyeljünk erre a különbségre, és »szövetségen« azt értsük, ami határozott és ünnepélyes szavakba van foglalva s kölcsönös kötelezettséggel jár, ti. az Ábrahámmal kötött szövetséget; »ígéreteken« pedig mindazokat, amik a Szentírásban lépten-nyomon előfordulnak. Mert Isten attól fogva, hogy egyszer megkötötte a szövetséget a régi néppel, nem szűnt meg folyton új ígéretekkel felajánlani neki kegyelmét." i. m., 231.

(Dőlt betűs kiemelés: az eredetiben, aláhúzott kiemelés: Gy. I. H.)

[524] „Isten a maga jogán kötött szövetséget" – jelenti ki Kálvin a Gal 3,20 alapján –; a szövetségkötés a maga *szándékában*, szándékoltságában, célkitűzésében, első, eredeti motivációjában tehát kétségkívül egyoldalú, de be- és kiteljesedésében feltétlenül kétoldalú. KÁLVIN János: A Galatákhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 85. Vö.: LINK (2021) i. m., 88. Isten szándékát illetően ld. A kegyelem forrása Isten szándéka: vö.: KÁLVIN János: A Galatákhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 24.

Illetve: „az isteni szándék szilárd és maradandó" – i. m., 85.; továbbá: „Isten inkább önmagát és ajándékait tekinti, hogy mindvégig teljesítse, amit mibennünk *önként* elkezdett, anélkül, hogy bármiféle szolgálatunkkal mi indítottuk volna erre." KÁLVIN (2010a) i. m., 109. (Kiemelés: Gy. I. H.)

Kálvin az 5Móz 7,6 alapján írt kommentárjában világosan leírja, hogy a szövetség Isten ki nem érdemelt ajándéka, és Isten „nem akarja, hogy a ránk ruházott ajándékok tétlenül heverjenek, hanem [azt kívánja], hogy

Vizsgálódásom alapján Kálvin szövetségteológiája alapvetően *három alappillérre* épül.

(1) Ezek egyike közvetett módon már az Isten részéről a szövetség megkötésére irányuló kezdeményezésben is tetten érhető: ez nem más, mint Isten – az ember részéről semmiképpen ki nem érdemelt, ekképp indokolatlan – *jósága*[525]*,* melyet Kálvin fő művében sem győz nagy nyomatékkal hangoztatni[526], hiszen pontosan Isten eme attribútumából fakad Isten kegyelme és üdvözítő szándéka. Kálvin a Rómaiakhoz írt levél kommentárjában fogalmaz úgy, hogy „A kegyelem tehát Isten tiszta jóságát jelzi, vagyis azt az ingyen való szeretetet, melynek bizonyságát Krisztusban mutatta meg, hogy nyomorúságunkat orvosolja."[527]

„Bármely dolog gyümölcsét élvezzük is, ismerjünk rá az ő jóságára"[528], emlékeztet mintegy az *Institutio*ban a reformátor, aki egyidejűleg nem feledkezik meg annak kiemeléséről sem, hogy az evangéliumban (az *új* szövetségben) is Isten jósága siet a segítségünkre[529], hiszen e jóságon kívül „Istennek semmi más oka nincs arra, hogy magához fogadja az embert"[530]; sőt, „Isten a kegyelmi szövetségért cserében" éppen azért kíván „szent életet" az embertől, „hogy jósága ne legyen csúfság tárgya": Isten jósága tehát az a kiinduló és állandó fundamentum, amelynek mentén Isten az embert befogadja „a szövetség közösségébe".[531]

(2) A második motívum, hogy e közösségi kapcsolat fundamentumát Kálvin a 3Móz 26,12-ben kijelentett igében ismeri fel, s abban azonosítja, mint azt a tárgyalt igevers alapján megfogalmazza művében: „Az Úr ugyanis mindig így szerződött szolgáival: *én a ti Istenetek leszek, ti pedig az népem lesztek.* S hogy ezek a szavak mind az életet, mind az üdvösséget, mind pedig a teljes boldogságot magukban foglalják, azt a próféták is így szokták

---

meghozzák a megfelelő gyümölcsöket". CALVIN, John (1852): Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony. Volume I. Szerk.: BINGHAM, Charles William. Calvin Translation Society, Edinburgh, 355.

[525] Ld. Kálvin 5Móz 4,44 – 5,3 alapján írt igemagyarázatát: „Mert ha Isten csupán azt követelné, ami jár neki, akkor is kötelesek lennénk ragaszkodni hozzá és megtartani a parancsolatait. Sőt, amikor *végtelen jósága által* úgy tetszik neki, hogy közös szövetséget köt velünk, és kölcsönös kötelezettséget vállal velünk szemben, anélkül, hogy ezt meg kellene tennie (…)." In: CALVIN, John (1980): John Calvin's Sermons on the Ten Commandments. Szerk.: FARLEY, Benjamin W. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan. The First Sermon – 5Móz 4,44 – 5,3 (1555. június 07.), 45. (Kiemelés: Gy. I. H.) Vö.: „Az ige mindenütt atyai jóságát és készséges jóindulatát magasztalja" – KÁLVIN (2014) I. kötet, i. m., 74. 1.10.1

[526] Isten a jóságával táplál és jósága által megőrzi a világot, ld. KÁLVIN (2014) I. kötet, i. m., 35. 1.2.1; jóakarata kimeríthetetlen és sokrétű, ld. i. m., 239. 2.5.2; „jóvoltából lett a miénk mindaz, amit bennünk munkál", ld. i. m., 252. 2.5.15; „cselekedetünkre való tekintet nélkül, ingyen adott jóságával felkarol minket", ld. i. m., 264. 2.7.4; „a földi élet Isten jóságának megismerését szolgálja", ld. i. m., 541. 3.9.3; az ember teremtése Isten „igazságának, bölcsességének és jóságának" a legcsodálatosabb példája, ld. 137. 1.15.1; az „isteni jóság bizonyosságát és állandóságát mutatja", hogy Isten egykoron a zsidókkal kötött szövetsége megmaradt, ld. KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 182. 4.2.11

[527] KÁLVIN (2010b) i. m., 143. (Róm 5,15 alapján.)

[528] KÁLVIN (2014) I. kötet, i. m., 137. 1.14.22

[529] i. m., 609. 3.17.2

[530] i. m., 611. 3.17.4

[531] i. m., 612. 3.17.5

magyarázni[532] (…) Mert ő azzal a feltétellel Istenünk, hogy közöttünk lakozzék (…) az alábbi szavakból mindenképpen kiviláglik a lelki élet ígérete: *Istenetek vagyok* (…) ha ez a kapcsolat megvan, örök üdvösséget hoz magával."[533]

Kálvin e tételének *emberi oldalát* akkor is aláhúzza, amikor a következőkre emlékeztet: „Így vegyék biztosra az olvasók: a kegyes élet első lépcsőfoka az, ha elismerjük Istent Atyánknak, hogy ő őrizzen, kormányozzon és éltessen mindaddig, amíg majd befogad országa örök örökségébe"[534], hiszen – Ám 1,2; Zsolt 80,2; Zsolt 99,1 és Ézs 37,16 alapján – Kálvin látásában a *szövetség ősmintája* abban rejlik, hogy „az istenfélő emberek egyedül csak hozzá ragaszkodjanak, aki Izráellel kötött szövetségében úgy jelentette ki magát, mint aki semmiképpen nem engedi, hogy ettől az ősmintától eltérjenek."[535]

A reformátor a Római levélhez írt kommentárjában is egyértelműen kijelenti azt, hogy „az üdvösség azon alapszik, hogy Isten az Atyánk. A gyermekeknek van szánva az örökség"[536]; „S ha igaz az, hogy Isten a föld összes népét részesíteni akarja könyörületességében, akkor az üdvösség és az üdvösséghez szükséges igazság mindnyájunkra kiterjed. Ezért az *Isten* nevében kifejezésre jut az a kölcsönös viszony, mely gyakran előfordul a Szentírásban: Én a ti Istenetek leszek és ti az én népem lesztek."[537]

Cornelis P. Venema igen pontosan veszi észre azt, hogy ezen ige gondolatisága mekkora jelentőséggel bír Kálvin számára: „Kálvin általában ragaszkodik ahhoz, hogy a szövetség magában foglalja mind a szabad örökbefogadást [*adoptio*], mind a szövetségben részt vevők megtérését. Amikor Isten kegyelmesen megígéri népének: »Én a ti Istenetek leszek«, akkor ebben *az ígéretben szükségszerűen benne rejlik a következmény*: »ti az én népem lesztek«. A szövetség tartalma tehát két fő témára oszlik, mint ahogyan az az evangélium esetében is igaz. Mivel az első vagy fő téma Isten szabad örökbefogadása, ennek az örökbefogadásnak az »oka és célja« az, hogy »az emberek istenfélő és szent életben dicsőítsék az ő nevét«."[538]

---

[532] i. m., 328. 2.10.8 (Kiemelés: az eredetiben.)
[533] i. m., 329. 2.10.8 (Kiemelés: az eredetiben.)
[534] i. m., 260. 2.6.4
[535] i. m., 286. 2.8.15
[536] KÁLVIN (2010b) i. m., 204.
[537] i. m., 103. (Kiemelés: az eredetiben.)
[538] „Calvin commonly insists the covenant includes both free adoption and the conversion of its members. When God graciously promises his people, »I shall be your God«, inherent in that promise is the corollary, »you shall be my people«. The content of the covenant, accordingly, is comprised under two headings, as is true of the gospel. Whereas the first or principal heading is God's free adoption, the »cause and purpose« of this adoption is that »men might glorify his name in godly and holy living«." VENEMA, Cornelis P. (2007): Accepted and Renewed in Christ: The Twofold Grace of God and the Interpretation on Calvin's Theology. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 186. (Kiemelés: Gy. I. H.) Saját értelmezésemben az „Én a ti Istenetek leszek" ígéretben Isten részéről az üdvözítő akarat fejeződik ki, az ember oldaláról pedig a „ti az én népem lesztek" rész artikulálja a hűség és engedelmesség isteni kívánalmát.

Szintén a tárgyalt igét emeli vizsgálatának fókuszába Pierrick Hildebrand is, amikor azt rögzíti, hogy Kálvin a szövetség fogalmát alapvetően „kölcsönös összetartozásként" értelmezi, és a szövetség-terminológia némely – *Institutio*ban olvasható – interpretációjában olyan *misztikus konnotációként* fogja fel azt, amelyben a lelkek az igazságosság által kapcsolódnak Istenhez.[539] Ezt az „Isten saját cseledetéből" származó kapcsolódást, köteléket, „isteni kötést" (*binding of God*) tekinti Peter A. Lillback is Kálvin szövetségfelfogása lényegének, amely meglátása szerint a genfi reformátor tanításában nem jelent mást, mint az Istennel való egyesülés eszközét.[540]

A szövetség esszenciáját Kálvin szövetségteológiájában tehát az a tétel képezi, hogy Isten a mi Istenünk, és mi az ő népe vagyunk, ezen *szövetség által* egyesít bennünket önmagával, s így alkotunk vele kölcsönös kötelezettségeken alapuló *közösséget* – mint ahogyan arra Jaeho Lee rámutat, a szövetség tartalmiságának ezt a tézisét vallja Kálvinon kívül Martin Bucer, valamint a zürichi reformátorok, Zwingli és Bullinger is.[541]

(3) Kálvin szövetségi gondolkozásának harmadik lényegi – és a szövetség-eszme későbbi korokban realizálódó politikai teológiai formálódása, fejlődése szempontjából igen nagy horderővel bíró – jegyét abban vélem felfedezni, hogy a reformátor Isten szövetségét úgy azonosítja, mint ami *az emberi történelemben lépcsőzetesen, fokozatosan bontakozik ki.*

Ennek a történeti értelmezésnek az alapja Kálvin Krisztus közvetítői uralmával kapcsolatos tanítása, hiszen, mint azt Kálvin a Galatákhoz írt levél kommentárjában megjegyzi, Isten megváltásának célja az, „hogy ti. Krisztus halálával megszerezzen minket magának"[542], és Krisztus szenvedése is kizárólag abból az egyetlen szempontból nyer értelmet, „mert ez volt Isten terve".[543]

Ekképp „a szövetség Krisztusban vagy *Krisztusra nézve* köttetett"[544], „tehát Krisztus egymagában minden"[545], ő az, „aki által Isten családjába kapcsolódunk"[546], ő „a Közbenjáró, akin a kegyelmi szövetség nyugszik, [és ő] ugyanaz, mint aki a törvény kihirdetésében is első helyen járt el".[547]

Utóbbi kijelentés már feltételezi azt a nézetet, amelyet Kálvin az Ó- és Újszövetség hasonlósága, illetve különbsége kapcsán megállapít: „Mindkettő összefoglalható egy

[539] HILDEBRAND (2021) i. m., 69.
[540] LILLBACK (2001) i. m., 137.
[541] LEE i. m., 47.
[542] KÁLVIN János: A Galatákhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 23.
[543] i. m., 24.
[544] i. m., 79. (Kiemelés: az eredetiben.)
[545] i. m., 92.
[546] KÁLVIN (2010a) i. m., 44.
[547] KÁLVIN János: A Galatákhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 84.

mondatban: az atyákkal kötött szövetség sem tartalmára, sem tárgyára nézve nem különbözik a miénktől, ezzel teljesen egy és azonos. Végrehajtásában viszont különbözik[548]; az atyáknak és a jelenkor híveinek tehát ugyanaz az öröksége, valamint ugyanabban a megváltó kegyelemben és üdvösségben részesülnek, a különböző korokban az Istenben hívők „mégis más feltételek között voltak e közösség tagjai".[549]

Tudniillik, bár „a régi szövetség is Isten ingyen kegyelmére épült és Krisztus közbenjárása szilárdította meg"[550], Isten üdvözítő tervének mégis egyik leglényegesebb jellemzője a történeti fokozatosság: „Kegyelmi szövetségének *kibontakoztatása* során ugyanis az Úr azt a módot és rendet követte, hogy *idő teltével* minél közelebb kerüljünk a szövetség teljes kinyilvánításához, ezért mennél jobban telt az idő, annál több kijelentéssel világított rá. Így a kezdet kezdetén, amikor szabadítása legelső ígéretét Ádámnak adta, ez még csak halvány felcsillanása volt a szövetségnek. (…) míg aztán Krisztus (…) az egész földkerekséget teljesen beragyogta."[551]

Az Isten és az ember között a szövetség teremtette kapcsolati közösség e szakaszos megnyilvánulása, feltárulása legalább négy fontos következményt foglal egyszerre magában.

(I) Egyrészt azt jelenti, hogy Kálvin felfogásában nemcsak az Új-, hanem az Ószövetségben megörökített történelem is a *Krisztusban megnyilvánuló történelemként* értelmezendő.[552]

E történelemfelfogás inherens, vezérlő alapgondolata az, hogy Isten az idők folyamán mindig az adott *kor emberének felfogóképességéhez alkalmazkodván* (*accommodatio, transfiguratio)*[553] vezeti el őt önmagához. Isten nem csupán a szövetség folytonosságát garantálja ezzel[554] – Kálvin gondolkozásában a Krisztusban kötött új szövetség egyértelműen a dávidi és az azt megelőző szövetségek folytatását jelenti, ugyanakkor ezek mindegyike az Ábrahámmal megkötött szövetség mind újabb, tökéletesebb kifejeződése[555] –, hanem azt is, hogy ezáltal teljesedik be Isten örökkévaló célja[556], a Szentírás legfőbb ígérete, vagyis az, hogy az ember bukása után Isten a szövetség keretezte megváltástörténet útján az általa

[548] KÁLVIN (2014) I. kötet, i. m., 325. 2.10.2
[549] i. m., 324. 2.10.1
[550] i. m., 326. 2.10.4
[551] i. m., 337. 2.10.20 (Kiemelés: Gy. I. H.)
[552] OPITZ, Peter (1994). Calvins theologische Hermeneutik. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn, 204.
[553] FAZAKAS Sándor: Kálvin szociáletikája. In: Uő. szerk. (2009): Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 112.
[554] LINK (2021) i. m., 93.
[555] MACEDO, Bruno: Covenant Theology in the Thought of John Calvin: From the Mosaic Covenant to the New Covenant. In: *Fides Reformata* 21 (2015/1), 131-132. Vö.: KÁLVIN (2014) I. kötet, i. m., 257. 2.6.2 (Gal 3,16 alapján.)
[556] TUININGA i. m., 257.

ingyen kegyelméből kiválasztottakat visszavezesse önmagához, újrateremtve ezzel Isten és ember tökéletes kapcsolatát[557], a végső szellemi királyságot.[558]

(II) Mindezzel egyetemben látnivaló, hogy bár Isten változatlan lényegű[559], örökkévaló, egyetlen, állandó, sérthetetlen[560] szövetsége automatikusan kizárja az emberi érdemszerzés bármilyen gondolatát[561], ennek ellenére az mégis kölcsönös és kétoldalú.[562] Kálvin nézetében az emberi oldalt tekintve ez nem is lehetne másként, mert „amiképpen az ember legfőbb boldogsága az ő Istenével való kapcsolatában van: úgy végső célja is az kell hogy legyen, s minden gondolatának és törekvésének arra kell irányulnia”[563], hiszen „Isten hiába kínálja nekünk kegyelmét, ha nem fogadjuk hittel az ígéretet, s ha türelemmel nem ápoljuk azt szívünk bensejében”.[564] Tehát „az ember legfőbb kincse, hogy Istenével kapcsolata legyen, akinél van az életnek és minden jónak a forrása”[565], ily módon „minden időben csakis az szenteli oda magát őszintén az Isten iránti engedelmességre, aki az ő atyai jóindulatára támaszkodva bízik abban, hogy élete kedves lesz az Isten előtt”[566], mert „az Úr azért méltat bennünket az örök élet kegyelmére, hogy szeressük, féljük és tiszteljük őt”.[567]

Mindezek megvalósulását szolgálják Kálvin szövetségteológiájában a szövetség jeleként és pecsétjeként a sákramentumok, amelyek közül a keresztség a tökéletes engedelmesség jele, míg az úrvacsora a Krisztus teste és az igaz hittel bízó hívő közötti kötelék pecsétje.[568]

(III) Hit és engedelmesség – Kálvin szövetségi tanításának eme mindkét, pusztán emberi erő és akarat által elérhetetlen feltétele és attribútuma[569] Krisztusra mutat[570], mert „sem a

[557] i. m., 147. Illetve: Christian Link úgy fogalmaz, Kálvin számára a szövetség Isten és ember kapcsolatának rendjét jelenti. LINK (2021) i. m., 87.
[558] i. m., 93.
[559] „Ez alapján meg kell állapítanunk, hogy a tanítás mindig ugyanaz volt, és a hit igaz egysége kötötte őket össze velünk, s ugyanabban az egy közvetítőben bizakodtak ők is, mint mi, Isten Atyjuknak hívták, és ugyanaz a Lélek kormányozta őket. Mindebből észszerűen következik, hogy a különbség köztünk és a régi atyák közt nem a lényeg [*substantia*], hanem a járulékok [*accidens*] tekintetében áll fenn.” KÁLVIN János: A Galatákhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 95. Illetve: „A törvény, amennyiben a helyes élet szabálya és olyan tábla, amely megtart bennünket az Úr félelmében, és testi restségünk leküzdésére ösztökél (…) ma is éppúgy érvényes, mint volt egykoron, és érintetlenül megmaradt.” i. m., 90.
[560] Vö.: i. m., 85.; KÁLVIN (2010b) i. m., 233.; KÁLVIN (2010a) i. m., 122.
[561] KÁLVIN János: A Galatákhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 73.; VENEMA i. m., 185.
[562] i. m., 187.
[563] KÁLVIN (2010a) i. m., 73.
[564] i. m., 112. A felkínált isteni kegyelem az emberre nézvést még nem jelent teljes üdvbizonyosságot: a szövetség ugyan az üdvösség helye, de nem mindenki részesül ebben, hiába a szövetség részese: ez azonban már átvezet a kiválasztás misztériumának tárgyához. Vö.: LILLBACK (2001) i. m., 309.
[565] KÁLVIN (2010a) i. m., 132.
[566] i. m., 205.
[567] KÁLVIN (2014) I. kötet, i. m., 612. 3.17.6
[568] LILLBACK (2001) i. m., 310.; KÁLVIN János (2014): INSTITUTIO. A keresztyén vallás rendszere. II. kötet. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest. A sákramentum mint a hit külső jel(kép)e: i. m., 464. 4.17.46 és pecsétje: i. m., 369. 4.14.20; KÁLVIN (2010b) i. m., 74.
[569] „Isten hiába hirdeti ki a törvényt emberi szóval, hacsak Szentlelke által nem írja be azt szívünkbe, azaz ha nem formál minket és nem tesz alkalmasakká bennünket az engedelmességre.” KÁLVIN (2010a) i. m., 142.

szövetség nem érvényes vér nélkül, sem a vér nem ér semmit szövetség nélkül”[571], mivel „a végrendelkező halála szükséges ahhoz, hogy igaz legyen a végrendelet megszentelése”.[572]

A hitnek ekképp – ami nem más, mint az emberi lélek állhatatos meggyőződése és az Isten igazságából származó bizonyosság[573] – „egyedül őrá kell néznie, tőle kell függenie, őbenne kell nyugalmat találnia és bevégződnie. Ha ennél többre törekszik, akkor elenyészik, és többé már nem hit lesz, hanem ámítás”.[574] E hittel pedig szükségszerűen engedelmes odaszánás társul, ugyanis „a hívőknek világosságban kell járniuk, mivel ők a világosság gyermekei.

Ez akkor történik, amikor nem a saját akaratuk szerint élnek, hanem teljesen odaszentelik önmagukat az Isten iránti engedelmességre; és semmi másra nem vállalkoznak, hanem csak arra, mit ő parancsol.”[575]

(IV) S miképpen summázható ez az isteni parancs? Ez a gondolati szál – a fentebb már körvonalazott egyezéseken túl – elvezet a törvény és az evangélium, az Ó-, és Újszövetség közötti különbségek tisztázásához. Kálvin kiindulópontja e ponton (is) az, hogy Isten mindig „ugyanaz marad”, örökké „hűséges önmagához”, akinek minden szándéka „szilárd és maradandó”[576], ugyanakkor „mindaz, amit parancsol – hacsak szívük őszinte érzésével nem fogadják az emberek – betű marad, azaz hideg írás; de ha a lélekbe (*anima*) hatol, akkor úgyszólván lélekké (*spiritus*) alakul át. Célzás ez az Ó- és Újszövetség közti különbségre, melyet Jerémiás jegyez fel könyve 31. részének 33. versében, ahol az Úr kihirdeti, hogy érvényes és tartós lesz az ő szövetsége, miután már a szívekbe véste”.[577]

Illetve: „Igazságunk nem egyéb, mint az, hogy Isten elfogad minket kegyelméből; ezen alapul üdvösségünk. De mivel az Úr az evangéliummal bizonyítja szeretét és kegyelmét irántunk, megosztja velünk ezt az igazságot is, amiről szóltam, és amit mi a hittel fogadunk el (…) ez az igazság ugyanis tisztán Isten ajándéka.” KÁLVIN János: A Galatákhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 72.

„Mert az Úr csak annak ígér valamit, aki törvényét tökéletesen betartja, de ilyen ember nincs.” KÁLVIN (2014) I. kötet, i. m., 608. 3.17.1

Illetve: Kálvin 2Móz 19,8-hoz írt kommentárját: „Nor is there any doubt that God inclined their minds to this docility, in order to establish the doctrine of His law.” CALVIN, John (1852) i. m., 320. Vö.: KÁLVIN János (2014) II. kötet, i. m., 158. 4.1.6

Továbbá: a szövetség „csak úgy juthat teljes érvényre, ha hozzájárul a Lélek, aki a szívet engedelmességre formálja át.” KÁLVIN János (2014) I. kötet, i. m., 244. 2.5.9

[570] Krisztus az örökbefogadás „oka és gyökere” (*causa et radix adoptionis*) – írja Kálvin a 2Kor 1,20 alapján írt kommentárjában. KÁLVIN János (2015): A második korinthusi levél magyarázata. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, i. m., 33.

[571] KÁLVIN (2010a) i. m., 159.

[572] i. m., 161.

[573] KÁLVIN (2010b) i. m., 349.

[574] KÁLVIN János: Az Efezusiakhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 226.

[575] i. m., 249.

[576] KÁLVIN János: A Galatákhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 85.

[577] KÁLVIN (2010b) i. m., 76. (Kiemelés az eredetiben.) Vö.: Kálvin 3Móz 26,9 alapján írt kommentárja: „In order, therefore, that God’s covenant should remain firm and effectual, it is not only necessary that the Law should be engraven on our hearts, but also that He should add another grace, and not remember our iniquities.” CALVIN, John (1950): Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony.

Kálvin mindemellett kifejti, hogy az Ó- és Újszövetség népei között ezt a legfontosabb különbséget „Krisztus a saját szavaival jelezte, amikor a samáriai asszonynak kijelentette, hogy elérkezett az idő, hogy az igazi imádók lélekben és igazságban imádják Istent".[578]

A reformátor az *Institutio*ban az alábbi öt fő különbséget sorolja fel a két testamentum között:

- az Ószövetség még csak alsóbbrendű szemléltetése volt a mennyei örökségnek, amit az evangélium már tisztán és világosan tár fel;[579]
- a „törvényi szövetség" még „fátyolként", „képmásként", „árnyékként" mintegy „képes beszédben" mutatkozott meg, de Krisztus vére által „szilárd és erős alapot" kapott;[580]
- a Galatákhoz írt levél kommentárja kapcsán már említett „betű", azaz az Ótestamentum „halált hoz, mert nem tehet mást", míg az Újtestamentum „az élet eszköze";[581]
- az Ótestamentum félelemben tartja a lelkiismeretet, az Újtestamentum viszont „jótéteményt közöl és örömre szabadít fel";[582]
- s végül, bár az Úr szövetsége mindkét testamentumban *kegyelmi szövetség*, mégis, a zsidó nép ószövetségbeli „elkülönítése" után „a pogányok elhívása (…) olyan ismertetőjegy, amely ragyogóan megmutatja, hogy az Újtestamentum fölötte áll a réginek".[583]

Amikor Kálvin csupán egy-egy kifejezésre redukálva igyekszik meghatározni az Ó- és Újszövetség közötti különbséget, akkor utóbbi tekintetében annak „más jellegében"[584], „más közlésmódjában"[585], „más végrehajtásában"[586] törekszik ennek kifejezésére.
Mindez azonban nem változtat a teljes Szentírás egységes voltán[587], vagyis azon a tényen, hogy a kálvini látásmódban a két azonos tartalmú[588] testamentum ugyanazokat a lelki

---

Volume III. Szerk.: BINGHAM, Charles William. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 218.
[578] KÁLVIN (2014) I. kötet, i. m., 287. 4.10.14
[579] i. m., 340. 2.11.1
[580] i. m., 342-344. 2.11.4
[581] i. m., 345. 2.11.8
[582] i. m., 347. 2.11.9
[583] i. m., 349. 2.11.12
[584] KÁLVIN (2010a) i. m., 146.
[585] KÁLVIN (2014) I. kötet, i. m., 340. 2.11.1
[586] i. m., 325. 2.10.2
[587] i. m., 340. 2.11.1
[588] i. m., 340. 2.11.1

ígéreteket hordozta[589], illetve, „hogy az ígéretek alapja is ugyanaz”[590]: Krisztus, aki „ma sem ígér az övéinek (…) másféle mennyek országát, mint azt, amelyben Ábrahámmal, Izsákkal és Jákóbbal telepednek majd egy asztalhoz”.[591]

Kálvin szövetségteológiájának összefoglalásakor mindenekelőtt az a megállapítás élvez primátust, hogy nem a genfi reformátor tekinthető a református szövetségteológia első jelentős képviselőjének, hiszen a „szisztematikus szándék”[592] tekintetében mind Zwingli, mind Bullinger időben megelőzte őt. Ennek ellenére az bizonyossággal kijelenthető, hogy ha teológiai életművének nem is centrális dogmájaként[593], de annak mindenképpen egyik legmeghatározóbb, integratív, koherenciát biztosító vezérfonalaként azonosítható az a szövetség-fogalom, amelynek Kálvin látásában egyedüli kezdeményezője Isten, aki az emberi történelem során korról-korra alkalmazkodván az adott korszak felfogóképességéhez, a kiválasztás titkos/misztikus aktusán keresztül a saját közösségébe, azaz *kölcsönös* (*szeretet*)*kapcsolatba* (*mutua relatio*) hívja az embert.[594] A *kegyelmi szövetség* forrása a mindenható és szuverén[595] Isten jóságából fakadó üdvözítő kegyelem szándéka, amely az ugyancsak az Isten kegyelméből származó emberi hittel együtt alkotja a szövetség közös alapját, és mutat az isteni cél, vagyis az emberek megváltásának és üdvének irányába.
A szövetség *lényegiségében és tartalmiságában* az isteni ígéreteken keresztül *bontakozik ki a történelem folyamán*, és ekképp egyrészt az üdvtörténet kulcsául[596], illetve annak keretéül szolgál[597], másrészt pedig magában rejti az egyház eredetét[598]: a szövetségen belül lenni tudniillik annyit tesz, hogy Isten felveszi az övéit „a maga háza népének közösségébe.
Az egyház ugyanis Isten háza népe”[599], a megváltás földi színtere[600], magának Istennek a lakóhelye.[601] A Szentháromság Isten közös műveként Krisztusban megkötött, mindenkor ingyenes[602], változhatatlan, örökké fennálló, sérthetetlen, kétoldalú[603], kölcsönös

[589] i. m., 339. 2.10.23
[590] i. m., 340. 2.11.1
[591] i. m., 339. 2.10.23
[592] LINK (2021) i. m., 85.
[593] MACEDO (2015) i. m., 147.
[594] LINK (2021) i. m., 93.
[595] KÁLVIN (2014) I. kötet, i. m., 135. 1.14.20; 137. 1.14.22; 149. 1.16.2
[596] „(…) mit einem Wort: der Bund ist der Schlüssel der Heilsgeschichte.” LINK (2021) i. m., 85.
[597] Az ember üdvössége ezen értelmezés szerint sajátos dinamika által vezérelt folyamatú szövetségkötések sorozata révén valósul meg.
[598] LEE (2023) i. m., 67.
[599] KÁLVIN János: Az Efezusiakhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 192.
[600] LILLBACK (2001) i. m., 309.
[601] KÁLVIN (2014) I. kötet, i. m., 164. 1.17.6
[602] „Mindazonáltal, a szövetség ingyen köttetett, és örökre ilyen is marad.” i. m., 612. 3.17.5

kötelezettségeken nyugvó szövetség erejét és hatékonyságát az adja, hogy abban „az Úr kegyelme és az örök üdvösségre szolgáló áldása érvényesül”.[604]

Értelmezésem szerint Kálvin szemszögéből nézve éppen ebben a mozzanatban rejlik a szövetség-gondolat grandiozitása, amelynek biblikus alapokon nyugvó eszmeisége alapvetően járult hozzá ahhoz, hogy a genfi reformátor – saját szótériológiai, krisztológiai, ekkleziológiai, illetve sákramentumokkal kapcsolatos gondolkozására is releváns hatással lévő[605] – „kifinomult szövetségteológiája”[606] ne csupán a későbbi korok református teológiai diskurzusa tekintetében bírjon inspiráló erővel, hanem a majdani társadalmi és politikai eszmék formálódásában is meghatározó szerepet játsszon.

Politikai teológiai implikációk

Kálvin János szövetségteológiájának politikai teológiai jelentősége abban áll, hogy egy olyan hermeneutikai keretet jelölt ki, amely révén a bibliai szövetség-eszme a tisztán teológiai-üdvtörténeti szférán túlmutatóan az emberi történelemben is interpretálható állam- és társadalomszervezési elvvé válhatott.

Etikai szemléletében az Istennek az embert kiválasztó, a szövetségben realizálódó cselekedete a genfi reformátor teológiájának két központi rendezőelvére[607], Isten dicsőségére és az ember üdvösségére mutat vissza, amennyiben a kölcsönös és kétoldalú *foedus* normatív modellként, közösségi és jogi kategóriává válva, a kölcsönös kötelezettségek hangsúlyozásával keretet nyújthatott az egyén és a politikai társadalom morális rendjének.

Genfi működésének szociokulturális kontextusa – a „francia idegen”[608] menekültlétből fakadó tapasztalatai[609], illetve az állandó viták övezte, majd’ húszévnyi harc a régi genfi

---

[603] A szövetség kétoldalúságát bizonyítja az a tény (is), hogy az embert semmilyen külső befolyás nem kötelezi az Isten által felajánlott szövetség megtartására. EENIGENBURG, Elton M.: The Place of the Covenant in Calvin's Thinking. In: *Reformed Review* 10 (1957/4), 10-11. Illetve: Kálvin Zsolt 103,18 alapján írt kommentárját:
„Isten csak azokkal irgalmas, akik a maguk részéről megtartják szövetségét, amelyet a hitetlenek gonoszságukkal semmissé tesznek. A szövetség megtartása vagy betartása, amely itt az előző versben említett istenfélelem helyett szerepel, figyelemre méltó; mert ezzel Dávid arra utal, hogy csak azok az isten igaz imádói, akik tisztelettel engedelmeskednek az ő szavának. (...) Mivel a szövetség egy ünnepélyes cikkel kezdődik, amely a kegyelem ígéretét tartalmazza, a hit és az imádság mindenekelőtt szükséges annak helyes megtartásához.”
CALVIN, John (1949): Commentary on the Book of Psalms. Volume IV. Szerk.: ANDERSON, James. W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 139-140.

[604] KÁLVIN (2010b) i. m., 80. Vö.: KÁLVIN János: A Galatákhoz írt levél magyarázata. In: Uő. (2016) i. m., 77.

[605] LILLBACK (2001) i. m., 307-310.

[606] TUININGA i. m., 279.

[607] BUSCH, Eberhard: Kálvin és a demokrácia. In: *Theologiai Szemle* 47 (2004/3), 154.

[608] STAEDTKE, Joachim (2009): Kálvin János. Megismerés és formálódás. Vásárosnaményi Református Egyházközségért Alapítvány, Vásárosnamény, 32.

[609] Ld. a polgárjog nélküli „*ille Gallus*” („egy bizonyos francia”) megbélyegzését, aki francia emigráns társaival a város érdekei ellenében szövetkezik. i. m., 18., 32.

polgárcsaládokból álló politikai ellenzékkel[610] (követői Kálvin halála előtt csupán kilenc évvel, 1555-ben jutottak többséghez a genfi tanácsban)[611] – alapvetően formálta Kálvin szociáletikáját. E látásmód mélyen belegyökerezik teológiájába[612], melyet a minden mozzanatában Isten igéjéhez igazított emberi élet gondolata hat át.[613]

Nemcsak a genfi, hanem a tágabb európai politikai és társadalmi közeg is erőteljes hatást gyakorolt Kálvinra, aki igen kritikusan szemlélte a nyugat-európai abszolutisztikus állami berendezkedéseket[614], amelyek veszélyeztették az egyház függetlenségét és a politikai hatalom isteni rendhez kötött normatív korlátait. Bár a szövetség az isteni kiválasztáson nyugszik[615], Kálvin látásában a szövetség „külső eszközeként" az állam – melynek léte Isten rendeléséből (*ordinatio*) adódik, „*mert nincsen hatalmasság, hanem csak Istentől*"[616] – „kiváló áldásként"[617], pozitív, nevelő erőként jelenik meg. A „hatóságok a közösség feddhetetlenségének, mértéktartásának, tisztességének és nyugalmának a védelmezői és oltalmazói, akiknek minden igyekezetükkel a közösség jólétéről és békéjéről kell gondoskodniuk"[618], hiszen „nem a saját érdekükben uralkodnak, hanem a közjóért".[619]

Az egyház és az állam teljes szétválasztása Kálvin esetében teológiai lehetetlenség[620], mert a polgári kormányzás ugyan különbözik Krisztus lelki és belső kormányzásától[621], de „ettől még nem ellenkeznek egymással"[622], a „munkájuknak össze kell fonódnia, hogy segítsék és ne akadályozzák egymást".[623]

A két kormányzás tehát egymástól megkülönböztetendő, de el nem választandó; ez a kálvini logika képezi egyház és állam a kompetenciákat megkülönböztető[624], ám organikusan együttműködő, egymást kiegészítő, illetve kölcsönösen korlátozó rendjének elvi alapját.[625]

---

[610] i. m., 32.,40.
[611] i. m., 40.
[612] FAZAKAS (2009) i. m., 113.
[613] i. m., 112., 114.
[614] STAEDTKE i. m., 4., 54.
[615] FAZAKAS (2009) i. m., 110-111.
[616] KÁLVIN (2010b) i. m., 325. (Kiemelés: az eredetiben.)
[617] i. m., 326.
[618] KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 517. 4.20.9
[619] KÁLVIN (2010b) i. m., 326.
[620] STAEDTKE i. m., 54.
[621] KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 511. 4.20.2; „A kettő között tehát igen nagy a különbség, mert az egyház sem tulajdonít magának olyasmit, ami a világi hatalom feladata, és a világi hatóság sem végezheti el azt, ami az egyház dolga." i. m., 305. 4.11.3
[622] u. o.
[623] i. m., 306. 4.11.3
[624] FAZAKAS (2009) i. m., 136.
[625] Az egyház a mindenkori állam erkölcsi iránytűje, annak „élő lelkiismerete", így tanításainak befolyást kell gyakorolnia mind a politikai, mind a kulturális folyamatok alakulására. SZŰCS Ferenc: Kálvin felfogása a hatalomról és az államról. In: *Jogtörténeti Szemle* 21 (2007/4), 3.

Amikor azonban az *Institutio* egyik szakaszában Kálvin a különböző kormányformákat vizsgálja, illetve hasonlítja össze, arra a következtetésre jut, hogy az egyetlen ember akaratán alapuló kormányzás (monarchia) „könnyen zsarnoksággá fajulhat”[626], „de éppily könnyen válhat az előkelők uralma néhányak párturalmává; mégis, a legkönnyebben a nép uralma csaphat át lázongásba”.[627] Azaz, Kálvin mind a monarchikus, mind a „demokratikus” államberendezkedéssel kapcsolatban távolságtartó, miközben azt vallja, hogy „nincs a kormányzásnak annál boldogabb neme, mint amikor a szabadság kellő mértékletességgel párosul, és fennállását helyes berendezkedés biztosítja (…) azok a legboldogabbak, akik ennek az állapotnak a gyümölcsét élvezik”.[628] Kálvin az egyén szabadságát kifejezetten szem előtt tartva[629] az arisztokratikus, illetve az arisztokratikus-demokratikus berendezkedést tartja a legoptimálisabbnak, de oly módon, hogy a kormány kerekét egyszerre többen tartják kezükben[630], amely tézis egyszerre veti meg az egyén politikai szabadsága kibontakozásának, a politikai hatalommegosztásnak[631], valamint a világi vezetők felelősségre vonásának elvi alapjait, elősegítve ezáltal a modern jogállam eszméjének kibontakozását.[632] Mindez azt is jelenti, hogy a vertikális, vagyis az uralkodót az Isten földi reprezentánsaként tételező hatalomfelfogással szemben Kálvin a sínai hagyomány szerződéses logikáját érvényesíti,

[626] KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 515. 4.20.8
[627] u. o.
[628] i. m., 516. 4.20.8
[629] „Sőt, a hatóságoknak is ezzel a legfőbb buzgalommal kell ügyelniük arra, hogy semmi, akár a legkisebb mértékben se fenyegethesse vagy sérthesse ezt a szabadságot, amelynek őrizetére rendeltettek.” – u. o.
[630] „Hiszen így egymásnak kölcsönösen segítségére lehetnek, taníthatják és figyelmeztethetik egymást, és ha valaki a kelleténél magasabbra akarna törni, a többiek, a bírák és tanítók módjára, megzabolázhatják vágyát.” – i. m., 515. 4.20.8.
[631] Kálvin értelmezésében a hatalom három alapvető elemre épül: (1) a törvények őreként működő világi felsőbbségre, (2) a törvényekre, amelyek a jogszerű és méltányos hatalomgyakorlást szolgálják, (3) illetve a népre, amelyet a felsőbbség a törvények által irányít. KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 512. 4.20.3; SZŰCS (2007) i. m., 2-3. A hatalommegosztás egymást kiegészítő, kollegiális „gyakorlata” és a kölcsönös kötelezettségvállalás elve ugyanakkor nem csupán az állam, hanem az egyház belső rendjében is megmutatkozik. A kálvini egyházszervezet (ld. az 1541-ben elfogadott egyházi rendtartást [*Ordonnances ecclésiastiques*]) négy eltérően *szolgáló*, de egymáshoz rendelt tisztséget különböztet meg (lelkész, presbiter, tanító, diakónus). E modell fontos egyházkormányzati újítása a választott laikusok (vagyis a gyülekezetek presbitereinek) bevonása az egyházfegyelem gyakorlásába, illetve a közösség irányításába (a presbitérium tagjait azonban Genfben nem a gyülekezet, hanem a városi tanács választotta; a választhatóság jogát csupán 1555-től bővítették ki). Ez az alulról építkező, decentralizált, funkcionális, teológiai és intézményi szinten egymást kölcsönösen kiegészítő struktúrájú, belső egyházi rend, illetve az önmagát gyülekezetek közösségeként értelmező presbiter-zsinati rendszer mintaként, példaként szolgálva a világi képviseleti rendszerek, illetve az önkormányzatiság egyik eszmei forrásává vált (annak ellenére, hogy a Kálvin által lefektetett presbiter-zsinati elv teljes mértékben, kompromisszumok nélkül sem Genfben, sem a Német-római Birodalom református dominanciájú régióiban nem jutott érvényre.) KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 186-187. 4.3.4; 189-190. 4.3.8; 193-194. 4.3.15; SZŰCS (2007) i. m., 4-5.; FAZAKAS (2020) i. m., 54.; STAEDTKE i. m., 24., 27.
[632] STAEDTKE i. m., 57.

amikor a világi hatalmat az isteni törvény fenntartásának bár isteni akaratból származó, mégis leginkább funkcionális és feltételes eszközeként azonosítja.[633]

A hatóságok ugyanis a kálvini államfelfogásban „nincsenek korlátlan hatalommal felruházva, hanem csak olyannal, amely az alattvalók javára szolgál"[634], mert miközben a világi kormányzat és a nép viszonyát a kölcsönös kötelezettségek (*mutua obligatio*) határozzák meg[635], bizonyos helyzetekben az ellenállás joga legitim. Utóbbit illetően Kálvin alapvetően megkülönbözteti egymástól a privát személyek (magánemberek) passzív ellenálláshoz való jogát[636] (miközben „alapszabályként" feltétlen engedelmességet követel meg[637]) és a „népből választott hatóságok"[638], azaz alsóbb magisztrátusok aktív ellenállását, mellyel kapcsolatban kijelenti, hogy ha ezek nem állnak ellen az istentelen, zsarnoki hatalomnak, akkor hitszegést követnek el, mivel „hűtlenül elárulják a nép szabadságát, holott tudják, hogy Isten rendelése állította őket annak oltalmazására".[639]

A szerződésszegés politikai kategóriájának effajta „jogi" lefektetése – amely a sínai szerződéses modell és a DTR-iskola királykritikájának kora újkori reneszánszát jelenti – „relativizálja a földi tekintély isteni tekintéllyel való azonosítását"[640], amit Kálvin mindemellett a törvények erejével is körbe kívánt bástyázni. A törvények szerinte „az állam legerősebb idegszálai"[641] és a méltányosság (*aequitas*) „minden törvény célja, szabálya és korlátja"[642]: „a törvény néma hatóság, a hatóság élő törvény".[643] Kálvin ezzel újra megerősíti azt, hogy semmilyen uralkodónak nincs önkényes hatalma, ő a törvény őre és végrehajtója.

---

[633] Kálvin szerint, amíg az ember földi zarándokként az égi haza után áhítozik, szüksége van olyan „segítő eszközökre" (*subsidiis*), mint amilyen a polgári kormányzás. KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 511. 4.20.2
Vö.:„A politikai adminisztráció ilyen »subsidium«. Istentől nyújtott segédeszköz, tanács és védelem." BUSCH (2004) i. m., 159.

[634] KÁLVIN (2010b) i. m., 327.

[635] STAEDTKE i. m., 54-55.; „*Szövetség* ez, amely a felsőbbség és az alattvalók alá- és fölérendeltségét, jogait és kötelességeit szabályozza, behatárolja vagy éppen tartalmilag meghatározza." FAZAKAS (2009) i. m., 133. (Kiemelés az eredetiben.)

[636] „Az Úr a királyok királya (…) Ha valamit őellene parancsolnak, az semmis és érvénytelen. (…) *Istennek kell inkább engedelmeskedni, mint az embereknek*" – KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 535. 4.20.32 (Kiemelés: az eredetiben.)

[637] KÁLVIN (2010b) i. m., 327-328.

[638] KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 534. 4.20.31

[639] u. o.

[640] BUSCH (2004) i. m., 155.

[641] KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 522. 4.20.14

[642] KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 523. 4.20.16 (Buzogány Dezső fordításában az *aequitas* kifejezést „jogosság"-ként fordítja, de ebben a szakaszban Kálvin nem puszta jogi szabályszerűségről vagy földi törvényeknek való megfelelésről ír, hanem Isten által az emberi lélekbe vésett erkölcsi törvényről, azaz az ember természetes igazságérzetéről, mint erkölcsi mércéről. Vö.: u. o.; illetve: BUSCH (2004) i. m., 161.)

[643] KÁLVIN (2014) II. kötet, i. m., 522. 4.20.14

A kormányzati hatalom tekintélyének relativizálása, az egyéni szabadságjogok előtérbe helyezése, az alulról történő építkezés („zsinati elv")[644], az ellenállás jogának értelmezése, valamint a törvények normatív szerepének megerősítése természetesen nem azt jelenti a kálvini szociáletika tekintetében, hogy a genfi reformátor a modern demokratikus berendezkedés egyik jelentős előfutára vagy elméleti megfogalmazója lett volna. Sokkal inkább legitim azt állítani, hogy a keresztyén hit valóságértelmezése és az Isten dicsőségét szolgáló erkölcsös, fegyelmezett keresztyén közösség iránti teológiai felelősség olyan teológiai forrásvidékké vált a későbbiekben, amely lehetővé tette azt a politikai fejlődést, amely egyfajta „szövetségi aktivizmusként" nem csupán a közösségi alapú államelméleteket inspirálta, de a puritán szövetség-központú politikai gondolkodáson keresztül hozzájárult az amerikai alkotmányosság kialakulásának eszmei hátteréhez is.[645]

4.5. Johannes Coccejus (üdv)történeti szövetség-elmélete

A történelem gyarlósága, a történelmi emlékezet szelektivitása és a kutatói fókusz mindenkori tökéletlensége egyaránt magyarázza azt, hogy olyan személyek, akik munkásságuk révén a saját korukban alapvető formálói voltak valamely eszme, nézetrendszer vagy mozgalom kialakításának, az idők folyamán a feledés homályába vesznek, s életművük, szellemi erőfeszítéseik eredménye talán még évszázadok múltán sem kerül az (el)ismertség azon polcára, amelyen máskülönben joggal helyet érdemelne.

A szövetségteológia esetében – szinte mindmáig – effajta méltatlan pozíciót foglal el Johannes Coccejus (1603–1669), kinek teológiájában *sine dubio* a szövetség-gondolat volt az a tengely, amely körül a protestáns dogmatika egész kereke forgott.[646]

Ugyanakkor Coccejus természetesen nemcsak e tudósi látásmód okán nevezhető a föderális teológia legteljesebb, legátfogóbb kifejtőjének[647], hanem leginkább azért a szemléletbeli megközelítésért, amelynek az a sajátja, hogy a teológia igazsága nem egy elvont, konceptuális, hipotézis-alapú, dogmatikus-definíciós keretrendszerben írható le. Ehelyett sokkal inkább olyan igazságként jelenik meg, amely ugyan a szövetség biblikus gondolatiságából ered, de egyértelműen és teljes módon nyilvánul meg a történelem

[644] BUSCH (2004) i. m., 158., 162.
[645] ELAZAR (1998) i. m., 7-11.
[646] VAN ASSELT, Willem J. (2001): The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669), Brill, Leiden, 1.
[647] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 64.

folyamán, ily módon látva együtt időt és örökkévalóságot[648], s *kapcsolva össze az isteni kijelentést az emberi valósággal*[649] – ebben a gondolati motívumban koncentrálódik Coccejus szövetségteológiájának leglényegesebb, legelőremutatóbb, leginspirálóbb aspektusa.

A mindkét ágon tősgyökeres és tekintélyes brémai családból származó Coccejus saját korának számos tekintetben kiemelkedő polihisztora volt, aki nemcsak a teológia területén mozgott rendkívül otthonosan, hanem nyelvi géniuszként – tanára, Matthias Martini (1572–1630) akadémiai professzor felügyelete mellett a kötelezően elsajátított héber, a görög és a latin nyelveken kívül káldeus, szír és arab nyelveken tanult, utóbbi nyelven tanulmányozván például a Koránt – a filológia terepén is, továbbá mindezek mellett a héber nyelv kiváló ismerőjeként rabbinikus tanulmányokat is folytatott.[650]

Coccejus később, immár neves filológusként sem feledkezett meg a rabbinikus irodalom hasznosságát hangsúlyozni a Tóra minél pontosabb megértése okán[651], s minduntalan felhívta hallgatói figyelmét a héber, a latin és a görög nyelv lehető legmélyebb megismerésének szükségességére, amelyekre a Szentlélek kifejezőeszközeiként tekintett.[652]

Talán nem túlzó az az állítás, hogy szövetségteológiája jelentőségének valós súlyára először csupán a XX. században hívta fel a figyelmet Gottlob Schrenk (1879–1965) német teológus[653], aki pontosan felismerte Coccejus teológiájának azt a rendkívül meghatározó alaptételét, amely szerint az üdvtörténethez kapcsolódó isteni végzést nem elegendő „pusztán dogmatikai megfogalmazásként”[654] kezelni, hiszen az az *emberi történelemben tapasztalhatóan* is végbemenő folyamat: „Az üdvösség csak a közvetítő történelmi cselekedete által válik teljessé.”[655] Ez azt jelenti, hogy Isten kijelentése különböző történeti eseményekben és aktusokban is megragadható; ráadásul „az üdvösség kibontakozásának

[648] FAULENBACH, Heiner (1973): Weg und Ziel der Erkenntnis Christ. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 161.
[649] VAN ASSELT i. m., 1-2.
[650] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 70-71.; illetve: COCCEJUS, Johannes (2016): The Doctrine of the Covenant and Testament of God. Reformation Heritage Books, Grand Rapids, Michigan. (A kötet fordítója: Casey Carmichael. Az életrajzi és történeti bevezetés szerzője: Willem J. van Asselt.) i. m., XV-XVII.
(A jelzett kötetben Asselt bevezetésének számozása római számokkal, míg a coccejusi műé arab számokkal történt, a továbbiakban e kötet tekintetében általam is ennek megfelelően történik majd a hivatkozás.)
[651] i. m., XXIII.
[652] i. m., XVIII.
[653] Coccejus munkásságának minden bizonnyal egyik legkiválóbb ismerője, Willem J. van Asselt (1946–2014) is Schrenk művét – SCHRENK, Gottlob (1923): Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus. Bertelsmann, Gütersloh – tekinti az első, releváns kötetnek a Coccejus-életművet feldolgozó tudományos művek sorában; ld. COCCEJUS (2016) i. m., XV.
[654] SCHRENK i. m., 126.
[655] u. o.

történeti valósága”[656] az „örökkévalóságtól a beteljesedésig” tartó üdvtörténeti fejlődési folyamatként a szövetség és a testamentum dimenziójából kiindulva kerül kifejtésre.[657]

Vagyis, az üdvtörténet egésze valójában nem más, mint a „különböző szövetségek váltakozásának” – fejlődő[658] – folyamata[659]: Isten az embert üdvözíteni kívánó tervének megvalósítását az ember által empirikusan felfogható időben hajtja végre.[660]

Schrenk műve mindenképpen úttörő azon felismerés tekintetében, hogy a XVII. században alkotó Coccejus egy olyan egységes, széles spektrumú *történetfilozófiai*, illetve *történetteológiai* rendszert dolgozott ki, amelynek középpontjába a szövetséget, mint az Isten Országához vezető eszköz princípiumát helyezte, s e köré strukturálta a dogmatika egészét.[661]

Schrenk interpretációja továbbá azért is fajsúlyos, mert jellemző módon Coccejus e témában született, *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei* című fő művének az első, teljes, angol nyelvű fordítása például egészen 2016-ig váratott magára.[662]

Coccejus eme monumentális, a későbbi kiadások során is változatlanul 16 fejezetből, s mintegy 650 paragrafusból álló *magnum opusa*[663] mára egyértelműen a „kontinentális szövetségteológia klasszikusának”[664] számít, amely erős bibliai teológiai jellegén túl a legmélyrehatóbban foglalkozik Coccejus teológiájának magjával, a szövetséggel[665], s a szerint építi fel teljes teológiai rendszerét.[666]

Maga az értekezés[667] a kifejezés etimológiai ismertetésével, exegetikai magyarázatával kezdődik[668], melynek kapcsán Coccejus leszögezi azt, hogy a szövetség megjelölésére

---

[656] i. m., 128.
[657] „Die Veranstaltung und Zueignung des heiles, seine ganze Geschichte von der Ewigkeit her bis hinein in die Vollendung wird hier entwickelt unter dem Gesichtspunkt des Bundes und Testaments.” i. m., 126.
[658] McCoy – Baker szerk. i. m., 77.
[659] Schrenk i. m., 201.
[660] Faulenbach i. m., 231.
[661] „(…) zum ersten Male ein großes, einheitlich durchgeführtes System gegeben, das den ganzen dogmatischen Stoff föderalistisch verarbeitet.” Schrenk i. m., 126.
[662] A szóban forgó mű latin nyelven először 1648-ban jelent meg *Collationes de Foedere et Testamento Dei*, majd későbbi kiadásaiban már *Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei* (a továbbiakban: *Summa Doctrinae*) címmel. Ld. Coccejus (2016) i. m., XXVIII.
Ebben a dolgozatban nemcsak a 2016-os, angol nyelvű kiadásra, hanem az 1683-as latin nyelvűre is hivatkozom: Coccejus, Johannes (1683): Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei. Joannis à Soemeren, Amstelodami [Amszterdam]. A latin nyelvű forrás digitális elérhetősége a Post-Reformation Digital Library oldalán: https://www.prdl.org/search.php?q=Summa+Doctrinae+de+Foedere+et+Testamento+Dei.
Utolsó letöltés: 2024. október 02.
[663] Lee, Brian J. (2015): Johannes Cocceius and the Exegetical Roots of Federal Theology. Reformation Developments in the Interpretation of Hebrews 7–10. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 71.
[664] Coccejus (2016) i. m., XXV.
[665] Asselt (2001) i. m., 20.
[666] i. m., 20.
[667] A *Summa Doctrinae* részletes tartalmi-szerkezeti ismertetését ld. Asselt (2001) i. m., 37-53.; Faulenbach i. m., 103-113.; Schrenk i. m., 82-113.
[668] Szemléltetésképp álljon itt az első fejezet szerkezeti felépítése:

használatos héber, görög és latin kifejezések – *brīt, diathḗkē, foedus, testamentum, pactum* – ugyan többfélék[669] és értelmezésük mindig kontextusfüggő[670], ám, ahogyan arra a Lk 22,29 alapján Coccejus rámutat, a terminus Krisztusnak az Atyától kapott örökségére utalva elsődlegesen Isten akaratát jelöli, s arra vonatkozik.[671]

Ily módon az egészen tág értelmű[672] héber *brīt* szó „végrendelkezés" jelentéstartalmához közelebb áll a görög *diathḗkē*, mint a *synthḗkē,* amit egykor a görögül beszélők és a hellenisztikus zsidók a *pactum* helyett is használtak.[673]

„Sed, quum de Foedere Dei agimus, cujus notificatio est in Scripturis, non tanti faciundum est, ut scias, quid vox Latina, quam quid vox Hebraea, pro qua ponitur, valeat"[674] – fejti ki Coccejus már a műve első lapján, világossá téve a héber szó jelentéstartalmának primátusát a latin szavak jelentésével szemben, ami Brian Lee szerint egyúttal már jelzi Coccejus felfogásának azt a jellemző vonását is, hogy az Újszövetséget az Ószövetség elsődleges kontextusában szükséges olvasni, illetve értelmezni.[675]

Mindemellett Coccejus már e helyütt pontosan meghatározza Isten szövetségének a tartalmát: „*Foedus Dei cum homine aliter se habet ac hominum inter ipsos. Homines enim de mutuis beneficiis; Deus de suis foedus facit. Est enim Dei Foedus nihil aliud, quam divina declaratio de ratione percipiendi amoris Dei & unione ac communione ipsius potiendi. Qua ratione si homo utatur, in amicitia Dei est, sive Creator ipsius est & Deus peculiari ratione, Gen. 17:7. Est unus Spiritus cum Deo, 1 Cor. 6:17, est unum cum ipso, Joh. 17:21. Ipsius est (...) commercium familiare Dei, Psalm. 25:14, collato Job. 29:4, Joh. 14:23."*[676]

Magyarul: „Istennek az emberrel kötött szövetsége különbözik azoktól a szövetségektől, amelyeket az emberek egymás között kötnek. Az emberek ugyanis kölcsönös előnyökért

---

„De foedere Dei in genere. Caput primum. 1-4. Foedus, ברית, Διαθήκη. 5-7. Quid foedus Dei? 8. An fit? 9-10. Concernit totum hominem. 11. Foedus duplex."
(„Isten szövetségéről általában. Első fejezet. 1-4. Szövetség. Brīt. Diathēkē. 5-7. Miben áll Isten szövetsége? 8. Létezik-e a szövetség? 9-10. Az egész embert érintő szövetség 11. Kettős szövetség."). COCCEJUS (2016) i. m., 19.; illetve latin nyelven: COCCEJUS (1683) i. m., 1. Megjegyzés: a forrásban a ברית szó nikkud (magánhangzójelölés) nélkül szerepel.

669 COCCEJUS (1683) i. m., 1., 4. §, 1-2; 4-5.

670 LEE, Brian J. (2003): The Covenant Theology of Johannes Cocceius: The Use of Foedus, Pactum, and Testamentum in a Mature Federal Theologian. In: *Mid-America Journal of Theology* 14 (2003), 20.

671 „Atqui in illo loco indicatur primo voluntas Dei, qua decrevit, ut Filius haereditatem mundi & regnum divina Patris potentia obineret." („Mert ugyanis ezen a helyen elsősorban Isten azon akarata nyilvánul meg, mely szerint elrendelte, hogy a Fiú az Atya isteni hatalmával szerezze meg a világ örökségét és az uralmat.") COCCEJUS (1683) i. m., 4. §, 5.

672 LEE (2015) i. m., 64.

673 COCCEJUS (1683) i. m., 4. §, 4.

674 „Viszont amikor Isten szövetségéről beszélünk, amely a Szentírásokban van kinyilatkoztatva, nem a latin szó pontos jelentése a fontos, sokkal inkább az, hogy mit jelent az a héber szó, amelyet a latin szó helyettesít."
i. m., 1. §, 1.

675 LEE (2003) i. m., 16-17.

676 COCCEJUS (1683) i. m., 5. §, 5.

kötnek egymással szövetségeket. Isten azonban az Ő népéért köt szövetséget. Isteni szövetsége ugyanis nem más, mint Istennek az a kijelentése, amely megmutatja, hogyan fogadhatjuk be az Ő szeretetét, és hogyan élhetünk közösségben és egységben Istennel.

Aki ezt az utat járja, az Isten barátjává válik, vagyis Ő Teremtője és személyes Istene lesz (1Móz 17,7). Egy lélek Istennel (1 Kor 6,17) és egy Vele (Ján 17:21) (…) Így lép be az Istennel való bensőséges közösségbe, ahogyan azt a Zsolt 25:14 és más bibliai szakaszok – Jób 29:4, Ján 14:23 is tanítják."

Ez a szövetség egyoldalú abban a tekintetben, hogy az isteni szeretet megértésének módja, valamint az általa ajándékozott jótétemények megismerése kizárólag Isten döntésén és akaratán múlik, amely dolgoknak csak a befogadására lehet képes az ember, a befolyásolására semmiképp.[677] Kétoldalú és kölcsönös[678] viszont abból a szemszögből nézve, hogy amikor az ember a szövetség törvénye szerint, az Istennel való személyes közösségben – „a legfőbb jóban" – éli és rendezi az életét, akkor valóban joga van az Úrhoz való közeledésre, ezáltal a bűnök bocsánatára, és az Atya jótéteményeinek elfogadására – egyszóval arra, hogy a teremtésénél fogva *szövetségi természetű ember*[679] valóban Isten gyermekei közé tartozzon.[680]

Coccejus szövetség-képe tehát egy olyan dinamikus kapcsolatot ábrázol, amely egyszerre feltételezi Isten abszolút szuverenitását és az ember felelős engedelmességét, melynek révén egy kölcsönös közösségen alapuló szeretetkapcsolat jöhet létre a két fél között.

Azonban, kissé meglepő módon Coccejus – aki számára minden tekintetben a Jézus Krisztus üzenetét közvetítő[681] Szentírás számít mércének[682], amelyben örök élet van[683] – a szövetség létét mégsem a Bibliából eredezteti, hanem (1) a lélek természetéből fakadó, veleszületett képességből, azaz a lelkiismeretből[684]; (2) az emberi akarat valódi, igaz jóra való vágyakozásából[685] – amely nem lehet más, mint Isten –; valamint (3) a mindennapos, állandó

---

[677] Ld. „Quatenus Dei solius est consilium & dispositio de ratione amoris sui percipiendi & de suis beneficiis." („Mivel egyedül Istené a tanács és a rendelkezés arra nézve, miként kell felfogni az ő szeretetének rendjét és az ő jótéteményeit.") i. m., 6 §, 5.

[678] LEE (2003) i. m., 17.

[679] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 77.

[680] COCCEJUS (1683) i. m., 7. §, 6-8. Azt a nézetét, mely szerint az ember számára az *életet* az Istennel a szövetség által megvalósuló közösség jelenti, Coccejus más munkájában is megerősíti, ld. „Quod certè est communio cum Deo & vita aeterna. Hoc enim ipsum Deus nobis in foedere offert." („Ami bizonyos, az a közösség Istennel és az örök élet. Ezt ugyanis maga Isten kínálja fel nekünk a szövetségben.")
COCCEJUS, Johannes (1665): Summa theologiae ex Scripturis repetita. J. H. Widerhold, Genevae, 506.
A latin nyelvű forrás digitális elérhetősége (*Summa theologiae ex Scripturis repetita a Johanne Coccejo* [*1665*]): https://www.prdl.org/author_view.php?s=80&limit=20&a_id=14&sort=. Utolsó letöltés: 2024. október 04.
Vö.: ASSELT (2001) i. m., 251.

[681] FAULENBACH i. m., 231.

[682] Ld. „ubi scriptura pro norma est"; COCCEJUS (1683) i. m., 2. (Előszó.)

[683] Ld. „ut in qua vita æterna est"; COCCEJUS (1665) i. m., 445.

[684] Ld. „conscientia sive animae natura insita facultas dignoscendiea"*;* COCCEJUS (1683) i. m., 8. (a) §, 8.

[685] Ld. „voluntas hominis expetens bonum verum"*;* i. m., 8. (b) §, 8.

áldások valóságából[686], amelyek az embert szintén arra indítják, „hogy keresse Teremtőjét és Jótevőjét, szeresse, dicsőítse őt, és adjon hálát neki”.[687] Isten eme szövetségében az embert testestől-lelkestől magához köti[688], így *barátságának* haszna az ember lelkére, elméjére és testére, egyszóval az egész emberre vonatkozik.[689]

Coccejus mindazonáltal kettős szövetségről beszél (*foedus duplex*)[690], a cselekedetek szövetségéről és a kegyelmi szövetségről, amelyek, bár önmagukban az igazság és a boldogság elnyerésének két módját jelzik[691], ugyanakkor céljaik, vagyis az Istennel való közösség és barátság[692] tekintetében ugyanazok. A kettős szövetség gondolatiságának bevezetése egyúttal már elvezet a coccejusi szövetségi rendszer építményének alapjához, illetve annak strukturáltságához.

Coccejus *Isten részéről* alapvetően a szövetség három típusáról tanít:

- a cselekedetek szövetsége (*foedus operum*), amely az „első Ádámban” köttetett az emberrel, még a bűnbeesés előtt ígért közösséget Istennel[693], és belső szisztémáját tekintve alapvetően az Isten jóságát (*bonitas*), valamint szentségét (*sanctitas*) tükröző három elemen nyugodott – a törvényen (*lex*), az ígéreten (*promissio*) és a fenyegetésen (*comminatio*) –, amelyek által Isten erényei jutnak kifejezésre[694] oly módon, hogy a *foedus operum* eközben nem zárja ki az ember cselekedetek általi érdemszerzését[695];
- a bűnbeeséssel azonban, megszegve a szent szövetség törvényét, az alapvetően a paradicsomi elbeszéléshez kapcsolt cselekedetek szövetségéből – és annak javaiból[696] – az ember kizárattatott, s ezáltal Isten barátsága, azaz maga az élet veszett el az ember számára.[697] Ekkor viszont Isten Jézus Krisztusban, a „második Ádámban” siet a bukott ember megmentésére, kinek számára ettől fogva Fia, a Közvetítő engesztelő halálával a kegyelmen és hiten alapuló kegyelem szövetségében (*foedus gratiae*)[698] biztosítja a

---

[686] Ld. „beneficia quotidiana & perpetua”; i. m., 8. (c) §, 9.
[687] Ld. „quibus homo excitatur ad quaerendum Creatorem & Benefactorem suum, eumque amandum, glorificandum & gratias eiagendum”; i. m., 8. (c) §, 9.
Vö.: HORTON, Michael (2006): Introducing Covenant Theology. Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 92.
[688] Ld. „Deus hominem totum, h.e. [hoc est] spiritum & corpus ejus, sibi obligat”; COCCEJUS (1683) i. m., 9. §, 9.
[689] Ld. „Similiter bonum amicitiae Dei (…) atque adeo hominem integrum pertinet”; i. m., 10. §, 9-10.
[690] i. m., 1.
[691] Ld. „Foedus Dei cum homine ex diversa ratione percipiendi amoris Dei duplex est: operum & gratiae”; i. m., 11. §, 10.
[692] ASSELT (2001) i. m., 266-277.
[693] LEE (2003) i. m., 28-29.
[694] ASSELT (2001) i. m., 40.
[695] i. m., 253.
[696] Ld. „Homo per legem hujus foederis damnatus & bonis illius exclusus”; COCCEJUS (1683) i. m., 71. §, 63.
[697] ASSELT (2001) i. m., 40.
[698] Coccejus a következőképp definiálja a kegyelem szövetségét: „Foedus gratiae est conventio inter Deum & hominem peccatorem, Deo declarante liberum beneplacitum suum de justitia & haereditate certo semini danda in Mediatore per fidem, ad gloriam gratiae ipsius, & per mandatum resipiscentiae ac fidei sive resipiscentiae, cujus

megváltást, ezáltal visszahelyezve őt az üdvösség útjára.[699] Mind a *foedus operum,* mind a *foedus gratiae* magában foglalja az isteni ígéretet (*promissio*), az emberi kötelezettséget (*stipulatio*), a szövetségben megígért javak igénybevételi jogát (*ius*), valamint az isteni jótetemények (*bonum*) általi örök életet. A kegyelem szövetsége ugyanakkor nemcsak abban tér el gyökeresen a cselekedetek szövetségétől, hogy Krisztus vére és megváltó halála nélkül többé nem képzelhető el a szövetség, azaz az Istennel való közösség[700], hanem abban is, hogy a *foedus gratiae* immár kizárja az ember cselekedetek általi érdemszerzését, és ennek folytán kizárólag Isten kegyelmén, valamint a hit törvényén (*lex fidei*) alapul[701];

- az Isten szabad rendelkezése alapján meghirdetett kegyelem szövetsége viszont csupán egy harmadik, már a teremtés előtt létező[702], *örök pactum* eredményeképpen születhetett meg, s nyithatott új, üdvözítő perspektívát a bűnös ember számára: Coccejus egyik eredeti gondolataként ez a szövetség az *Atyának a Szentháromságon belül a Fiúval kötött külön szövetsége,* az ún. *pactum salutis*, az üdvösség szövetsége, amely Krisztus kezességvállalására vonatkozik[703], s amelyet Coccejus így határoz meg: „Ebben az isteni szövetségben egy olyan megállapodás rejlik, amelyen a szövetség szilárdsága nyugszik. Ez a megállapodás nem a bűnbe esett emberrel, hanem a Közvetítővel köttetik meg. Az Atya akarata, hogy a Fiát adja a világ megváltójául, és a Fiú önkéntes akarata, mely szerint önmagát feláldozza az üdvösségért, egyfajta közös megállapodást alkot. Ha az üdvösségünk eme titokzatos tervét jobban szemügyre vesszük, azt látjuk, hogy az Atya azt a követelést támasztja a Fiúval szemben, hogy ő a haláláig engedelmeskedjen, amiért Isten neki ígéri a királyságot és a szellemi magot [a megváltásra kiválasztottakat]. A Fiú pedig vállalja, hogy teljesíti az Atya akaratát, és tőle kéri a neki adott nép üdvösségét, vagyis –

---

initium est fides in Mediatorem, ac per promissionem justitiae credentibus in illo dandae invitante, homine autem per fidem cordis astipulante contracta, ad pacem & amicitiam & jus expectandae haereditatis in bona conscientia." („A kegyelem szövetsége Isten és a bűnös ember közötti megállapodás, melyben Isten szabad akaratából kijelenti, hogy igazságosságot és örökséget ad egy bizonyos magnak a Közvetítőben való hit által, saját kegyelme dicsőségére, a bűnbánatnak és hit parancsolatának feltételein keresztül. Ennek a szövetségnek a kezdete a Közvetítőbe vetett hit, és Isten hívogatja az embereket, hogy higgyenek Őbenne, és így részesüljenek az igazságosság ígéretében. Az ember pedig szívből jövő hittel fogadja el ezt a megállapodást, hogy békében és barátságban élhessen Istennel, és jó lelkiismerettel remélhesse az örökség jogát.") COCCEJUS (1683) i. m., 76. §, 68.

[699] LEE (2003) i. m., 28-29.

[700] Ld. „Meretur vero Redemtio praecipue appellari Sanctificatio, quia fine ea non datur foedus cum Deo & communio cum ipso"; COCCEJUS (1665) i. m., 445.

[701] ASSELT (2001) i. m., 253.

[702] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 77.

[703] COCCEJUS (2016) i. m., XXIX.

világosabban fogalmazva – egymástól kérik ezeket a dolgokat [kölcsönös megállapodást kötve].”[704]

Brian Lee pontosan látja meg azt, hogy Istennek ez a *testamentuma* (Coccejus a „*Testamento divino*” kifejezést használja művében, ld. 704. számú hivatkozás) már egy abszolút, örökké tartó, visszavonhatatlan ígéretet tartalmaz, amelynek „hordozója” egy feltételeket támasztó *foedus* – hiszen az Isten barátságának (*amicitia Dei*) eléréséhez szükséges emberi *engedelmességet és hitet* a szövetséggel való egyetértés (*adstipulatio*) formájában Isten Szentlelke táplálja az emberbe *–;* így a *foedus* és a *testamentum* egyértelműen egymástól megkülönböztetendő fogalmak[705], s előbbi utóbbi alá van rendelve.[706] A *testamentum Dei* jelenti tehát a *foedus gratiae* azon *alapját,* amely azután az emberi (üdv)történelemben folyamatosan előrehaladva, Coccejus gondolatmenete szerint öt lépésben szorítja ki, *törli el* (*abrogatio*)[707] a *foedus operumot* (– amit tehát a *foedus gratiae*-val a *pactum salutis köt össze*).[708]

---

[704] „Inest tamen in hoc Testamento divino, Pactum, quo nititur ejus firmitas. Pactum scil. non cum homine lapso, sed cum Mediatore. Scilicet voluntas Patris filium dantis caput & redemptorem populi praecogniti, & voluntas Filii, sese ad hanc salutem procurandam sistentis, habet rationem conventionis. Dum secundum ineffabilem illam oeconomiam negocii salutis nostrae consideratur Pater stipulans obedientiam Filii usque ad mortem, & pro ea ipsi regnum & semen spirituale repromittens: filius autem se sistens, ad faciendam voluntatem Dei, & a Patre salutem populi sibi è mundo dati restipulans, sive, ut clarius loquar, altrinsecus petens.” COCCEJUS (1683) i. m., 88. §, 85.

[705] Coccejus a Zsidókhoz írt levélhez írt kommentárjában Jonas Schlichtingius, illetve Hugo Grotius fogalomhasználatával erősen polemizálva fejti ki azon nézetét, miszerint a *pactum* és *testamentum* szavak jelentéstartalma egymástól egészen eltér; míg a két említett szerző szerint a hit alapja egy megállapodás (*pactum*), addig Coccejus szerint mindez egy feltétlen kegyelmen alapuló ajándék (*testamentum*).
Ld. „Schlichtingius in ipsa versione sic verba ponit: In tantum melioris testamenti vel foederis. Grotius: Tanto melioris pacti. Neque tamen hi probant, hic significari pactum & non testamentum. Id de industria faciunt; quia, quod illi dicunt de sponsione Christi pro Deo ad nos, id notionem Testamenti non admittit. Nam pactum sub conditione promittit, quod Testamentum absolute decernit. Illi autem nullam fidem norunt, nisi verbi conditionati. Nos non rejicimus vocabulum foederis & pacti in hac re: dummodo integra relinquatur notio Testamenti. Quam retinendam esse, res ipsa dictat.” COCCEJUS, Johannes (1701): Opera omnia theologica, exegetica, didactica, polemica, philologica. Commentarius in epistolas Pauli ad Colossenses, Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos, in catholicas Jacobi, Petri, Joannis, Judae ac Apocalypsin. Tomus sextus. Joannis à Soemeren, Amstelodami [Amszterdam] (Vol. 6.) Zsid 7,22; 100-101. §, 75.
A latin nyelvű forrás digitális elérhetősége (3rd ed.):
https://www.prdl.org/search.php?q=Opera+omnia+theologica%2C+exegetica%2C+didactica%2C+polemica%2C+philologica. Utolsó letöltés: 2024. október 05.

[706] LEE (2003) i. m., 33-35.

[707] A latin *abrogātiō* kifejezés magyar megfelelője: eltörlés, megszüntetés. GYÖRKÖSY Lajos (2003): Latin-magyar kéziszótár. Akadémiai Kiadó, Budapest, 4. Az ún. *abrogatio* folyamatának öt történeti lépcsőfoka a következő: 1. az ember bűnbeesése; 2. a *foedus gratie* létrehozása és az új szövetség ígérete, amely végigvonul az Ószövetségen, hogy azután az Újszövetségben teljesedjék be Krisztus által (ennek képezi alapját a *pactum salutis*); 3. a keresztények életében az óembertől való elszakadás a megszentelődés során; 4. az ember fizikai halála; 5. az ember halálból való feltámadása. COCCEJUS (2016) i. m., XXXI.

[708] LEE (2003) i. m., 29., 36.

A *Summa Doctrinae* harmadik fejezetétől kezdődően lefektetett *abrogatio*-tan[709] Coccejus látásában erős eszkatologikus éllel rendelkezik, ami azt eredményezi, hogy a kegyelem szövetségének lényegében öt *abrogatio*-ra épülő történetén keresztül a teológus magát az emberiség történetét is egy olyasfajta progresszív történelemként szemléli, amely által az üdvösségtörténet egy szakaszokra osztható, *felszabadító történelem* jelleget nyer, melynek a beteljesedés irányába történő előrehaladása a rossz csökkenését és az üdvösség növekedését egyaránt magában foglalja.[710]

Ekképp Coccejus szövetségteológiai gondolatrendszere lényegében olyan (üdv)történeti kontextusba ágyazódik, amely világosan állítja azt, hogy az emberi történelem nem más, mint a Szentháromság Isten emberrel kötött szövetségeinek azok egymásutániságában megnyilvánuló, kibomló, sajátos fokozatosság módján fejlődő, és tisztán az örökkévaló isteni szándék vezérelte cél – vagyis az egyre nagyobb teljesség és beteljesedés[711], az Istennel változhatatlan és kölcsönös szeretetközösségben való örök élet – felé haladó története[712], ami tulajdonképpen Krisztus által a bűnös embernek az eredeti, *amicitia Dei* állapotába való visszahelyezését jelenti[713], teljes összhangba hozva ezzel a Teremtő Isten akaratát és az őt szerető ember céljait.[714]

Coccejus doktrinális rendszerének *minden* fogaskereke a *szövetségnek* ezt a *célját*, vagyis az Istennel való *közösséget* szolgálja; ennek mentén Isten közösségalkotó szándékának bizonyságai (*signa foederis*) a szentségek, és természetesen az ezeket kiszolgáltató egyház is, melynek egyetlen, kizárólagos rendeltetése ugyancsak Isten dicsőségének és az ember üdvösségének munkálása Jézus Krisztusban.[715]

A fent ábrázolt szemléleti perspektíva alapján logikus, helyes és megalapozott az a gondolati következtetés, amely azt állítja, hogy Coccejus szövetségteológiájának egyik leglenyűgözőbb nóvuma abban a mozzanatban tapintható ki, amely a teremtés, a történelem és a hit számára

[709] Caput III. DE FOEDERIS OPERUM abrogatione prima perpeccatum. COCCEJUS (1683) i. m., 51. ff.
[710] COCCEJUS (2016) i. m., XXXI.
[711] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 78.
[712] COCCEJUS (2016) i. m., XIX.
[713] LEE (2003) i. m., 36.
[714] Ld. „Si sic, nonne & finem omnium & minutissimarum nostri partium & singularum actionum, ut omnium earum ratio & motivum sit obedientia dilectionis: ut scopus Dei creantis & hominis amantis conveniat."
(*„*Ha mindez így van, akkor nemde minden egyes, még a legapróbb részünk és cselekedetünk tekintetében is igaz az, hogy azok minden oka és indítéka a szeretet engedelmességében keresendő? Így a Teremtő Isten és a szerető ember célja egybevág*.")* COCCEJUS (1683) i. m., 381. §, 317.
[715] Ld. „Sacramenta hæc fœderis gratiæ sunt signa fœderis sive testimonia amicitiae Dei." („Ezek a szentségek a kegyelem szövetségének jelei, vagyis Isten barátságának bizonyságai.") COCCEJUS (1683) i. m., 202. §, 156.; vö.: ASSELT (2001) i. m., 47.

egy abszolút közös nevezőt volt képes alkotni, megteremtve egyúttal ezen princípiumok egységes, egyetemes, egymással szimbiotikus értelmét.[716]

Kétségtelen, hogy Coccejus bizonyosan jól ismerte reformátor elődeinek munkásságát[717], hiszen (szövetség)teológiai rendszere számos olyan jegyet hordoz, amely korábban mások mellett Bullinger és Kálvin szövetségelméletének is részét képezték.[718]

Mindezzel egyetemben azonban az is nyilvánvaló, hogy a szövetségteológiában – amely föderatív politikai hangsúlyainál fogva már a XVI. században is jelentős hatást gyakorolt a kor politikai-társadalmi mozgalmaira[719] – a főként általa generált új hangsúly- és perspektívabeli elmozdulások mentén idővel olyan (politikai) teológiai metódus alakult ki, amely minden bizonnyal nemcsak Coccejus saját szociokulturális (mikro)környezetét befolyásolta[720], hanem fontos hidat képezett a német, a holland és az angol szövetségteológiai irányzatok között, elősegítve azok összekapcsolódását.[721] Ezt a szintetizáló teológiai modellt annak kulcsfogalmaként a keresztyén tanítások szimfóniáját megteremtő, és a legkülönbözőbb keresztény tanokat egységesen becsatornázó szövetség gondolata dominálta[722], amely Coccejus és reformátor elődei krisztológiai, szótériológiai, pneumatológiai látásmódját keretező[723], illetve kontextusba helyező elvként a teológia és a valóság között összehangot teremtve az embert is elhelyezte a történelemben, akképpen, mint akinek mindenkori helyzetét az éppen fennálló szövetségi viszonyok határozzák meg.[724]

Azáltal, hogy a reformátorok e módon Isten egyetemes, örök érvényű *szövetségét az emberi tapasztalat történelmi horizontján is tisztán értelmezhetőnek vélték* – Coccejus a zürichi és genfi elődök örökségét új, innovatív motívumokkal gazdagítva mindezt már kifejezetten ilyen keretrendszerben tárgyalta –, a teológia a történelemre, és az emberi létezés, *a mindenkori jelen valóságára* összpontosíthatott, amely a (föderális) politikaelméletben is messzeható következményeket eredményezett.

---

[716] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 77-78.
[717] LEE (2015) i. m., 71. Coccejus a *Summa Doctrinae*-ben maga említi Kálvin, Theodore Beza, valamint Caspar Olevianus nevét, ld. COCCEJUS (1683) i. m., 3(b), 96.
[718] ASSELT (2001) i. m., 1.
[719] E ponton érdemes utalni arra, hogy az egymással szövetséges németalföldi tartományok, függetlenítve magukat a spanyol koronától, 1579-ben megalakították az Egyesült Holland Tartományok Köztársaságát, a mai Hollandia elődállamát. MCCOY – BAKER szerk. i. m., 29.
[720] A Hanza-szövetség tagjaként a XVII. században fénykorát élő Bréma városállama a szövetségteológia egyik fontos bástyája volt. i. m., 29.
[721] i. m., 72.
[722] Ld. „Atque ita quidem, ut analogiam & συμφωνίαν doctrinae Christianae, quae in hunc locum tanquam centrum tota corrivatur (...).” [„Mégpedig oly módon, hogy a keresztyén tanítás összhangja és harmóniája teljes egészében ide, mint középpontba fut össze (…).”] COCCEJUS (1683) i. m., 3(a).
[723] ASSELT (2001) i. m., 52-53.
[724] i. m., 60.

Politikai teológiai implikációk

Coccejus szövetségteológiájának politikai teológiai relevanciája – Lutherhez vagy Kálvinhoz hasonlatosan – szintén nem valamifajta konkrét államelméletben vagy közjogi traktátusban keresendő, hanem abban a rendkívüli paradigmaváltásban, ahogyan a történelmet és a közösséget újraértelmezte, illetve magát a szövetség-eszmét dinamizálva azt egyfajta felszabadító, a történelemben szakaszosan kibontakozó (üdvtörténeti) történelemszemléletté alakította.

A XVI. századi reformáció a középkori teológia dogmatikus formáinak és a Szentírás-felfogás torzításainak elutasítása volt, bár ezek súlya természetesen a reformátorokra és tanításaik követőire egyaránt ránehezedett.[725] Ízig-vérig föderális teológusként Coccejus azt vallotta, hogy minden keresztyén tanítás origója a Szentlélek segítsége által értelmezett Szentírás[726], a teológia így nem lehet más, mint tudás és beszéd Istenről, Istentől, Isten jelenlétében, Isten saját dicsőségéről.[727] Munkásságában mindvégig az az elv vezérelte, hogy teológiáját kizárólag a Szentírás kijelentésére, mint szerves egészre alapozza, miközben fenntartotta azt a nézetét, hogy a keresztyén teológiának függetlennek kell lennie a filozófiától (nem utasította el a filozófiát, csupán alárendelte a teológiának), s ellenezte a skolasztikus módszerek elsődleges alkalmazását a teológiában.[728] Coccejus filológiai alapossággal mutatott rá arra, hogy a Szentírás egészét Isten szövetsége formálja és hatja át, amely szövetség nem statikus, hanem dinamikusan váltakozó folyamaton keresztül vezeti az emberiséget a beteljesedés felé, s éppen ezeknek az egymást követő szakaszoknak a kibontakozásán keresztül tárul fel Isten üzenete.[729] Ez a szemlélet radikálisan szakít a középkori skolasztika mozdulatlan, időtlen világképével akkor, amikor a fejlődés gondolatát helyezi teológiai rendszerének középpontjába.

Bullinger nyomán Coccejus a szövetség „egy és örök" voltát vallotta, ugyanakkor hangsúlyozta Istennek az emberi történelemben véghezvitt megváltó cselekedeteinek a jelentőségét, illetve azt a fokozatosságot (*abrogatio*-tan), melynek révén Isten a kegyelem szövetsége által öt lépésben szorítja ki a cselekedetek szövetségével (*foedus operum*) együtt a bűn hatalmát a történelemből; ez a progresszív „felszabadítási teológia" a történelem

[725] McCoy – Baker szerk. i. m., 69.
[726] i. m., 75.
[727] Coccejus (1665) i. m., 1.
[728] McCoy – Baker szerk. i. m., 74-75.
[729] i. m., 77.

előrehaladása nyomán egyszersmind a rossz csökkenését és az üdvösség növekedését is magában hordozza.[730]

Ennek a föderális bibliai teológiai szemléletmódnak igen éles politikai teológiai hordereje van, hiszen ha Isten a történelem uraként annak folyamát a teljesség, az üdvtörténeti beteljesedés, és Országának földi megvalósítása felé[731] vezeti, akkor a mindenkori jelen viszonyai nem a mozdíthatatlanság és mozdulatlanság determinált kontextusához igazodnak, hanem változtathatóak – e mozzanattal legitimálta Coccejus szövetségteológiája a reformokat, a társadalmi változásokat, illetve felállította azt a keretet, amelyben az ember a szövetségi folyamat által „felnőtté válik" Isten előtt. Charles S. McCoy éleslátóan jegyzi meg azt, hogy az augustinusi, eredendően befejezettnek, békésnek, tökéletesnek teremtett emberrel kapcsolatos elképzeléssel szemben a coccejusi logika azt diktálja, hogy az ember befejezetlennek lett teremtve, éppen azért, hogy a szövetségkötések által formálódva haladjon az egyre inkább kibontakozó isteni teljesség felé.[732]

A nyitva hagyott jövő perspektívája azonban erős jövőbeni politikai dimenziót hordozva egyszersmind azt is sugallja, hogy semmilyen emberi struktúra vagy politikai intézmény nincs kőbe vésve, hiszen a fentiek szellemében ezek nem örök, nem megváltoztathatlan formációk, hanem Isten és ember párbeszédében történetileg alakuló[733], a szövetségi folyamat előrehaladásával együtt formálódó rendek, amelyek éppen változásaikon keresztül képesek egyre inkább illeszkedni Isten kormányzásába. E gondolati vonal vezet el ahhoz a felismeréshez, hogy éppen „ideiglenes" voltuk okán sem az uralkodók, sem a törvények, sem a politikai intézmények nem lehetnek abszolútak.[734] Ezt a felfogást erősítette a *pactum salutis* önkéntes, kölcsönös, közös akaraton nyugvó szövetség-modellje, amely teológiai kép egyrészt minden önkényre épülő politikai egyeduralmat ontológiai értelemben delegitimál, másrészt pedig eszmeileg előkészíti a hatalomgyakorlás plurális, konszenzuális alapját, ami a föderális politikai közösség ősmintájaként is felfogható.[735]

A horizontalitás mentén mindenképpen érdemes még Coccejus emberi természetről alkotott képének azt a vonását rögzíteni, amely az embereket természetüknél fogva szövetséges lényekként ábrázolja[736], akik viszont Isten barátságában (*amicitia Dei*)[737], vele partneri

[730] COCCEJUS (2016) i. m., XXXI.
[731] ELAZAR (2017) i. m., 177.
[732] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 78.
[733] Willem J. van Asselt itt Charles S. McCoy értelmezését aláhúzva azt is kifejti, hogy a skolasztikus modellben Isten és emberiség között effajta interakcióra nem nyílt mód. VAN ASSELT i. m., 14-15.
[734] VAN ASSELT i. m., 47-48. [COCCEJUS (1683) i. m., 384-388., 535-537. § nyomán.]
[735] VAN ASSELT i. m., 78-79.
[736] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 77.
[737] COCCEJUS (1683) i. m., 5. §, 5.

viszonyt ápolnak. Ez a státusz ugyan magában foglalja a hit általi engedelmesség emberi oldalról megkívánt feltételét, mégis számol az Istennel szövetségben élő ember aktív, felelős, közösségi voltával. Az ember eme teológiai rangjának politikai vetülete előrevetíti a modern kor öntudatos, autonóm, felelősséget vállalni akaró, a közösségi életben ösztönösen aktivitást mutató polgár előképét, aki belső meggyőződés (a „szívbe írt törvény") által engedelmeskedik a törvényes hatalomnak.

Coccejus szövetségteológiájában a reformátori föderális iskola elérte egyik intellektuális csúcspontját.[738] Azzal, hogy a német származású református teológus a bibliai szövetség-eszmét tekintette az Isten szövetségi akarata által folyamatosan formált emberi történelem mozgatórugójává, mások mellett az egykori tanárával, Matthias Martinivel szoros kapcsolatban álló[739] Johannes Althusius jogi-politikai föderalizmus-koncepciójának is erős bibliai alapon nyugvó teológiai hátországot biztosított.

Annak révén, hogy Coccejus a földi valóság szerkezetét föderális természetűnek írta le, a szövetség-eszme végleg kilépett a teológia keretei közül, és bibliai felismerésből a szekularizáció irányába mutató szisztematikus tudományos rendszerré, a történelem, a politika, a társadalmi fejlődés és együttélés alapvető szervezőelvévé vált.

4.6. A politikai közösségépítés szövetségi rendje Johannes Althusius koncepciójában

Az előzőekben ismertetett reformátori, de különösen a Kálvin által megfogalmazott elveken nyugvó szövetségteológia tanításaira építette fel[740] Johannes Althusius (1557–1638) az első kiadásában 1603-ban napvilágot látó fő műve, a *Politica Methodicè Digesta*[741] (továbbiakban: *Politica*) lapjain kibontakozó társadalmi föderalizmus-elméletét[742], melyben a kálvini modellt politikai síkra transzponálta, s azt a politikai (élet)közösség felépítésének alapjává tette.

Althusius, aki a Wittgensteini Grófság területén fekvő Diedenshausenben (a mai Észak-Rajna-Vesztfália tartományban) született református családban, jogi doktorátusának megszerzését

[738] ELAZAR (2017) i. m., 209.
[739] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 64.
[740] WYDUCKEL, Dieter: Vorwort. In: MALANDRINO, Corrado – WYDUCKEL, Dieter szerk. (2010): Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius. Die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessenen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft. Duncker & Humblot GmbH, Berlin, IX.
[741] A mű teljes címe: *Politica methodicè digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata* („A politika módszeres összefoglalása szent és világi példákkal megvilágítva"). Az első megjelenést 1610-ben a második, majd 1614-ben a harmadik kiadás követte. Utóbbi szövege szolgált alapul a német politikatudós, Carl Joachim Friedrich (1901–1984) által gondozott, 1932-es latin nyelvű kiadásnak (Cambridge, Harvard University Press). MALANDRINO, Corrado: Einführung: Politischer Calvinismus, Republikanismus, „Subsidiarität" und der politische Diskurs des Althusius. In: MALANDRINO – WYDUCKEL szerk. i. m., 1.
[742] HUEGLIN, Thomas O. (1999): Early Modern Concepts for a Late Modern World. Althusius on Community and Federalism. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 65.

követően előbb római, polgári és egyházi jogot oktatott a Herborni Egyetem professzoraként, majd 1604-től haláláig a gazdag kereskedőváros, Emden jogi tanácsosaként (*procurator*) és szindikusaként tevékenykedett.[743]

Gondolkodását alapvetően meghatározta korának mikro- és makroszociális környezete: mintegy két évvel született az augsburgi vallásbéke megkötését (1555) követően, s éppen tíz évvel hunyt el a harmincéves háborút (1618–1648) lezáró vesztfáliai békeegyezmények ratifikálása előtt, amely békerendszer egyúttal a modern államközi rendszer megszületését, azaz a szuverén, egymással egyenrangú államok közötti nemzetközi rend kialakulásának kezdetét jelentette. A református környezet kulcsfontosságú volt Althusius életében, hiszen a Német-római Birodalom legészakibb részén fekvő Emdenben többek között éppen a református város jogait kellett védelmeznie mind a lutheránus tartománygróf, mind a környező városok befolyásával szemben.[744] Gondolatainak, teológiai-jogtudományi fejlődésének, életfelfogásának így nem csupán a reformátor elődök eszméi jelentették fontos hátterét, hanem saját korának élesen megnyilvánuló felekezeti feszültségei, elevenen jelen lévő gyakorlati tapasztalatai, praktikus szempontjai is[745], melyek által a református gondolkodó az elméletet és a praxist sikeresen ötvözhette munkásságában.[746]

Utóbbi meghatározó módon a politikai kálvinizmus téziseiből, Arisztotelész filozófiájából, valamint a germán kommunitarizmus és közösségtudat élő hagyományából táplálkozott, amely három forrás egymást szinergikusan erősítve támogatta Althusius idővel egyre gazdagodó elméleti felkészültségét.[747]

Politikai filozófiájának esszenciáját klasszikus módon a már említett *Politica* című munkája mutatja be, ami egyértelműen a kora újkori politikai gondolkodás egyik csúcsteljesítményeként értékelhető, hiszen abban a német tudós nem a korszakban a főként Jean Bodin (1530 k.–1596) neve által fémjelzett abszolutista szuverenitáselméletek metódusát, vagy az általában vett Bodin–Hobbes–Rousseau-féle gondolati tengelyt követi[748], hanem egy új, alulról építkező[749], erős közösségelvűségen, kölcsönösségen, együttműködésen,

[743] MALANDRINO i. m., 1-2.
[744] FAZAKAS (2020) i. m., 109.
[745] KENNEDY, Simon P. (2022): Reforming the Law of Nature. The Secularisation of Political Thought, 1532–1689. Edinburg University Press, Edinburgh, 82-83.
[746] CASEY, Gerard (2017): Freedom's Progress? A History of Political Thought. Imprint Academic, Exeter, 397.
[747] HUEGLIN i. m., 56.
[748] INGRAVALLE, Francesco: Die kritische Rezeption der Politica in Italien. In: MALANDRINO – WYDUCKEL szerk. i. m., 40.
[749] HUEGLIN i. m., 67.

pluralitáson, konszenzuskeresésen, valamint folyamatos dinamikán nyugvó társadalmi-politikai rendszer világát vázolja fel.[750]

Althusius 39 tematikus egységbe rendezett fejezetből álló, több mint 2000 bibliai hivatkozást tartalmazó művének[751] első oldalán lényegében saját szövetségelméleti (föderalista) koncepciójának szinte minden fontos fundamentuma említésre kerül, illetve tükröződik: „*Politica est ars homines ad vitam socialem inter se constituendam, colendam et conservandam consociandi. Unde συμβιωτικὴ vocatur. Proposita igitur politicae est consociatio, qua pacto expresso vel tacito, symbiotici inter se invicem ad communicationem mutuam eorum, quae ad vitae socialis usum et consortium sunt utilia et necessaria, se obligant. Hominis politici symbiotici finis est sancta, justa, commoda et felix symbiosis, et vita nulla re necessaria vel utili indigens*."[752] Magyarul: „A politika az emberek [társas létben való] egyesítésének művészete, a társadalmi élet kialakítása, ápolása és fenntartása érdekében. Ezért nevezik szimbiotikusnak. A politika tárgya tehát a társulás, melynek révén a szimbiotikus közösség tagjai kifejezett vagy hallgatólagos megállapodás alapján kötelezik magukat egymással szemben minden olyan dolog megosztására, amely a társadalmi élet gyakorlásához és közösségi együttélésükhöz szükséges vagy hasznos. A politikai közösség szimbiótáinak célja a szent, igazságos, hasznos és boldog együttélés, továbbá egy olyan élet, ami semmilyen szükséges vagy hasznos dologban nem szenved hiányt."

Althusius államépítési elméletének e kiindulópontja világosan megfogalmazza azt, hogy az ember társas természetű lény, aki egyedül képtelen a boldogulásra, ezért a jogtudós által művészetként definiált politika célja éppen arra irányul, hogy az emberi együttélést biztosítsa. Ennek azonban nem csupán véletlenszerűségekre vagy a földrajzi közelség tényére kell támaszkodnia, hanem *szent* voltánál fogva a Szentírás törvényein és tanításain szükséges nyugodnia[753], így nyújtva alapot egy harmonikus, dinamikus, minőségi, élő

[750] i. m., 58-69.
[751] FAZAKAS (2022) i. m., 34.
[752] ALTHUSIUS, Johannes (1610): Politica methodicè digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata. Johannes Janssonius, Arnhem. A latin nyelvű forrás digitális elérhetősége a Post-Reformation Digital Library oldalán: https://www.prdl.org/author_view.php?s=20&limit=20&a_id=1014&sort=. 2nd ed./Arnhemium, 1610, 1. (Caput I.). Utolsó letöltés: 2025. szeptember 27. (Kiemelés: Gy. I. H.)
A kötet angol nyelvű kiadása: ALTHUSIUS, Johannes (1995): Politics. Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples. Liberty Fund, Indianapolis. A kötetet fordította és bevezetővel ellátta: Frederick S. Carney. Az előszó szerzője: Daniel J. Elazar. A könyv szerkezetének elemzésekor, valamint néhány rövid, ám lényeges szakasz ismertetésekor az eredeti, latin nyelvű forrásművet veszem alapul, míg egyéb szöveghelyek esetében az angol nyelvű fordításra támaszkodom – Gy. I. H.
[753] ELAZAR, Daniel J.: Althusius' Grand Design for a Federal Commonwealth. In: ALTHUSIUS (1995) i. m., XXXVII.

kapcsolatrendszer, a *consociatio symbiotica*[754] felépítéséhez, ami valójában maga az isteni eredetű[755], szakrális természetű, mégis *szekularizált politikai társadalom*.

Ebben a felfogásban egyértelműen megjelenik a kálvini teológia azon alapvonása, amely azt az igényt fogalmazza meg, hogy a református hívő közösség számára a Szentírás nem pusztán Isten üdvakaratának tanúbizonysága, hanem a keresztyén élet normatív rendezőelve, amely úgy az egyén, mint a közösség életére átfogóan kiterjed.

Amint azt Althusius határozottan leszögezi: „Az életvezetés, az engedelmesség és a kormányzás szabálya egyedül Isten akarata, amely az élet útja, valamint a megteendő és elhagyandó dolgok törvénye (…) Így tehát a [politikai] közösség igazgatása és kormányzása nem jelent mást, mint a törvény végrehajtását. Ezért e törvény nemcsak a vezetés számára írja elő a kormányzás rendjét, hanem minden alattvaló számára [megfogalmazza] az élet szabályát is. Ezt a szabályt – vagyis Isten akaratát, amely az Ő törvényében nyilvánul meg az emberek számára – általános értelemben tehát törvénynek nevezzük, olyan előírásnak, amely arra tanít minket, hogyan éljünk [egymással] kegyesen, szentül, igazságosan és méltón. Vagyis ez arra vonatkozik, milyen kötelességeink vannak Istennel és embertársainkkal szemben, s hogyan éljük meg Isten és felebarátunk szeretetét. Ezekből a dolgokból nyilvánvalóvá válik, hogy a törvények vagy jogok az emberi társadalomban olyanok, mint életünk kerítései, falai, őrei vagy határvonalai, amelyek az emberi társadalomban a kijelölt úton vezetnek bennünket a bölcsesség, a boldogság és a béke eléréséhez. Amint a törvények megszűnnek, az emberi társadalom, amelyet szimbiotikus közösségnek nevezünk, brutális, barbár létezéssé torzul.”[756]

E gondolatok tisztán árulkodnak arról, hogy Althusius felfogásában Isten az emberekbe általa természetes módon ültetett *lex communis*-on[757] keresztül cselekszik az akaratának megfelelő politikai élet megteremtése, az emberi társadalom művelése, továbbá a közjó előmozdítása érdekében[758], azon végső ok miatt, hogy az „Istent csendben és hibátlanul imádó” politikai közösség jöhessen létre.[759]

Mivel Althusius politikaelméletének értelmében a politika arra szolgál, hogy a harmonikus társadalmi életet létrehozza, ápolja és megőrizze[760], ezért az leginkább egy olyan dinamikus szimbióziskén, élő kapcsolatrendszerként fogható fel, amely önkéntes alapú, horizontális és

[754] FAZAKAS (2022) i. m., 34.
[755] KENNEDY i. m., 83-84.
[756] ALTHUSIUS (1995) i. m., 139. (XXI/§16-18.)
[757] i. m., 139. (XXI/§19.) A *lex communis* természetjogként, természetes, az idő és a szokások által kialakított jogrendként értelmezendő, amely Istentől ered és minden emberben jelen van.
[758] KENNEDY i. m., 83-84.
[759] ALTHUSIUS (1995) i. m., 24. (I/§30.)
[760] ALTHUSIUS (1610) i. m., 1. (Caput I.)

vertikális síkokkal egyaránt rendelkezik[761], intézményesített mechanizmusokkal (tisztségek, szervek) bír, minden szinten folyamatos felülvizsgálatot, újraértékelést, állandó konszenzuskeresést igényel, valamint kölcsönös kötelezettségekkel járó megállapodásokon alapszik[762], így válva végül azzá a komplex építménnyé, amely összességében egy alulról felfelé építkező, föderalista, erősen közösségelvű, *népszuverenitáson* alapuló rendszert feltételez.

A négy nagy szerkezeti egységre osztható *Politica* ennek megfelelően előbb részletesen bemutatja az együttélés rendjét, átfogó képet adván mindenekelőtt a politika alapjairól és annak kulcsfontosságú fogalmairól (*consociatio, communicatio, pactum, foedus, symbiotica, mutua obligatio, juriscommunio, lex symbiosis, vita activa*), majd az alapszintű, egyszerű és privát társulásokról (*consociatio particularis et privata*), mint amilyen a család és a különböző *collegiumok* (céhek, kereskedelmi társulások, vallási közösségek), valamint az ezek szövetségei által létrejött[763], szintén autonómiával bíró vegyes és nyilvános társulásokról (*consociatio mixta et publica*), mint a falvak, városok, tartományok.[764]

A mű ezt követően a legmagasabb szintű politikai társulás, az állam, illetve, ahogyan azt Althusius nevezi, az univerzális társulás (*consociatio universalis*) jellemzőit elemzi, amely alulról, a tartományok és városok *pactumai* által épül fel, delegált hatalommal rendelkezik, s ami a legfontosabb, abban a legfőbb hatalom, azaz a szuverenitás (*majestas*) a népet (*populus, corpus politicum*) illeti meg – ebben a mozzanatban ragadható meg Althusius teóriájának legforradalmibb, a korban legalábbis mindenképpen radikálisnak ható tézise.[765]

Az írás harmadik egysége a közösség kormányzásának – lényegében – kettős kormányzati struktúráját tárja fel, amikor az eforok (*ephori*) és a legfőbb magisztrátus (*summus magistratus*) működését ismerteti; ugyanis míg előbbiek ellenőrző jogkörrel bírnak és a

[761] CASEY i. m., 401.
[762] KENNEDY i. m., 90.
[763] i. m., 91.
[764] A latin fogalmak magyar megfelelői: társulás, megosztás, szerződés, szövetség, társas együttélés, kölcsönös kötelezettség, jogközösség, a társulás törvénye, aktív/politikai élet. ALTHUSIUS (1610) i. m., 1-113. (Caput I-VIII.)
[765] i. m., 114-192. (Caput IX-XVII.) Althusius minderről már kötete előszavában tudósít, amikor így fogalmaz: „Iura praeterea maiestatis, quae vocant, non summo magistratui, sed Reipublicae vel consociationi universali attribui. Plerique iurisconsulti et politici haec soli principi et summo magistratui propria adscribunt...Contrarium ego cum paucis aliis statuo (…) Administratorem, procuratorem, gubernatorem jurium maiestatis, principe agnosco. Proprietarium vero et usufructuarium maiestatis, nullum alium quam populum universum, in corpus unum symbioticum ex pluribus minoribus consociationibus consociatum." („Továbbá a felségjogokat, ahogy azokat nevezik, nem a legfőbb magisztrátusnak, hanem az univerzális társulásnak kell tulajdonítani. A legtöbb jogtudós és politikus ezeket egyedül a fejedelemnek és a legfőbb magisztrátusnak tartja fenn... Én azonban néhányakkal együtt az ellenkező álláspontot képviselem […] A felségjogok adminisztrátoraként, megbízottjaként és kormányzójaként a fejedelem személyét ismerem el. Azonban a felségjogok tulajdonosaként és haszonélvezőjeként senki mást nem ismerek el, mint a teljes népet, mint egyetlen szimbiotikus testet, amely kisebb közösségek sokaságából áll össze."); i. m., 4. (Praefatio/Előszó.)

népszuverenitás, valamint a törvények betartása felett őrködnek, addig utóbbi a végrehajtó hatalom fejeként, abszolút hatalom híján az eforok (tulajdonképpen önnön megválasztói) felé tartozik felelősséggel.[766]

A mű utolsó nagyobb szerkezeti egységében[767] Althusius az állam gyakorlati működésével, annak adminisztrációjával, illetve általános igazgatási kérdéseivel foglalkozik, ahol a konkrét szakpolitikák (egyházi igazgatás, igazságszolgáltatás, hadügyek) mellett a záró fejezet előtt kitér a zsarnokság és ellenállás kérdéskörére is. Mint azt kifejti, az eforoknak a jog erejénél fogva és „isteni kötelezettség"[768] alapján kötelessége a zsarnok hatalomból történő eltávolítása, e joggyakorlat alól azonban kivételt képez a hatalmat mindenféle jogcím nélkül bitorló, „a néppel kötött megállapodást súlyosan megszegő és az állam alapjait leromboló"[769] *tyrannos* (*tyrannus absque titulo*), mert vele szemben „bárkinek, még magánembernek is"[770] joga van védekezni.

A *Politica* című munkában, melyet Althusius a negyvenes évei derekán, egy évvel a Herbornból Emdenbe, „Észak Genfjébe"[771] költözése előtt publikált első ízben, a református szövetségteológia egyik legátfogóbb, rendszerszintű kidolgozását nyújtotta, olyan elméleti modellt felállítva, illetve politikai-jogi teoretikus keretet alkotva, amely saját korát egyértelműen messze megelőzve a közösségi önrendelkezésre és a népszuverenitásra épült. Politikaelméletének és a *Politica*-ban vázolt gondolatoknak teljes mértékben a szövetségjelleg nyújt alapot.

Althusius azonban jóval tovább megy, amikor e modell számára egy mindent átfogó szövetségi-föderális struktúrát dolgoz ki, melynek eredményeképp nem csupán a legkisebb szimbiózisokat jellemzi szövetségi természet, hanem a politika egésze válik föderálissá, így arról mint az egymásba fonódó[772] közösségek közösségéről[773], a közösségek föderációjáról beszélhetünk.[774] Mindennek a kiinduló és az alapvető mozgatórugója az emberi természetben keresendő. Althusius szerint ugyanis az ember képtelen az önálló, boldog, helyesen élt életre és önmaga fenntartására, ezért az Isten által kapott társas együttélés ösztöne, a polgári társadalom létrehozására való hajlama, illetve saját, ösztönszerű törekvései egyformán a többi emberrel való természetes társulás irányába terelik.[775]

---

[766] i. m., 192-401. (Caput XVIII-XXVII.)
[767] i. m., 402-715. (Caput XXVIII-XXXIX.)
[768] „qua Deo tenentur"; i. m., 661.
[769] „contra pactum cum populo initum, fundamenta rei publicae subvertens"; u. o.
[770] „licet cuilibet etiam privato"; u. o.
[771] MALANDRINO i. m., 5-6, 22.
[772] KENNEDY i. m., 90.
[773] HUEGLIN i. m., 61.
[774] ELAZAR (1995) i. m., XLI.
[775] ALTHUSIUS (1995) i. m., 2-25. (I/§32-33.)

Praktikusan Arisztotelész klasszikus megállapítását idézve[776] Althusius mindennek kapcsán megállapítja, hogy az ember „sokkal inkább politikai lény, mint a méh vagy bármely más társas életet élő állat”[777], akit a biztonság keresése, a jó élethez szükséges javak biztosítása, valamint a kölcsönös megosztásban[778] való részvétel még határozottabban közösségalkotásra sarkall.[779] Elméletében a politikai állam tehát természetes módon létezik, hiszen az ember természeténél fogva társadalmi lény, aki közösségi együttélésre törekszik.[780]

A német jogtudós a történelem egy oly korában élt, amely átmenetet képez a késő középkor és a kora újkor között.[781] Gondolkodásának formálódását gyermekkorában alapjaiban határozta meg az erősen református (kálvinista) vesztfáliai szociokulturális közeg[782], majd ifjúkori tanulmányainak svájci (Basel, Genf) állomásai[783], s ez a kálvinista kontextus, ahogyan Simon P. Kennedy megállapítja, „kulcsfontosságú Althusius filozófiai és teológiai fejlődésének pontos megértéséhez. Egy már meglévő református természetjogi hagyomány keretén belül írt és tevékenykedett, magába szívta a vezető református gondolkodók eszméit, és olyan elméletet dolgozott ki, amely válaszként szolgált kora hitvallási feszültségeire.”[784]

Teológiai hátterében, vallási meggyőződésében Althusius valóban ortodox kálvinista volt[785], akinek politikaelmélettel foglalkozó jogtudósi munkáiban „a kálvini szövetségteológia és egyháztan ismerete és alkalmazása is jól kirajzolódik”.[786]

Gondolkodásában természetesnek tekinthető a transzcendens valóság emberi életet mindenkor átszövő jelenlétének elfogadása[787], valamint a reformátori tanítások azon felfogásának hangsúlyozása, miszerint azok a hívő ember életét annak minden mozzanatában szolgálják.[788]

---

[776] Arisztotelész (Kr. e. 384–322) politikai gondolkodásának egyik alapvető tézisét az ember *zoón politikon*, azaz „politikai állat” volta jelentette, vagyis az a meggyőződés, hogy az ember természeténél fogva közösségi/államalkotó lény, akinek élete csak a poliszban tud teljes mértékben kiteljesedni. BAYER i. m., 52.

[777] ALTHUSIUS (1995) i. m., 24. (I/§32.)

[778] A latin nyelvű eredetiben Althusius a „társas élet és a kölcsönös megosztás” (socialem vitam & mutuam communicationem) megfogalmazásakor közvetlenül hivatkozik Arisztotelész *Politika* című munkájára (*Politika* I. könyv, 2. fejezet): ALTHUSIUS (1610) i. m., 7. (Caput I.)

[779] ALTHUSIUS (1995) i. m., 25. (I/§33.)

[780] Althusius e tekintetben teljes mértékben átveszi és továbbfejleszti az eredendően arisztotelészi (és ciceroi) gondolatot. ALTHUSIUS (1610) i. m., 7. (Caput I.)

[781] CASEY i. m., 401.; HUEGLIN i. m., 199.

[782] CASEY i. m., 397. Mindehhez feltétlenül hozzá kell tenni azt, hogy a több mint ezer évig (800–1806) fennálló Német-római Birodalom laza, decentralizált, mozaikszerű, föderális jellegű berendezkedése bizonyára erős – és hatásában pozitív – benyomást gyakorolt Althusius jogi-politikai szemléletére. i. m., 398-399.
A jogtudós nem légüres térben alkotta meg elméletét, koncepciója minden bizonnyal úgy is felfogható, mint egy koherens, működőképes, a politikai praxisban is hatékony jogi-politikai reflexió saját kora tág politikai környezetének igényeire.

[783] KENNEDY i. m., 82.

[784] i. m., 82-83.

[785] BORALEVI, Lea Campos: Politia Judaica. In: MALANDRINO – WYDUCKEL szerk. i. m., 282.

[786] FAZAKAS (2020) i. m., 109.

[787] i. m., 111., 131.

[788] i. m., 114.

Világképe elvonatkoztathatatlan a korszak keresztyén kontextusától, politikai filozófiája pedig mélyen a biblikus világképre épül, amiről a *Politica* című kötet is bizonyságot tesz, lévén, hogy az abban leírtak a politikai társadalom isteni eredetét és célját hangsúlyozzák.

Althusius tehát meggyőződéssel képviselte a politikai élet szakrális természetének gondolatiságát, elmélete azonban a protestáns szövetségi hagyományt a *pactum* (illetve a *pactum mandati*)[789] eszmeiségének effajta kiszélesítésével, dimenziójának ilyenfajta kiterjesztésével mégis a szekularizáció irányába mozdította el[790], amely aspektus később „előkészítette az utat a politikai élet eredetének deszakralizált megértéséhez".[791]

Althusius tehát szándékán és akaratán kívül *szekularizálta* a szövetség-gondolaton nyugvó reformátori szövetségteológiai modellt, miközben az elmélete által felvázolt politikai-társadalmi rendszer fundamentumai innovatív módon a pluralitás és a népszuverenitás elveire épültek.[792]

A jogtudós kétségkívül szövetségi gondolkodó volt[793], aki – az európai kontinensen egyre erősödő abszolutista tendenciák ellenére – a föderalizmus első modern teoretikusaként[794] fent bemutatott munkájában mindvégig a közösségért végzett cselekvő élet, az állandó együttműködés, a konszenzuskeresés és a kölcsönös megegyezés fontosságát, a közjó szolgálatát, az együttélés mikéntjének folyamatos reflexióját, az alulról szerveződő rend elsődlegességét, továbbá a társadalmi pluralizmus elfogadását hangsúlyozta.

Munkássága szervesen illeszkedett a reformátori szövetségteológia teológiai-eszmei hagyományába, hiszen társadalomszervező potenciált hordozó értelmezési kerete hit és közösség relációjának reinterpretációját tette lehetővé.

Politikai teológiai implikációk

Ha a szövetség-eszme fejlődéstörténetében Bullinger érdeme a bibliai ősminta teológiai újrafelfedezése, Luther és Kálvin nevéhez a szakrális közvetítőrendszer hierarchiájának lebontása, a lelkiismeret felszabadítása és a közösségteremtés új logikája köthető, Coccejus pedig a történelmet dinamizálva egyetemes üdvtörténeti szemléletté alakította a *foedust*, akkor

[789] „Megbízáson/meghatalmazáson nyugvó szerződés/megállapodás", a politikai közösséget szerződések/szövetségek hálózataként felfogó althusiusi elmélet egyik legmeghatározóbb eleme.
[790] KENNEDY i. m., 81.
[791] i. m., 106.
[792] Ennek kapcsán jegyzi meg Gerard Casey, hogy a politikatörténelem másképp alakulhatott volna, ha akkoriban nem Bodin, hanem Althusius népszuverenitás-koncepciója érvényesül. CASEY i. m., 410.
[793] „Rather than interpret him as a 'contractual' thinker, Althusius is to be read as a 'covenantal' thinker." KENNEDY i. m., 95.
[794] HUEGLIN i. m., 67.

Althusius az a zseniális „fordító”, aki az egész teológiai paradigmát alkotmányos államelméleti praxissá formálta, lefektetve a modern föderalizmus jogi-politikai alapkövét.

Althusius munkássága révén Isten és ember szentírásbeli szövetsége végérvényesen politikai társadalmi szerződéssé alakult át; gondolkodása nyomán a föderalizmus már nem csupán a hatalmat deszakralizáló üdvtörténeti keretként szolgál, hanem a szubszidiaritás[795] és a népszuverenitás sarokköveként. Althusius korában (XVI–XVII. század) meghatározó vita övezte a politikai szuverenitás kérdéskörét.[796]

Az európai politikai gondolkodás fősodrát e tárgyban ekkor a főként Jean Bodin (és Thomas Hobbes) neve fémjelezte abszolutista – hatalomcentralizált, hierarchikus, felülről lefelé szerveződő – szuverenitáselmélet jelentette, amelyben az uralkodó egyszemélyi, megoszthatatlan hatalommal bírt.

E domináns állammodellel szemben Althusius az „ellenhagyomány” képviselőjeként[797] saját korát messze megelőzve, akár a mai posztszuverén politikai gondolkodás számára is értékes inspirációt nyújtva[798] a hatalom föderális megosztásán, a közösségi szolidaritás érvényesítésén, és a politikai aktorok közötti kölcsönösségen alapuló népszuverenitás elvének gondolati megalapozását végezte el[799], amikor a reformáció politikai teológiája által reaktivált, normatívvá tett és társadalmi-politikai horizonton kibontott sínai szövetségi hagyomány szerződéses logikáját egyértelműen politikai síkra transzponálta.

A *Politica* lapjai a társadalmat nem atomizált egyének fluid halmazaként ábrázolják, hanem egymásba fonódó szövetségek hálózataként (*consociatio*), melyeknek tagjaként az ember nem ragad bele a passzív alattvaló státuszába, hanem szimbiotikus lényként (*homo symbioticus*) másokkal organikus kölcsönösségben[800] és közösségalkotásban teljesedik ki. Ez a társadalmat egyetlen szimbiotikus testként értelmező[801] dinamika oldja fel a középkor hierarchikus társadalomszerkezetének merevségét, amennyiben a politikum egészét is egy alulról felfelé építkező[802], élő szövetű, de immár szekularizált, intézményesült társulásként (*consociatio symbiotica*) azonosítja.

Legradikálisabb tézisével a német jogtudós azt állítja, hogy legfőbb hatalomként a szuverenitás (*majestas*) nem a királyt vagy a fejedelmet, hanem az annál magasabb rendű[803] népet (mint

[795] FAZAKAS (2020) i. m., 120.
[796] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 54.
[797] HUEGLIN i. m., 6., 197.
[798] i. m., 6.
[799] FAZAKAS (2020) i. m., 124.
[800] i. m., 118-119.
[801] ALTHUSIUS (1610) i. m., 4. (Praefatio/Előszó.)
[802] HUEGLIN i. m., 67.
[803] i. m., 26., 58.

szimbiotikus alapú politikai társulást) illeti meg, miközben gondosan elválasztja egymástól a szuverenitás „tulajdonjogát" (amely a népé) és gyakorlásának jogát (ami a végrehajtó hatalom fejeként az őt megválasztó politikai aktoroknak [eforok] felelős *summus magistratusé*).[804] Ezzel a lépéssel Althusius nem csupán a hatalom szakrális legitimációját törte meg (a hatalom forrása továbbra is Isten maradt), de a modern demokratikus felhatalmazás, illetve a fékek és ellensúlyok rendszerének kiinduló téziseként azt is rögzítette, hogy az uralkodó csupán a nép megbízottja, kinek (végrehajtó) hatalma ráadásul intézményes módon korlátozott.[805]

A hatalomgyakorlásnak ebből a feltételekhez kötött, szerződéses, a nép felhatalmazásából intézményes szereplők által ellenőrzött felfogásából következett az, hogy minden önkényes, zsarnoki hatalom illegitim, így az ellenállás *jogilag kötelezi* az „ellenőrző hatalmat" birtokló eforokat, ami ezen felül a társadalom tagjaként minden magánszemélyt megillet.[806]

A szerződéses alapokon nyugvó és az ellenőrzést illetően jogilag körülbástyázott hatalomgyakorlás[807] egyértelműen a hatalommegosztás, illetve a hatalom alkotmányos korlátozásának, rögzített jogszabályokhoz való kötésének irányába mutat[808], ami szintén a modern konstitucionalizmus és jogállamiság alapja.

Így a szövetség „gyökérmetaforája"[809] Althusiusnál nem csupán a politikai társadalom legfőbb belső motorjává, annak kötőszövetévé vált, hanem a mindenkori hatalom jogi-intézményes fékjévé, s a népet illető politikai szabadságjogok legerősebb garanciájává is.

Althusius elmélete hidat vert a reformáció dogmatikája és a modern képviseleti demokrácia alapértékei közé, amikor a reformátori teológia *foedusát* jogi ruhába öltöztetve a társadalmi egység és a politikai rend alapját egyaránt képező *pactummá* formálta. A kegyelem szövetsége ezáltal végképp rálépett a polgári szabadság kibontakozó intézményesülésének útjára.

Az Althusius politikaelméletéből eredő implikációk, valamint az azt megelőzően bemutatott reformátori szövetségteológia kritikus reflexiói, markáns konzekvenciái és inspiráló erejű távlati felismerései nyomán kibontakozó változások nem csupán ahhoz járultak hozzá, hogy Isten igéje a Szentíráson tájékozódó ember számára *földi-fizikai síkon is realizálható*, a hétköznapi életben *analógiák teremtésére* alkalmas kijelentéssé lett, hanem elősegítették azt is, hogy a szövetség-eszmén nyugvó teológia a dogmatikus-teoretikus korlátokat fokozatosan

[804] i. m., 182.
[805] Saját kora gyakorlatában jóval jellemzőbb volt az a rendszer, hogy a jogilag a császár hűbéreseinek számító, a földet és a hozzá tartozó jogokat örökletesen birtokló tartományi urak státusza birodalmi szinten volt különböző kiváltságok által garantált, így védettséget élveztek a tartományi rendek ellenőrző „funkciójával" szemben, s természetesen szó sem lehetett felfelé irányuló képviseleti láncolatról. HUEGLIN i. m., 99.
[806] ALTHUSIUS (1610) i. m., 611.; MCCOY – BAKER szerk. i. m., 61.
[807] HUEGLIN i. m., 180.
[808] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 58.
[809] i. m., 59.

túllépve a föderális gondolkodás táptalajává, illetve a politikai föderalizmus első, szisztematikus, jól kidolgozott filozófiájának keretévé vált.[810]

Mindennek gyümölcseként idővel „a föderalizmus lesz az a szemüveg, amelyen keresztül a modern nyugati ember a világát szemléli. Mint hal a vízben, úgy él a modern emberiség a szövetségi történelemben és kultúrában."[811]

[810] BAKER, J. Wayne (2000): Faces of Federalism: From Bullinger to Jefferson. In: *Publius*. *The Journal of Federalism* 30 (2000/4). (Essays in Memory of Daniel J. Elazar), 25-41.

[811] „Federalism becomes the spectacles through which modern Western humans look at their world. Like fish in water, modern humanity exists in federal history and culture." MCCOY – BAKER szerk. i. m., 79.

5. TEÓRIA ÉS PRAXIS KORA ÚJKORI SZINTÉZISE: A PURITANIZMUS

5.1. Történeti háttér

A Kr. e. II. évezred folyamán a zsidó törzsi szervezetet meghatározó – és korábban élt népek szellemi hagyományaira építő – szövetségi hagyomány, az ebből táplálkozó, a Biblia egészét átható szövetség-gondolat, majd a reformáció korának teológiai látása által minderre felépített szövetségteológia együttesen jelenti azt a „tömény teológiai anyagot”[812], ami a XVI. századi Angliában kibontakozó puritán gondolkodás gerincét jelentette, s amely a XVII. századi új-angliai szövetségteológiában a puritán „doktrína jéghegyének csúcsaként”[813] manifesztálódott.

Mindez önmagában is igen fontos történeti tény, de mindennek jelentőségét számottevően növeli az, hogy mintegy másfél évszázadon át a puritán gondolatiság fundamentumai jelölték ki annak a politikai-társadalmi kontextusnak a sarokköveit, amelyben az amerikai gyarmatok társadalma élt[814], és amely tradíció „föderális levegőjét” később az Alapító Atyák is belélegezték.[815]

Az alábbiakban a puritán gondolkodásmód árnyalatainak megvilágításával azt a tézist igyekszem alátámasztani, mely szerint a puritanizmus nem csupán az amerikai identitás kulcsát jelenti[816], hanem egyúttal a politikai gondolkodás azon hagyományát is megtestesíti, melynek öröksége mindmáig megmutatkozik az Egyesült Államok történelmének vallási indíttatású, protestáns etika által erősen befolyásolt politikai mintázataiban.[817]

Ahhoz, hogy a puritanizmus mibenléte definíciószerűen egyáltalán megfogalmazható legyen, a XVI–XVII. századi Anglia történelmének rövid áttekintése szükséges, ahol a puritanizmus az anglikán egyház berkein belüli, az angol reformációt „megreformáló” mozgalomként megfogant.[818]

---

[812] BOORSTIN, Daniel J. (1991): Az amerikaiak. A gyarmatosítás kora. Gondolat Kiadó, Budapest, 33. Boorstin e művében a „tömény teológiai anyag” felfejtését a „protestantizmus anatómiájával” teszi egyenértékűvé. i. m., 33.

[813] u. o.

[814] IZSÁK Norbert (2021): Az amerikai keresztény vallási fundamentalizmus története: a kezdetektől 1947-ig. L’Harmattan Kiadó, Budapest, 49.

[815] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 27-28.

[816] COFFEY, John – LIM, Paul C. H.: Introduction. In: COFFEY, John – LIM, Paul C. H szerk. (2008): The Cambridge Companion to Puritanism. Cambridge University Press, Cambridge, 8.

[817] MARSDEN, George: The Religious Right: A Historical Overview. In: CROMARTIE, Michael szerk. (1993): No Longer Exiles: The Religious New Right in American Politics. Ethics and Public Policy Center, Washington, D. C., 1-2.

[818] BREMER, Francis (2009): Puritanism. A Very Short Introduction. Oxford University Press, Oxford, 4.

A kontinentális reformáció által elindított szerteágazó folyamatok először 1534-ben húztak Anglia történelmében jelentős választóvonalat, amikor VIII. Henrik király (1509–1547) elsősorban politikai, s nem spirituális okokra visszavezethető önkényes döntése értelmében az angol parlament az ún. szupremációs törvényben (*Supremacy Act*) elismerte azt, hogy az angol király a katolikus egyháztól elszakadt, s ezzel önállóvá vált anglikán egyház (*Church of England*) feje. Ugyan az országban volt egy rövid ideig tartó katolikus restauráció a szintén a Tudor-házból származó „véreskezű" Mária uralkodása alatt (1553–1558), ám ez az időszak csupán újfent a pápasággal – és a befolyását Angliában növelni igyekvő Spanyolországgal – szembeni ellenszenvet növelte tovább az országban. Mindezt utólag is bizonyította az, hogy Mária halála után annak húga, I. Erzsébet (1558–1603) szinte azonnal (1559) visszaállította a királyi szupremáciát, a szupremáciaesküt, valamint helyreállította a Rómától független angol államegyházat, azaz biztosította a protestantizmus világos dominanciáját a Birodalomban. [819]

Angliában a „protestáns Debóra"[820], vagyis I. Erzsébet uralkodása alatt olyan „földcsuszamlásszerű politikai-társadalmi-hitbéli forradalom"[821] ment végbe, melynek nyomán a *szakrálissá vált állam* kizárólag a vallásilag előírt hitéletet tűrte meg[822], s amikor az Angol Birodalom 1588-ban a Csatorna vizein vereséget mért az addig legyőzhetetlennek vélt spanyol Armadára, a „pápista Antikrisztus" felett aratott óriási győzelemben a tömegek immár Isten egyértelmű akaratát és az utolsó idők eljövetelét vélték felfedezni.[823]

Ezen évtizedekben kezdtek el mind jelentékenyebb réteget alkotni azok a puritánok, akik a keresztényből keresztyénné lett országlás[824] dacára egyre erősebb ellentétbe kerültek Erzsébet (egyház)kormányzásával, mereven elutasítván – mások mellett – az anglikán egyház püspöki rendszerét és a katolikus rítusok nyomait. Elégedetlenségüket nagyban növelte az, hogy az állam erőszakkal igyekezett őket az anglikán államegyház elismerésére kényszeríteni, miközben ők annak hierarchikus rendje helyett az alapvetően kálvinista alapokon nyugvó, a már meglévő skóciaihoz hasonló presbitériumi rendszer felállítására törekedtek. [825]

---

[819] i. m., 4-7. Illetve: SZABÓ János (2020): A puritanizmus hatása az amerikai forradalomra – különleges tekintettel Új-Anglia kolóniára. Advent Kiadó – Adventista Teológiai Főiskola, Budapest, 94., 104-115.
[820] BREMER i. m., 9.
[821] SZÁNTÓ György Tibor (2000): Anglikán reformáció, angol forradalom. Európa Könyvkiadó, Budapest, 150.
[822] i. m., 151-152. (Kiemelés: az eredetiben.)
[823] SZABÓ i. m., 116-117.
[824] SZÁNTÓ i. m., 150.
[825] Skóciában a reformáció kezdetei szintén az 1520-as évekre nyúltak vissza; John Knox (1505/1515–1572) skót reformátornak nagy szerepe volt abban, hogy az 1540-es évektől a protestáns mozgalom felélénkült, illetve megerősödött: a skót főnemesek 1557-ben előbb közös szövetséget (*Covenant*), illetve egy ehhez tartozó csoportot (*Lords of the Congregation*) alapítottak, majd 1560-ban a skót reformációs parlament megszüntette a római katolikus egyház skóciai joghatóságát, elfogadván egyúttal a skót református államegyház (*Kirk*) megalakulásához tartozó törvényeket, amelyet a kálvini egyházszervezeti modellnek megfelelően a presbitérium vezetett (eltörölvén a püspökséget és hatályon kívül helyezve a meghatározott istentiszteleti formákat). BREMER

A skót Stuart-házbeli I. Jakab (1603–1625) 1604-ben ezeket az elképzeléseket a mérsékelt puritán szárny és az anglikán püspökök közötti tárgyalások alkalmával elutasította (mint azt a király kijelentette: „a presbitérium úgy viszonyul a királysághoz, mint Isten a Sátánhoz”[826]), a puritánokkal való tárgyalásokat lezártnak tekintette, a hivatalos rituálét kötelező eskü által megerősítette, püspöki rendszert állíttatott fel, sőt, uralkodása vége felé pártfogásába vette az arminiánusokat is.[827]

Az 1625-ben bekövetkező trónváltást követően I. (Stuart) Károly (1625–1649) abszolutisztikus politikája[828], a katolikus és arminiánus irányhoz való közeledése[829], valamint a katolikus liturgia elemeinek újbóli megjelenése[830] nyomán a rekatolizációtól rettegő társadalomban a feszültség egyre feszítőbb erővel volt jelen: az angol honpolgárok többsége a királyi politika dinamikája láttán úgy vélte, hogy hazáját ismét „elözönlötte az Antikrisztus serege”[831] és az igaz vallás utolsó bástyája újra a rekatolizáció küszöbén áll.[832] Mivel a puritánok kezdték végleg elveszíteni abbéli reményüket, hogy az anglikán egyház az uralkodó személyéből adódóan a skót *Kirk* presbitériumi szervezeti mintája mentén átalakulhat, és látszólag abban is kudarcot vallottak, hogy az egyházat emígy a katolikus maradványoktól megtisztítva visszavezessék a bibliai gyökerekhez, végül arra jutottak, hogy ők, vagyis a „maradék”, akik speciális szövetségi viszonyban vannak az Atyával[833], Krisztus országát nem Angliában tudják majd felállítani.

Ezek voltak azok az elsődleges, impulzív, stimulatív mozgatórugók, melyek elvezettek a XVII. századi (angol) történelem talán legjelentősebb fordulópontjához: az általános reményvesztés folytán elindult a puritánok fokozatos kivándorlása Észak-Amerikába.[834]

---

i. m., 10.; MORRILL, John: The Puritan Revolution. In: COFFEY – LIM szerk. i. m., 69.; GAER, Joseph – SIEGEL, Ben (1964): The Puritan Heritage: America's Roots in the Bible. New American Library / Mentor, New York, 17.; HEUSSI, Karl (2000): Az egyháztörténet kézikönyve. Osiris Kiadó, Budapest, 330.

[826] SZÁNTÓ i. m., 204.

[827] i. m., 211.; SZABÓ i. m., 150-153.

[828] I. Károly 1629 és 1640 között nem hívta össze az angol parlament gyűlését. SZÁNTÓ i. m., 226.

[829] A király 1625-ben – egy korábban, a parlament előtt esküvel megerősített ígéretét áthágva – a katolikus Mária Henrietta francia hercegnőt vette nőül. i. m., 219-220.

[830] i. m., 238.

[831] LÉVAI Csaba: The Elect Nations of God: England, New England, and Hungary in the 16th and 17th Centuries. In: CIMDINA, Ausma szerk. (2003): Religion and Political Change in Europe: Past and Present. Edizioni Plus – Universitá di Pisa, Pisa, 107.

[832] Ez végül majd az 1642-es forradalmat, I. Károly kivégzését (1649), a köztársaság kikiáltását (1649), valamint a szigorú puritán elvek szerint felnövő Oliver Cromwell (1599–1658) lordprotektorságát (1653–1658) követően, az 1660-as Stuart-restauráció nyomán következett be, azonban a 1688-as „dicsőséges forradalom” győzelmével az utolsó olyan kísérlet is kudarcba fulladt, amely Angliát a katolicizmus útjára kívánta volna visszaterelni. HEUSSI i. m., 380-384.

[833] LÉVAI i. m., 107.

[834] Úgy vélem, a folyamat primer motivációs tényezőjét a vallási üldöztetés, illetve ezzel összefüggésben a vallási szabadság keresése, annak megélése, valamint a vallási küldetés beteljesítése jelentette, ugyanakkor

5.2. Definíciós keretrendszer

Arra a kérdésre, hogy milyen mozzanatban detektálható pontosan az angol puritanizmus keletkezésének gyújtópontja, konkrét, precíz válasz nem adható. A napjainkban a szemünk előtt lévő kép számos olyan mozaikdarabkából áll ugyanis össze, amely a történelem lapjain csupán a XXI. századból visszatekintve rajzolódik ki azzá a sokszínű, mégis valamiképp egységesnek nevezhető egésszé, amit ma puritanizmusnak nevezünk.

Éppen az említett heterogenitásból adódik a puritanizmussal kapcsolatos világos fogalomalkotás – egyesek által feloldhatatlannak vélt[835] – dilemmája is; a témát évtizedeken át kutató egyik legkiválóbb szakértő, James I. Packer egy 1997-ben írt munkájában úgy fogalmaz: „a puritanizmus valóban megfelelő értelmezéséhez addig kell várnunk, amíg sor nem kerül történetének mint megújulástörténetnek a feldolgozására, amely elismeri, hogy az értelmezésben eleddig kulcsszerepet betöltő egyházi küzdelem mindvégig a tágabb puritán célt, a nemzet – tegyük hozzá, részlegesen elért – lelki megújítását szolgálta."[836]

A Packer által hivatkozott egyházi küzdelem valóban – mindmáig – a puritanizmus-értelmezések fontos sarokpontját jelenti. Az anglikán egyház megújhodásáért folytatott harcot az elemzéseikben kiemelő kutatók azonban azt is fontosnak tartják hangsúlyozni, hogy azok a keresztyén férfiak és nők, akiket ma puritánokként azonosítunk, minden erejükkel olyan életforma kialakítására törekedtek, amely szerintük az isteni akaratnak leginkább megfelel, s azt is kötelezőnek érezték saját magukra nézvést, hogy a hitüket, és az ebből biblikus alapokon formát öltő életgyakorlatukat a tágabb közösségük előtt is nyilvánvalóvá tegyék: saját mikrokörnyezetükben a családjuk, makrokörnyezetük dimenziójában pedig egész társadalmuk, az angol nemzet számára.[837]

Packer mellett a puritánok komplex és sokrétű világának pontos, szintetizáló definíciót nyújtja a puritanizmus egy másik kiváló ismerője, Perry Miller eszmetörténész is. Miller úgy fogalmaz az első ízben az 1930-as években kiadott, ám jelentőségében máig megkerülhetetlen

---

természetesen vonzó alternatívát, erős hajtóerőt jelentett a gazdasági szabadság, az anyagi felemelkedés, a jobb életkörülmények kialakításának ígérete is. Vö.: SZABÓ i. m., 105.

[835] PEDERSON, Randall J. (2014): Unity in Diversity: English Puritans and the Puritan Reformation, 1603–1689. Brill, Leiden/Boston, 292.

[836] PACKER, James I. (2000): A megújulás teológiája. Bevezetés az angol puritanizmus világába. Koinónia, Kolozsvár, 39. Packer mindazonáltal a puritanizmust általánosságban az egyéni és közösségi kegyességi megújulás egyik legerőteljesebb kifejeződéseként, a lelkiséget, a lelki megújulást, az evangelizációt, valamint egyház megreformálásának szükségét mindig szem előtt tartó, teljességre törekvő vallási-biblikus, a Szentírást az élet minden mozzanatában iránytűként alkalmazó mozgalomként írja le. i. m., 8., 28., 39-40., 63., 126-127.
[Első, eredeti kiadás: PACKER, James I. (1991): Among God's Giants: the Puritan Vision of the Christian Life. Kingsway Publications, Eastbourne.]

[837] BREMER i. m., 4.

munkájában, hogy a részletkérdéseket illetően ugyan kevés puritán osztotta ugyanazt a véleményt, de a puritán filozófia körvonalai mégis felvázolhatóak – nem is annyira annak angliai, mint inkább új-angliai motívumaiból kiindulván.[838]

E talajon Miller a puritán szellemiség négy legjelentősebb forrásaként (1) az európai protestantizmust, (2) annak a letelepedést követően a sajátosan XVII. századi érdekek mentén átformálódó új-angliai változatát, (3) az újjáéledő műveltség és a klasszikus kultúra felfedezésének hatására új lendületet kapó humanizmust, valamint (4) az akkori idők modern matematikája és fizikája által még érintetlen középkori skolasztikát jelöli meg[839], határozottan kiemelve egyúttal azt, hogy amíg a *purián teológia egész rendszere a XVI. század nagy reformátorainak tanaira épített* („az angol puritanizmus az európai protestantizmus egy szegmense volt, melynek teológiája Kálviné")[840], addig saját magát a keresztyén jámborság és az ész olyan szintézisének tekintette, melynek esszenciáját és szintetikus tökéletességét a református szövetségteológia képezte.[841]

Látható, hogy a puritanizmus kapcsán átfogó, bevett, a kutatók által egységesen elfogadott definíciót találni meglehetősen nehéz feladat, nem csoda, hogy a történészek egy része ma már *puritanizmusokról* beszél[842], hiszen jóformán – kis túlzással élve – ahány puritán volt, annyiféle puritanizmus.[843] Az a megállapítás a puritanizmussal kapcsolatban mégis általános érvényű lehet, hogy annak legtipikusabb mintája az istenhit, valamint a személyes és közösségi kegyesség egészen sajátos ethoszában[844] testesült meg[845]; s amire olyan eszmék, attitűdök és prioritások halmazaként tekinthetünk[846], amely különösen egyedi módon fonódott össze a kor társadalmi, vallási és politikai szövetével, illetve hordozott olyan inherens metanarratívákat, mint amilyen a szövetség-eszme.[847]

A puritanizmuson belül ugyanis a szövetség-narratíva jelentette azt a meghatározó, a puritanizmust magát is szintetizáló erőt, melynek vektorai a keretek kijelölésével szilárdan határoztak meg olyan puritán paradigmákat, mint a személyes kegyesség, a közösség, a

---

[838] MILLER, Perry (1961): The New England Mind: The Seventeenth Century. Beacon Press, Boston, 90-91. [Első, eredeti kiadás: MILLER, Perry (1939): The New England Mind: The Seventeenth Century. The Macmillan Company, New York.]
[839] i. m., 92.
[840] „English Puritanism was a segment of European Protestantism, and its theology was that of Calvin"; i. m., 94.
[841] „Puritanism looked upon itself as the synthesis of piety and reason, and the federal Puritans looked upon the covenant theology as the perfection of that synthesis." i. m., 373.
[842] PEDERSON i. m., 14-16.
[843] WINSHIP Michael (2009): Making Heretics: Militant Protestantism and Free Grace in Massachusetts, 1636–41. Princeton Univerity Press, Princeton/Oxford, 3.
[844] i. m., 294., 301.
[845] PEDERSON i. m., 302.
[846] i. m., 298.
[847] i. m., 291., 300.

társadalmi felelősségvállalás, a hit princípiumának élet-empíriává történő transzformációja, az egyházfelfogás, valamint az egyház és az állam kapcsolata, amelyeket áthatva a szövetség-eszme a felszín alatti búvópatakként máig formálja az Egyesült Államok (politikai) kultúráját.

Természetesen ahhoz, hogy az újkori amerikai történelmet *ab ovo* azok a szövetségteológiai tanítások határozhassák meg[848], amelyeken kezdetben az Újvilág erkölcse nyugodott[849], mindenekelőtt az volt szükséges, hogy a reformátori szövetségteológia kontinentális tételrendszere eljusson Angliába, s ott olyan, idővel jelentős szövetségteológussá váló szerzők (William Perkins, William Ames, John Preston, John Ball, Richard Baxter, Richard Sibbes, Theophilus Gale) gondolatvilágát termékenyítse meg, akiknek a neveit az amerikai gyarmatokon később a legolvasottabb teológusok között találjuk.[850]

Az angol puritánok és a kontinentális Európa közötti kölcsönhatás e tekintetben igen dinamikusnak, rugalmasnak, produktívnak volt nevezhető: bár a közös identitás, valamint a testvériesség ösztönös érzete mellett a kapcsolatot olykor kétértelműség is jellemezte[851], alapvetően elmondható az, hogy a reformátori tanok – így a szövetségteológia tanításrendszere – szinte azonnal megjelentek, s nyitott fülekre találtak az igencsak képlékeny angliai környezetben.

Az intenzív dialógus és kapcsolatépítés folytán nemcsak az vált jellemzővé, hogy munkásságukat méltatva az angol puritán vezetők rendszeresen hivatkoztak a legnevesebb reformátorokra (lásd: Bullinger, Kálvin, Bucer, Beza stb.)[852], továbbá precedensként mutattak rá más országbeli református egyházak (pl. egyházkormányzati) gyakorlatára[853] – vagy azokon túl, akár Genf városának (vélt) „felsőbbrendű erkölcsiségére”[854] –, de az életpályák vizsgálata során az is megállapítást nyert, hogy a puritanizmus kiemelkedő angol alakjai közül számosan éltek hosszabb-rövidebb ideig a svájci kantonok, Hollandia, a Német-római Birodalom, illetve Franciaország területén[855], ahol egyetemi tanulmányaikat végezték[856],

[848] IZSÁK i. m., 44.
[849] MILLER i. m., 396.
[850] i. m., 374.
[851] MILTON, Anthony: Puritanism and the Continental Reformed Churches. In: COFFEY – LIM szerk. i. m., 109., 111.
[852] i. m., 109., 113.
[853] Anthony Milton lehetségesnek véli, hogy a puritán gyülekezetek már a XVI. század második felében tudakozódtak a protestáns testvéregyházaik rendtartásainak anyagai felől és fel is használták azokat; az 1640-es évektől kezdődően pedig a francia és a holland egyházak maguk adták ki angol fordításban az egyházkormányzataikat érintő iratokat, hogy lehetőség szerint ezzel is felgyorsíthassák az anglikán egyház reformját. i. m., 113.
[854] A legjelentősebb oxfordi puritán teológus, John Reinolds tett így, mikor saját városának bűnei kapcsán a genfi konzisztórium gyakorlatát citálta. i. m., 110.
[855] Az inkább a száműzetés okozta kényszerűség okozta, mintsem önként vállalt „gyakorlat” egészen Tudor Mária uralkodása idejéig (1553–1558) nyúlik vissza, amikor a katolikus üldöztetés elől sokan menekültek Frankfurtba, Zürichbe, Genfbe, Heidelbergbe, Straßburgba, Bázelba, vagy éppen Emdenbe. i. m., 112.

tanítottak, alkottak[857], illetve közvetlenül keresték azon legkiemelkedőbb teológusok társaságát[858], akik közül némelyekkel olykor személyes barátságba is kerültek.[859]

Ez a jelenség azért lényeges, mert időben később éppen az angol puritánok saját hazájukban, illetve idővel a kontinentális Európában szerzett ezen tapasztalatai szolgáltatták az alapot ahhoz a dogmatikus elemeket tartalmazó létfelfogáshoz[860], amellyel saját korukra reflektálván többek között az Újvilágba történő kivándorlásukat igazolták.[861]

Illetve: JUE, Jeffrey K.: Puritan millenarianism in Old and New England. In: COFFEY – LIM szerk. i. m., 261.

[856] Sokatmondó adat, hogy egyedül – az egyébként az angolok körében legnépszerűbb – Leideni Egyetem fakultásaira 1575–1675 között kilenszázötven angol diák iratkozott be, de a Franekeri Egyetemnek is mindig megvolt a maga „Engelse natie" csoportja. SPRUNGER, Keith L. (1982): Dutch Puritanism. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. E. J. Brill, Leiden, 8.

[857] William Ames (1576–1633) élete utolsó két évtizedét például Hollandiában töltötte, ahol a Franekeri Egyetem professzoraként Johannes Coccejust is tanította. i. m., 112. Kettejük viszonyáról ld. MCCOY – BAKER szerk. i. m., 71.

Kutatások azt igazolják, hogy 1600-ig Kálvin János műveinek kilencven, Beza írásainak pedig mintegy ötvenhat kiadása jelent meg angol nyelven, miközben az angol egyetemeken a Genf, Zürich és Heidelberg által gyakorolt hatás megkérdőjelezhetetlen volt. MILTON, Anthony (1995): Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600–1640. Cambridge Univerity Press, Cambridge, 396.

[858] William Tyndale (1492?–1536), aki erős vonzalmakat táplált Luther tanításai iránt, személyesen kereste fel a német reformátort, majd adta ki 1526-ban saját, angol nyelvű fordításában az Újszövetséget, melynek a nyolc évvel későbbi kiadása előszavában a szövetséget a Szentírás egészét átszövő alaptémaként nevezte meg.

A teljes Biblia első angol nyelvű fordítása Miles Cordale (1488?–1569) nevéhez fűződik, aki minden jel szerint ugyanabban a zürichi, Christoph Froschauer tulajdonolta nyomdában nyomtattatta ki művét, ahol Bullinger korszakos, 1534-es műve is megjelent (érdemes megjegyezni, hogy szintén Coverdale fordította le Bullinger *Der alt gloub* című munkáját, s adta ki azt *The old fayth* címmel, 1541-ben). MCCOY – BAKER szerk. i. m., 33.

[859] John Hooper anglikán püspök, aki 1555-ben máglyán halt mártírhalált, évekkel korábban Zürichben kötött barátságot Heinrich Bullingerrel, kinek gondolatai – Zwingli nézeteivel egyetemben – nagy hatást gyakoroltak rá. i. m., 13.

[860] Ennek a meggyőződésnek is figyelemre méltó aspektusát jelentette az a szemlélet, amely szerint Anglia, a maga szent történelmében letért az Istennel kötött szövetség üdvözítő útjáról, megszegte az abból fakadó kötelezettségeket, így az ország szerencsétlen sorsa (ld. az 1640-es években kezdetét vevő angol polgárháború) lényegében Isten büntetésének, a szövetség áthágása bosszújának tudható be. Az angliai Hosszú Parlament (1640–1660) előtt tartott prédikációk arról tudósítanak, hogy az ott jelen lévő puritán prédikátorok ekképp keretezték saját jelenük eseménysorozatát, s ezen a *szövetségi nyelven értelmezték* vallási meggyőződésük és hazájuk sorsának, nemzetük történelmének kapcsolatát. WILSON, John F. (2016): Pulpit in Parliament: Puritanism During the English Civil Wars, 1640–1648. Princeton University Press, Princeton, 166-196.

John F. Wilson e művét a mintegy 240 rendelkezésre álló, publikált prédikációsorozat alapján írta meg azoknak a beszédeknek a tartalmáról, amelyek még az I. Károly (1625–1649) és a Hosszú Parlament (1640–1660) közötti ellenségeskedés kitörése, illetve végleges elmélyülése előtti időszakban (1640–1648) hangoztak el azon az üléssorozaton, amelyet a király az immár tényleges politikai hatalommal bíró parlamenti oldal nyomására a kor legnagyobb – főként angol, skót és ír – teológusainak bevonásával, már igen izzó politikai körülmények között, 1640. november 03-ára hívott össze a westminsteri apátságba, az anglikán egyház reformja, a hitelvi és hitgyakorlati kérdések megtárgyalása, valamint egy egységes hitvallás összeállítása céljából.

Az ekkor elhangzó prédikációk, azon túl, hogy pontos lenyomatot adva keretbe foglalják a puritánok elképzeléseit a mozgalmuk és a korszak politikai eseményei közötti kapcsolatról – az angol parlament ekkor már zömében puritán meggyőződésű keresztyénekből állt, akiknek erős politikai érdeke fűződött az abszolutisztikus királyi hatalom demokratikus intézmények révén történő megosztásához –, kiválóan artikulálják lelkiségük jellemvonásait, teológiai tanításaik tartalmát, társadalmi céljaikat, nemzetről, népről, egyházról vallott nézeteiket, és sokat elárulnak az egyébként rendkívül hatékony nyelvi eszközrendszerükről is. WILSON i. m., 7., 137., 170., 196.; SZÁNTÓ i. m., 242-246.

A magát a gyűlést összehívó rendelkezést (a „zsinat" elnevezés elutasításra talált, ld. MORRILL i. m., 71.) a parlament – tehát nem az egyház, hanem a politikai autoritás – 1643. június 12-én bocsátotta ki, az utolsó bizottsági ülésekre pedig 1652. március 25-én került sor. E munka során, 1643 és 1647 között született meg az ún. *Westminsteri Hitvallás*, amely hangsúlyaiban kálvinista, teológiájában pedig a protestáns hitvallások között

5.3. A puritán gondolkodás szövetség-modellje

A puritán metafizikai és ontológiai világnézet belső logikája voltaképpen két mozgatórugóval bírt: az egyik a millenarizmus, a másik pedig a szövetségteológia volt.

Az első saroktétel kapcsán most csupán annak rögzítésére szorítkozom, hogy a puritánok hite azt hirdette: ők már a végidők gyermekei, életüket, (újvilágbeli) küldetésüket ezért a Jó és a Gonosz közötti szakadatlan küzdelem, illetve az Antikrisztus (katolikus) egyházával való szüntelen harc folyamatában helyezték el. Sorsukban, üldöztetéseikben, illetve az anglikán egyház lelki hanyatlásában ugyanazon mód az idők jeleit, Isten Országának elközeledtét, a próféciák beteljesülését látták, ezért igyekeztek saját történeti korukat – beleértve önidentifikációjukat, valóságinterpretációjukat, egyéni és közösségi lelkiségüket, valamint magának a reformáció ügyének egészét – történelmi-apokaliptikus kontextusba helyezni[862], s mindezt egy kollektív, eszkhatológiai vízió képei által keretezni.[863]

A másik és főbb centrális tézis, a szövetségteológia kérdésköre természetesen szorosan kapcsolódik e millenarista felfogáshoz, hiszen a puritánok úgy tekintettek önmagukra, mint Isten földi, a katolikus-antikrisztusi tanításoktól megtisztult, ahogyan magukat nevezték, „puritán szentek"[864] alkotta egyházára; mélyen hittek egyéni és közösségi kiválasztottságukban, a sokszínű, ítéletet is magában hordozó, számos esetben leleményes módon megmagyarázott isteni gondviselésben.[865] Egész hitfelfogásuk alapját az a rendíthetetlen meggyőződés képezte, hogy úgy definiálták magukat, mint akik kivételes közösségben vannak Istennel, s e kapcsolat különleges fundamentuma a szövetség biblikus eszméjén alapult, amely a puritán ortodoxia-ortopraxis[866] alfáját és omegáját jelentette.

---

talán leghatározottabban szövetségi orientációjú. Ld. Westminsteri Hitvallás (1999). Koinónia Kiadó, Kolozsvár, 5-18.; Horváth Levente bevezetője. Továbbá: MORRILL i. m., 71. Vö.:„A Westminsteri Hitvallás testesíti meg a puritán szövetségi teológia klasszikus formáját." PACKER i. m., 202.

[861] Az észak-amerikai kontinenst célzó angol kolonizáció az első, kezdeti, a XV. század legvégére tehető információs célzatú felderítéseket követően 1607-ben indult el, amely kísérlet egyúttal eredménnyel is zárult, hiszen százöt telepes érkezett meg Új-Angliába, megalapítván Jamestownt, az első állandóan lakott angol települést a mai Amerikai Egyesült Államok területén. A sikeres próbálkozást az 1610-es években újabb, kisebb csoportok kísérletei követték, majd 1620 novemberében a második nagyobb zarándok csoportot alkotván további százhárom utas érkezett a Mayflower nevű hajón Észak-Amerikába. SZABÓ i. m., 156-157.

[862] Ld. SZABÓ i. m., 132.; BREMER i. m., 15; MILTON (1995) i. m., 104.; IZSÁK i. m., 41.; JUE i. m., 259-261.; vö.: EDWARDS, Jonathan (2001): Ébredés az egyházban. Koinónia, Kolozsvár, 31., 101.; illetve: BAXTER, Richard (2001): A megújult lelkipásztor. Koinónia, Kolozsvár, 73., 126.

[863] WILSON i. m., 195.

[864] BREMER i. m., 14.

[865] WILSON i. m., 180.

[866] A puritán teológusok óriási hangsúlyt fektettek arra, hogy a túlságosan teoretikusnak tartott teológiai ortodoxiát „gyakorlattá egyszerűsítsék", vagyis lényegesnek tartották azt, hogy a már birtokolt fogalmi tudás a hívőket hozzásegíthesse „az általuk jelölt valóság megismeréséhez". PACKER i. m., 29., 33.

„A Szentírásból magából (…) tanult hermeneutikájuk szerint az írott Ige Isten és az ember természetét, illetve kölcsönös kapcsolatukat mutatja be, azt, ahogyan a szövetség-szeretet Krisztusban valósággá válik, és amint

A rendelkezésre álló források és a kutatások világosan feltárják, hogy a szövetség-gondolat puritán hitvilágban betöltött szerepét nem lehet eléggé túlbecsülni: ez volt az alapja az egyén szent életre való törekvésének, a közösségi kegyességnek, a szélesebb társadalomról és nemzetről vallott gondolatoknak, az egyházról alkotott felfogásnak, valamint az állam, a jó és igazságos kormányzás mibenlétéről való gondolkozásnak – a szövetség maga volt az élet-valóság, az a szövet, amely az emberi létezés minden pillanatát áthatotta.

Perry Miller kutatásai szerint a puritánok a XVII. század első felében építették be teológiájukba a – kegyelmi – szövetség tanát, amely azután nemcsak Angliában vált a puritán életgyakorlat tengelyévé, de az angol gyarmatok (különösen Új-Anglia) szellemtörténetének is az egyik legfontosabb építőkövévé vált.[867] Mindebben megkerülhetetlen szerepet játszott az, hogy a puritanizmus elsősorban és legfőképpen a Biblia mozgalma volt.

„A puritán ember szemében a Biblia jelentette a világ legbecsesebb birtokolható kincsét. Legmélyebb meggyőződése szerint az Isten iránti tisztelet a Szentírás tiszteletét jelentette, és következésképpen Istent nem is lehetett volna jobban megsérteni mással, mint írott Igéjének hanyagolásával; és megfordítva, igazabbul megtisztelni Istent nem is lehetne mással, hanem csak a Szentírás megbecsülésével, szüntelen olvasásával, utána pedig a tanításának megfelelő életvitellel és annak hirdetésével. Mélyen átélve tisztelni a Szentírást mint az élő Isten élő Igéjét, odaadó gonddal ismerni meg és cselekedni előírásait – ez fémjelezte a puritanizmust.”[868]

Mindez azért kiemelendő, mert amikor a puritánok a Szentírás tanítása felől tudakozódtak, s igyekeztek azt a tapasztalat, valamint a gyakorlat szemszögéből is értelmezni, illetve leképezni[869], pontosan követve ezáltal életvezetésükben Isten kijelentett akaratát[870], akkor a biblikus szövetségtanban találták meg azt az isteni ajándékot, ami Isten és ember, a végtelen és a véges, a tökéletes és a tökéletességre törekvő, a szuverén és a bűnös kapcsolatát

---

valósággá vált, hogyan kell annak megfelelően élni. A puritán igemagyarázat abban állt, hogy a textusból kifejtse a tanítást – azaz az Isten és az ember kapcsolatára vonatkozó elveket –, majd pedig ezeket alkalmazza.” PACKER i. m., 83.

[867] MILLER i. m., 366.

[868] PACKER i. m., 127.

[869] i. m., 134.

[870] i. m., 146. Packer megjegyzi, hogy az első puritánokat a rájuk jellemző szigorú Biblia-értelmezés, valamint az ebből eredő magatartásbeli alaposság miatt gúnyosan – ámde helytállóan – precizionistáknak (precisians) nevezték. Ld. i. m., 146., 343., 358. Illetve: MINKEMA, Kenneth P.: Jonathan Edwards élete és pályája: az egyén és a társadalom. In: FABINY Tibor – TÓTH Sára (2008): Amerika teológusa. Bevezetés Jonathan Edwards (1703–1758) gondolkodásába. Magyarországi Református Egyház Dunamelléki Egyházkerület, Károli Gáspár Református Egyetem Angol Nyelvű Irodalmak és Kultúrák Tanszéke, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 19.

hézagmentesen keretezte, s egyúttal mind teológiai, mind praktikus okokból tökéletesen megfelelt a puritán „kívánalmaknak".[871]

A puritánok szemléletében ez volt az egyetlen, az üdvösségre vezető helyes út, amelyen kívül nem létezett élet, s amely hitük szerint *a történelemben fokozatosan kibontakozván jelentett köteléket* Ábrahám személyétől kezdődően egészen Új-Anglia első telepeseiig.[872]

A szövetségkötés egyet jelentett a megtéréssel és az Úr színe előtt való járással (1Móz 17,1), ami az embertől, ha ő Isten szövetségére *önként* igent mond, akkor tőle hitet, hűséget, engedelmességet, tiszta életet kíván.[873]

A szövetség volt az „isteni gondviselés eszköze", „minden kor reménységének megvalósulása"[874], hiszen a *puritán nézetrendszerben a keresztyén lét középpontját a Krisztus által Istennel szövetségben megélt közösség jelentette*, ez volt a szövetség értelme, célja, „az igazi vallás lényege", „a keresztyénség definíciója", amelynek az eléréséhez vezető úton maga a teremtés és a megváltás is eszközül szolgált.[875]

5.4. Szövetség és közösség: a biblikus társadalomépítés kísérlete az Újvilágban

A szövetség kezdeményezője és cselekvő alanya minden esetben az Isten, akivel mind egyének, mind közösségek – akár egész nemzetek – szövetségre léphetnek.[876]

Ez a tétel különös figyelmet érdemel, mivel a puritánok hite szerint Jézus Krisztus második eljövetelekor kizárólag azok fognak Isten népéhez számláltatni, akik szövetségi kapcsolatban vannak az Úrral.[877] E felfogás fűtötte legerőteljesebben az egyéni és közösségi kegyességi életet, amely a puritanizmus éltető erejét jelentette.[878]

---

[871] MILLER i. m., 378. A szövetségtan nemcsak azért volt nagyszerűen integrálható a puritán gondolkodás sokrétű modelljébe, mert az arminiánusok, az antinomisták, valamint a különböző eretnek szekták ellen egyszerre jelentett erős kardot és pajzsot a puritánok eszmei fegyverzetében, hanem főképp azért, mert mint értelmezhető, biblikus alapokon nyugvó tanrendszer, hibátlanul harmonizált azzal a puritánok által megőrzött középkori világszemlélettel, amely vallotta Isten egyetlen, örök bölcsességét, minden tudás „*egy*"-ségét, továbbá azt a felfogást, hogy minden tudományág harmonizál minden más tudományággal, egyetlen megismerés sem lehet független a másiktól, minden tudományos törvény alapját a Szentírás képezi, s végül minden tudományág egyetlen „*egy*"-ségbe, a hitbe olvad bele. i. m., 105-107., 397.

[872] i. m., 378.

[873] i. m., 385.; IZSÁK i. m., 45.; SZABÓ i. m., 149., 200.; PACKER i. m., 272-273.

[874] WILSON i. m., 170-171.

[875] PACKER i. m., 266-268.

[876] IZSÁK i. m., 44-45.

[877] SZABÓ i. m., 144.

[878] „Isten, Krisztus és a kegyelmi szövetség nagyságának és dicsőségének tudata teljességgel megremegtette a puritánok szívét, olyan lángoló, kicsorduló áhítatos lelkülettel töltötte meg őket" – PACKER i. m., 441.
A személyes kegyesség mély megélése, valamint az ebből fakadó valódi lelkigondozói lelkület szívet melengetően mutatkozik meg Samuel Rutherford (1600–1661) skót tudós, prédikátor, teológus ránk maradt leveleiben, melyek közül kettő külön kiemelésre érdemes. A John Fleminghez, Leith város tanácsosához írt levélben Rutherford a Szentírás szüntelen olvasására és tanulmányozására buzdít, hangsúlyozza az ima

Tekintettel arra, hogy „a puritán vallás az Ige vallása volt”[879], és „a puritán szerzők a *lélek orvosai* voltak”, akik a teológiát mint „az örökkévaló boldog élet tudományát” határozták meg[880], ezért a puritanizmus eszméjének és mozgalmának egészére rátekintve érthető meg igazán, milyen felbecsülhetetlen szerepük volt saját közösségeikben a puritán prédikátoroknak. Mivel ez a tisztség – különösen a kezdeti időkben – mérhetetlenül felértékelődött, s kulcsfontosságúnak bizonyult az Újvilágban alapított angol gyarmatokon, e ponton indokolt áttérni az ottani körülmények részletesebb elemzésére.

A kolóniák gyülekezeteiben a prédikátorok egyértelműen központi egyéniségeknek számítottak, akik személyükben és prédikációik által erősítették a közös eszmecsere és értékrend esszencialitását.[881] Mivel helyben éltek, összekötő kapocsként szolgáltak a helyi közösség és a külvilág között; ők voltak azok, akik egyfajta médiumként a legtöbb embert elérték, s jellemző módon képesek voltak befolyásolni az emberek politikai állásfoglalásait, nézeteit.[882] Jól illusztrálja mindezt Richard Baxter (1615–1691) angol puritán lelkész és író példája, akiről Packer a következőképp fogalmaz: „Baxter (…) úgy vélte, az Isten Országáról és uralkodásáról szóló bibliai tanítást össze kell hangolni a kortárs politikai eszmékkel, azaz, mint mondta, a teológiának »a politikai metódust« kell követnie. Istent úgy kell felfogni, mint kormányzót, az evangéliumot pedig mint törvénykönyvét.”[883]

Ennek tükrében nagyon szemléletes az, ahogyan Baxter egyik saját munkájában a „mennyei megbízatású”[884], „Krisztus seregét a sátán és annak követői ellen vezető”[885] lelkipásztori hivatásról ír: „A lelkipásztori szolgálatot fáradhatatlan buzgósággal kell végezni, mert mind magunkra, mind másokra nézve kimondhatatlanul nagy következményekkel jár. A világot akarjuk védelmezni és megmenteni Isten átkától, a teremtett világ tökéletesebbé tételére törekszünk, s arra, hogy elérjük Krisztus halálának célját, hogy magunkkal együtt másokat is megmentsünk a kárhozattól, hogy a gonoszt legyőzzük, országát leromboljuk, Krisztus

---

rendkívüli erejét, nyomatékosítja a bűnbánat gyakorlását, rámutat a szavak és a gondolatok tisztaságának a megőrzésére, ösztönöz az embertársakkal való őszinte, tiszteletteli viselkedésre, a feléjük történő odafordulásra, meghallgatásukra, miközben bemutatja saját életének lelki vívódásait, tusakodásait. RUTHERFORD, Samuel (2002): Levelek. Koinónia, Kolozsvár, 117-121. (A kötet 23. számú levele 1637. március 15-én kelt Aberdeenben.) A másik levélben, mely Grizzel Fullerton részére íródott, Rutherford arról ír – demonstrálván a puritán teológia krisztocentrikusságát –, hogy a hívő ember számára Krisztust szeretni „az egy[etlen] szükséges dolog”, ugyanakkor, aki „a szövetség kötelékében született” és a „hűségesek magvából való”, annak bátran meg kell élnie, be kell fogadnia Krisztus szeretetét, s mint örökösnek, élnie kell a jogaival. „Ez az agyagbálvány, a világ, a fattyaké”, épp ezért szükséges az emberek szívét és lelkét a gyermekek öröksége felé fordítani.
(A kötet 37. számú levele 1637. március 14-én kelt Aberdeenben.) RUTHERFORD i. m., 171-172.

[879] COFFEY – LIM i. m., 2.
[880] PACKER i. m., 81. (Kiemelés: az eredetiben.)
[881] BOORSTIN i. m., 23.
[882] SZABÓ i. m., 174-175.
[883] PACKER i. m., 206.
[884] BAXTER i. m., 154.
[885] i. m., 73.

uralmát pedig megerősítsük, s az örök életre – másokat is segítve – eljussunk”[886]; majd hozzáteszi: „Milyen öröm lesz az ország egész népét esdve Krisztushoz hívni, a mennyországba vezető egyenes útra igazítani!”[887]

E szenvedélyes tűzzel áthatott sorokat olvasva egyáltalán nem tűnnek túlzónak Daniel Boorstin szavai, aki szerint a puritán prédikáció maga volt az „amerikai intézmény”[888], ami a közösségépítésben „a teológia rituális alkalmazását jelentette”; egyúttal „a közösségnek mint egésznek a hitbeli megnyilvánulása és önkritikája volt, egyfajta vég nélkül ismételgetett függetlenségi nyilatkozat, a célok folyamatos újrafelfedezése”.[889]

S valóban, ha jobban szemügyre vesszük azt, hogy a Szentírásban – amely a mozgalom köreiben nem csupán a normatív tanítás, hanem egyszersmind a normatív tapasztalás könyvének is számított[890] – melyek voltak a gyarmatokon élő puritán lelkészek által legintenzívebben vizsgált azon kérdéskörök, amelyekre a legnagyobb figyelmet fordították, akkor kiderül, hogy az Ószövetség könyveiben mindenekelőtt a választott nép és a szövetségteológia[891] területe, míg az újszövetségi írások tekintetében a keresztyén szabadság, a földi hatalomhoz való viszonyulás, illetve az ellenálláshoz való jog állt érdeklődésük fókuszpontjában.[892]

Mindezzel szoros összhangban van azoknak a kutatásoknak az eredménye, melyek a szélesebb gyarmati közösségek számára elsőrendű fontossággal bíró ügyek feltérképezésére irányultak, ugyanis ebben az esetben – a társadalomszervezés, a közösségi hatékonyság[893], a szabadság, a világi kormányzat és a vallási tolerancia (optimális szintjének) átfogó tematikáin belül[894] – azt találjuk, hogy a puritánok figyelme legfőképp három kérdés köré összpontosult:

---

[886] i. m., 126.
[887] i. m., 244.
[888] BOORSTIN i. m., 23. Izsák Norbert mindezt megerősíti, amikor úgy fogalmaz, „Új–Anglia története tulajdonképpen az igehirdetések története, mivelhogy rendszeres, mindenki számára elérhető újságok híján akkoriban ez volt a tömegkommunikáció legfontosabb formája. Egy-egy igehirdetés mintegy két órán át tartott, és egy átlagos új-angliai polgár élete során valószínűleg 6-7 ezer igehirdetést is hallott. Ezekből értesült mindarról, ami a világban történt, és aminek az igehirdető szerint történnie kellene a világban. (…) A meggyőzés újfajta módszerei alakultak ki, vallási hálózatok jöttek létre, az utazó prédikátorok pedig alaposan kihasználták ezeket. Az ihletett prédikációk, az érzelmi felindulás kiváltásának képessége plusz legitimációt jelentett, és olyan, már-már isteni tekintéllyel övezte fel a szónoklatokat, amire az írások – leszámítva a Bibliát – nem voltak képesek.” IZSÁK i. m., 61-62.
[889] BOORSTIN i. m., 26.
[890] PACKER i. m., 87.
[891] A szövetségteológia tételeit a kolóniákon a presbiteriánusok és a kongregacionalisták is vallották, valamint a baptisták közül is nagyon sokan magukévá tették. SZABÓ i. m., 200.
[892] i. m., 176.
[893] BOORSTIN i. m., 49.
[894] i. m., 18.

- Kik legyenek a vezetőik, s hogyan történjék meg a kiválasztásuk?
- Hol és miképp jelölendőek ki a mindenkori politikai hatalom határai?
- Hogyan lehetne olyan szövetség-alapú szervezeteket életre hívni, amelyeknek a strukturáltsága már önmagában garantálná a hatalmi egyensúlyt, vagyis – modern kori politológiai nyelvhasználattal élve – a fékek és ellensúlyok megfelelő arányát?[895]

Ezen általános, a legtöbb vitát kiváltó kérdésekre rátekintve is kitűnik, mennyire kiemelt jelentőséget tulajdonítottak a puritánok a jól, szabályozott keretek között, a lehető legtöbb ember számára előnyösen működő közösségeknek, miközben ösztönösen ismerték fel azt, hogy az egyéni életminőség a közösséghez tartozás érzésének és az emberi kapcsolatok minőségének függvénye.

A kiindulópont a közösség alapvető, belső lényegiségének kapcsán is a Bibliában gyökerezett: mivel a puritánok az Istennel való közösséget isteni ajándéknak tartották[896], e látásmód természetesen az emberi közösségek természetét, karakterisztikáját, általános értelmezését, megszervezésük célját is döntően meghatározta.

A puritán közösségi (ön)identifikáció szimbolikája és gyakorlati értéke 1620. november 11-e ikonikussá vált történelmi pillanatában látványosan megnyilvánult, amikor az első *zarándok atyák* az új-angliai Cape Cod-nál sikeresen partot értek[897], és még aznap az ún. *Mayflower-egyezményben* – melyet a szakirodalom az egyesült államokbeli önkormányzatiság[898] és az írott alkotmányosság egyik legfontosabb előképének tekint[899] –, minden jelenlévő fél egyetértésével, „kölcsönösen, Isten és egymás jelenlétében, szövetséget kötve" kötelezték magukat arra, hogy egy közös „polgári politikai testületben" egyesülnek, amelynek döntéseit mindannyian betartják, s azoknak együttesen engedelmeskednek.[900]

---

[895] i. m., 49-51.
[896] PACKER i. m., 269.
[897] Ld. e dolgozat 861. számú hivatkozását.
[898] FAZAKAS (2020) i. m., 15.
[899] ARENDT, Hannah (1990): On Revolution. Penguin Books, London, 167-169. Arendt hangsúlyozza, hogy az egyezmény megkötése a később érkező telepesek számára gyorsan olyan mintaképül (*precedent*) szolgált, amely a szövetség- és alkotmányalkotás (*covenant and constitution-making*) láncolatát indította el; ráadásul ez esetben nem egy uralkodóra történő jogátruházás valósult meg, hanem a szerződő felek Isten és egymás jelenlétében tett kölcsönös ígéretén (*mutual promise*) alapuló politikai testület (*civil Body Politick*) létrehozása. (A kötet jegyzetei között a szerző megjegyzi, hogy a *Mayflower-egyezmény* egyedülállóságát az Egyesült Államok történelmének későbbi szakaszaiban újra és újra kiemelték, mint a társadalom eredeti szerződését [*an original compact of a society*], illetve a társadalom politikai létezésének első pillanatát [*a society in the first moment of its political existence*]; i. m., 308., 53. számú hivatkozás); SZABÓ i. m., 157.
[900] A Mayflower Compact szövegének digitális elérhetősége a plymouthi (MA) Plimoth Patuxet Museums honlapján: https://plimoth.org/for-students/homework-help/mayflower-and-mayflower-compact. Utolsó letöltés: 2025. november 16.

A Mayflower puritánjai teljesen új élethelyzetükben az elhívásukban való hitüket erősítendő, mély, intenzív, metaforikus gondolatiságon alapuló analógiákat teremtettek saját világuk és az Ószövetség bibliai képei között, amikor kicsiny közösségeiket Izrael tizenkét törzséhez hasonlítván úgy vélték, új Izráelként ők is a fáraó (I. Jakab angol király) egyiptomi fogságából (a XVII. század első felének Angliája) kivonulva, a Vörös-tengeren (Atlanti-óceán) átkelve, a pusztai vándorlást is vállalván igyekeznek az Ígéret Földjén (Új-Anglia) megalapítani az új Jeruzsálemet (Isten tökéletes, keresztyén állama).[901]

E misszió biblikus víziója évtizedeken múltán is ugyanolyan szilárdnak bizonyult az Angliából az Újvilágba egyre nagyobb létszámban érkező puritánok számára[902]: amilyen erősen lebegett az amerikai partokat 1630 nyarán, a későbbi massachusettsi kormányzó[903], John Winthrop (1588–1649) jogász vezetésével Salemnél elérő Arbella utasai előtt[904] az „egy emberként", „testvéri szeretetben", az Istennel kötött szövetségből következően felépítendő „hegyen épült város"[905] képe, ugyanolyan hévvel hivatkoztak még a XVII. század második felében is Amerika földjén a lelkészek a biblikus párhuzamokat szem előtt tartó „szájhagyományra", s emlékeztették híveiket az ebből fakadó szövetségi kötelességeikre.[906]

---

[901] IZSÁK i. m., 46.; SZABÓ i. m., 160-163., 178-179.; BERLINERBLAU, Jacques (2008): Thumpin' It: The Use and Abuse of the Bible in Today's Presidential Politics. Westminster John Knox Press, Louisville, 6.; GAER – SIEGEL i. m., 26.; MINKEMA i. m., 12.

[902] SZABÓ i. m., 161.

[903] IZSÁK i. m., 35.

[904] BOORSTIN i. m., 15.; IZSÁK i. m., 35.; MCCOY – BAKER szerk. i. m., 85. Winthrop idővel történelmi jelentőségűvé vált beszéde *A Model of Christian Charity* címmel később nyomtatásban is megjelent.
[A teljes beszédet ld. John Winthrop: A Model of Christian Charity. In: MILLER, Perry (1956): The American Puritans. Their Prose and Poetry. Anchor Books, New York, 79-84.]
Az Arbella fedélzetén a közösség vezetője így fogalmazott:
„Így áll az ügy Isten és köztünk: szövetségre léptünk vele erre a feladatra (…) most pedig, ha az Úr meghallgat minket, és békességben elvisz minket arra a helyre, ahová vágyunk, akkor megerősítette ezt a szövetséget és megpecsételte megbízásunkat, [és] elvárja a benne foglalt rendelkezések szigorú teljesítését. Ha azonban elhanyagoljuk e rendelkezések betartását (…) az Úr bizonyosan haragra lobban ellenünk, bosszút áll az ilyen hamisan viselkedő népen, és megismerteti velünk az ilyen szövetség megszegésének árát. Most az egyetlen módja annak, hogy elkerüljük ezt a [lelki] hajótörést és gondoskodjunk utódainkról, az, ha követjük Mikeás tanácsát (…) így megőrizzük a lélek egységét a békesség kötelékében, az Úr lesz a mi Istenünk, és örömmel lakik majd közöttünk (…) mert meg kell gondolnunk, hogy olyanok leszünk, mint egy város a hegyen, minden nép szeme ránk szegeződik"; MILLER (1956) i. m., 82-83.
Az Arbella kapcsán érdekességként megjegyzendő, hogy e hajó fedélzetén utazott Anne Bradstreet (1612–1672) is, az első amerikai szerző, akinek a (verses)kötete nyomtatásban megjelent (*The Tenth Muse Lately Sprung Up in America*, 1650, London).
Egyébként az első, az amerikai kontinensen nyomtatott könyv a héber Zsoltárok könyvének angol nyelvű metrikus fordítása volt (*Bay Psalm Book*, teljes címén: *The Whole Booke of Psalmes Faithfully Translated into English Metre*, 1640, Cambridge), mely Thomas Weld, John Eliot és Richard Mather nevéhez fűződik, s hűen szimbolizálja a telepesek hitbeli elkötelezettségét, valamint az amerikai identitás kialakulásának kezdeteit. Mint azt Hegyi Pál megjegyzi, mindkét könyvet áthatja „a puritán spirituális és nyelvi motiváció". HEGYI Pál (2021): Az amerikai fenségesről – a puritanizmustól a metamodernig –. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 48-49.

[905] MILLER (1956) i. m., 83.

[906] HALL, David D.: New England, 1660–1730. In: COFFEY – LIM szerk. i. m., 154.

A megszerveződő gyarmati települések (főképp az erősen kongregacionalista új-angliai területen)[907] eleve erősen biblikus alapokon nyugvó, a Szentírás igazságait a társadalmi berendezkedés és a kölcsönösen jó együttélés tekintetében is érvényesíteni törekvő[908] szövetségi közösségekként működtek[909], még olyan, a vallási tolerancia tekintetében nyitottabb gyarmatokon is, mint Virginia, ahol a – túlnyomórészt anglikán – egyházközségek gyakorlatilag ugyanúgy lefedték a teljes, helyben lakó közösséget, mint Új-Angliában.[910]

E ponton érdemes idézni Charles S. McCoy és J. Wayne Baker közös munkáját, amelyben a szerzők az Egyesült Államok 1787-ben aláírt szövetségi alkotmányával kapcsolatban kifejtik, hogy a közel négy hónapon át tartó philadelphiai tanácskozássorozat mögött akkor már mintegy kétszáz évnyi amerikai politikai gondolkodástörténet- és gyakorlat állt, amely „egy olyan föderális tradícióra támaszkodott, amely konkrétan Bullingerre és Zürichre, általánosságban pedig a középkor és a bibliai idők örökségére nyúlik vissza”.[911]

Ez a megállapítás azért lényeges, mert arra utal, hogy természetesen már a középkorban is léteztek olyan korporatív hagyományok, társulások, illetve joggyakorlati formák (városi charták, esküszövetségek, céhek, egyházi és vallási társulások, egyetemek, politikai szövetségek, városszövetségek [ld. a Hanza-szövetség, a svájci *Eidgenossenschaft*, a lombard városok szövetsége vagy a spanyol *hermandadok*])[912], amelyek időben megelőzték az alulról felfelé épülő, szerződéses alapú, horizontalitáson nyugvó református-puritán szövetségi-önkormányzati modellt. Azonban ezek a középkori korporációk a *Corpus Christianum* hierarchikus rendjének organikus részei voltak[913], amely struktúrában minden ilyen szövetséges közösség ezen eszmei test egy szervét alkotta, melynek létrejötte vagy a *szokásjogon*, vagy lokális *hagyományokon*, vagy *feudális hűségviszonyokon*, vagy a katolikus

[907] SZABÓ i. m., 169. Az új-angliai kongregacionalizmus egyik egyház(politika)i kulcsdokumentuma az 1648-as cambridge-i zsinaton (Massachusetts) elfogadott *Cambridge Platform*, amely egyfajta irányelvgyűjteményként minden egyes gyülekezet autonóm voltát megerősítve fektette le a kongregacionalista egyházkormányzati elveket. SHOEMAKER, Stephen: Kongregationalismus (szócikk); in: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard szerk. (2001): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Mohr-Siebeck, Tübingen, Band 4., 1582.

[908] PACKER i. m., 311.

[909] IZSÁK i. m., 44.

[910] i. m., 169., 187., 192. Virginia kapcsán célszerű annak rögzítése, hogy az ott működő egyházközségi tanácsok tizenkét tagját általában élethosszig tartó megbízatással a helyben élők (általában 7-800 személy) választották meg. E tanács azután maga választott lelkészt, tárta fel az erkölcsi vétségeket, valamint vetette ki az egyházközségi adót, melynek mértéke az összes többi adó háromszorosát-négyszeresét is jelenthette, azaz jelentős tétel volt. Magukat az egyházközségeket egyébként világi ügyek terén a világi törvényhozás kormányozta, de belső, egyházi ügyeik fölött semmilyen központi világi szerv nem bírt joghatósággal. i. m., 173-174., 177-180., 183.

[911] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 81.

[912] KATUS i. m., 245-248.

[913] ELAZAR (2017) i. m., 40-41.

egyház által *szabályozott kereteken*, vagy pedig *a hatalom jogokat és kiváltságokat meghatározó és megerősítő jóváhagyásán* alapult.[914]

Ezzel szemben a *sola scriptura* teológiai talaján álló reformáció – s különösen a puritanizmus – *legitimációs forrása* a bibliai sínai hagyomány voluntarista szövetségi modelljének (re)aktiválásában rejlik. A valós nóvumot tehát az jelenti, hogy a középkori hierarchia válságakor a reformátori politikai gondolkodás teológiai paradigmát váltva nem a kontinuitásra építkezett, hanem éppen a diszkontinuitást hangsúlyozva nyúlt vissza a bibliai (ószövetségi) jogalapú, kölcsönös feltételeken nyugvó, szerződéses forráshoz és azt a társadalomszervezés síkjára emelte, megteremtve ezzel előbb a föderális berendezkedés elvi alapjait, majd ezáltal a modern (amerikai) alkotmányosság teológiai és közvetlen jogi előfeltételeit. A reformáció korát megelőző középkori európai politikai kultúra tehát kétségkívül ismerte a föderatív gondolat közösség- és politikaszervező erejét, azonban azt szervesen a misztikus-hierarchikus rendhez illesztette. Ezzel ellentétben például a *Mayflower-egyezmény* közvetlen teológiai transzformációként Isten előtt felelős, egymással „polgári politikai testületben" egyesülő, szerződő alanyok szövetségeként definiálta önmagát, így legitimációs bázisa nem egy ontológiailag adott hierarchiában rögzített rendben keresendő, hanem egy önálló döntésen nyugvó, szabad és közös elhatározásból eredő kötelezettségvállalásban, amely szakrális közvetítés helyett az ószövetségi gyökerekhez visszakanyarodva a kollektív felelősséget hangsúlyozta.

A puritán meggyőződés azt hirdette, hogy a társadalmat Isten egységes egésznek teremtette[915], melyben egyén és közösség ekképpen egymás organikus kiegészítő elemei; éppen ebből adódott az, hogy a természetes módon jelen lévő belső feszültségek ellenére a puritán közösségek valódi ereje mindig az egységben, az egységtudatban rejlett, abban a felfogásban, amely szerint a kis közösségek alkotta társadalom egy test, melynek részei tökéletesen illeszkednek egymáshoz a keresztyén szeretet kohezív ereje által.[916]

Mivel víziójuk középpontjában egy elhívott egyének alkotta istenfélő társadalom[917], az „új Izrael" megteremtése állt, ezért a puritánok az Újvilágban a keresztyén ősgyülekezetek ideális

[914] KATUS i. m., 247.
[915] IZSÁK i. m., 40.
[916] BREMER i. m., 74.
[917] Ennek tükrében emelheti ki művében rendszeresen James Packer azt, hogy a tágan vett puritán cél mindig *az egész nemzet lelki megújítására* irányult, s ez a vágyott megújulás volt a *puritán mozgalom* valódi, belső *lényege*. PACKER i. m., 39., 40., 55., 63.

mintáit másolandó, saját elveik és szabályaik szerint működő[918] „szent szövetségek révén" kívánták összekötni az egyéneket, a kolóniákat, illetve a társadalmat.[919]

Az észak-amerikai kontinens ebből a szempontból *tabula rasa*-ként a beteljesülést, az Isten akaratán nyugvó puritán ideák valóra váltását, valamint egy „megtervezett társadalom"[920], a „Bibliai Nemzetközösség" (*Bible Commonwealth*) felépítését ígérte.[921]

Ez a gondolati motívum igen szemléletesen mutatkozik meg mások mellett a XVIII. századi Nagy Ébredés (*The Great Awakening*) egyik fő elindítójának számító Jonathan Edwards (1703–1758)[922] írásaiban is, aki az Ézs 60,9[923] kapcsán úgy vélte, „itt nem lehet semmi másról szó, mint arról, hogy a távoli szigetek alatt Amerikát kell érteni"[924], mely „új világot valószínűleg azért fedezték fel csak most, hogy itt vehesse kezdetét Isten földi egyházának új és felettébb dicsőséges állapota".[925]

Mint Edwards írja, „érdemes azt is megjegyezni, hogy Amerikát a reformáció táján fedezték fel, vagy valamivel előtte. Márpedig az első dolog a reformáció volt, amit Isten a világ csodálatos helyreállítása érdekében véghezvitt"[926]; s hogyha Isten munkája (az ébredés) „tovább halad és győzedelmeskedik – szinte földi mennyországgá változtatja Új-Angliát"[927], a helyet, ahol „az új Jeruzsálem elkezdett leszállani a mennyből, és a menny dicsőségének elősugarai még talán soha ennyire nem ragyogták be a földet".[928]

Hiába „gyúrta át a valóság" azután a puritán utópiát[929], hiába roppant meg az később a „vadnyugat" realitásának talaján, s vált egyre nyilvánvalóbbá a világ valósága és a puritán ideál közötti feszültség, ahhoz nem férhet kétség, hogy a puritánok, akik a Szentírásból pontosan kiolvashatónak vélték az isteni akarathoz tökéletesen illeszkedő társadalom felépítésének modelljét, kiváló közösségteremtők voltak.

---

[918] BREMER i. m., 78.
[919] MINKEMA i. m., 12.
[920] BOORSTIN i. m., 55.
[921] MINKEMA i. m., 12.; BREMER i. m., 78.
[922] IZSÁK i. m., 56.
[923] „Csak szavamra várnak a szigetek, élükön a Tarsís-hajók, hogy elhozzák fiaidat messziről, ezüstjükkel és aranyukkal együtt Istened, az ÚR nevének dicsőségére, Izráel Szentje dicsőségére, hogy fölékesítsen téged." https://szentiras.hu/RUF/%C3%89zs60,9. Utolsó letöltés: 2024. november 24.
[924] EDWARDS i. m., 101.
[925] i. m., 103.
[926] i. m., 105.
[927] i. m., 152.
[928] i. m., 90. Edwards történelmi látásának aspektusában megjegyzendő, hogy a kiemelkedő retorikai képességekkel rendelkező kálvinista hittudós-prédikátor a hite szerint a megváltás drámájának színpadául szolgáló földi történelem középpontjába az olyan vallási ébredéseket helyezte, mint a reformáció vagy a puritán kivándorlás. STOUT, Harry S.: Jonathan Edwards, az ébredés igehirdetője. In: FABINY – TÓTH szerk. i. m., 34., 37.
[929] BOORSTIN i. m., 13.

5.5. A puritán szövetségteológia impulzusai az amerikai politikai gondolkodásra

Merészen hat ugyan, de nehéz vitatkozni azzal az állítással, hogy Amerika történelmében „az 1620-as plymouthi partraszállástól a forradalomig tartó időszak a »Biblia másfél évszázada« volt".[930] Hogy ennek talaján milyen mélységben játszott szerepet a puritán „forró protestantizmus"[931], azaz a vallás(i indíttatású politikai gondolkodás) a függetlenségi háború kitöréséhez vezető úton, egyáltalán, történetileg mennyire állja meg a helyét az Egyesült Államok keletkezése esetében keresztyén alapokról, keresztyén gyökerekről beszélni, abban a történészek között napjainkban erős véleménykülönbség mutatkozik.[932]

Tekintettel az Isten kegyelmén és az ember hitén alapuló szövetségi kapcsolatból fakadó egység-, kiválasztottság-, és küldetéstudatra, a világot az Isten akaratához igazítani kívánt motivációkra és célokra, a közös identitáson alapuló szolidaritás erejére, a megújult közösségi gondolkodásra[933], illetve a magát a közösség (társadalom) viszonyában meghatározó egyén képére[934], nézőpontom szerint erős érvek sorakoztathatóak fel amellett, hogy a tárgyalt történeti időszak a vallási és társadalmi aspektusokkal erős kölcsönhatásban politikai szempontból is jelentékeny hatást gyakorolt az Államok formálódásának idején, és effajta örökséget hagyott hátra a későbbi korok értékei, elvei tekintetében is.

E ponton izgalmas és figyelemre méltó lehet Tocqueville ide vonatkozó megállapítását feleleveníteni, aki a puritanizmus politikai vetületeinek jelentőségét felismerve már a XIX. század első felében a következőképp fogalmazott: „a puritanizmus nemcsak vallási doktrína volt; több ponton is összemosódott a legtisztább demokratikus és köztársasági elméletekkel"[935], sőt, „szinte ugyanannyira volt politikai elmélet, mint vallási doktrína. Alighogy kikötöttek a barátságtalan parton (…), a bevándorlók első gondja az volt tehát, hogy társadalommá szerveződjenek. Rögtön lefektettek egy érvényes szerződést."[936]

A francia filozófus úgy vélte, hogy már ezen egyik első kolónia is „magában hordozta, ha nem is a tökéletes demokrácia kifejlett formáját, de legalábbis annak csíráját"[937], ami idővel majd ahhoz vezet, hogy az angol gyarmatok „lépten-nyomon kinyilvánítják szuverenitásukat;

[930] BERLINERBLAU i. m., 5.
[931] Ld. Michael Winship találó címadását: WINSHIP, Michael P. (2018): Hot Protestants: A History of Puritanism in England and America. Yale University Press, New Haven/London; ill. PEDERSON i. m., 6. (a művön belül: 16. számú hivatkozás).
[932] A vita összefoglalását illetően ld. SZABÓ i. m., 17-34., ill. 35-92.
[933] BOORSTIN i. m., 255.
[934] PEDERSON i. m., 309.
[935] TOCQUEVILLE i. m., 59.
[936] i. m., 62.
[937] i. m., 55.

köztisztviselőket neveznek ki (…) törvényeket hoznak, mintha egyedül Istentől függenének".[938] Mindezek tükrében Tocqueville egyik azon végkövetkeztetése, mely szerint „Amerikában a valláson keresztül vezet az út a felvilágosodáshoz; az isteni törvények betartása juttatja el az embert a szabadsághoz"[939], a puritán gondolkodásmódnak a szövetségteológiából eredő, és a későbbi korok amerikai politikai kultúrájában is nyomot hagyó, egyik leglényegesebb tézisére világít rá.[940]

Úgy vélem tehát, hogy a puritán mozgalom által vallott, *a szövetségi hagyományba gyökerező* normák és értékek meghatározó módon ivódtak bele a gyarmati politikai gondolkodásba, illetve identitásba, ami által az ott élő lakosság számára, még ha sok esetben csupán folyamatosan zajló elvi viták szintjén, vagyis absztrakt módon is, de már jóval a függetlenségi háború (1775–1783) előtt világosan elkülöníthetőkké és megragadhatókká váltak olyan politikafilozófiai elvek és fogalmak, mint az ellenállás joga, a társadalmi szerződés intézménye, a politikai hatalom kiegyensúlyozottságának (hatalommegosztás) kérdése, a népképviselet, a vallási tolerancia, a közjó ügye, és más, hasonló jellegű kérdések.

Ezek az elvek és fogalmak idővel a politikai folyamatok integráns részeiként lényegessé váltak az alkotmányozás terén folytatott diskurzusban[941], s ezáltal az amerikai demokratikus kultúra megalapozásában, megerősítésében.[942]

Lényeges annak a kiemelése, hogy az amerikai gyarmatok lakossága a XVII. században, valamint a XVIII. század első felében éppen azokról a kérdéskörökről, problémákról, szempontokról folytatott folyamatos eszmecserét, amelyek végül a Brit Birodalommal való szembekerüléshez, a függetlenségi háborúhoz, és az Amerikai Egyesült Államok megalakulásához vezettek.[943] Az említett, a társadalomszervezés mikéntjét, a társadalmi

[938] i. m., 65.
[939] i. m., 71-72.
[940] Megjegyzendő, hogy Tocqueville a felvilágosodást elsősorban a politikai és társadalmi intézmények fejlődéseként, az autonóm önkormányzatiság, illetve a demokratikus társulások, valamint a szabadság eszméjének megerősödéseként értelmezte, és felfogásában mindez harmonikus összhangban állt a keresztyén vallás(osság) értékrendszerével. Mint azt kifejtette, az emberi társadalom és az egyén értékét pontosan az adja, hogy élni tud a szabadsággal, a vallásos eszmék pedig éppen ezt a szabadságot erősítik a társadalomban.
Tocqueville a decentralizált-föderális Amerikára ebből a szempontól a politikai szabadság pozitív manifesztációjának terepeként tekintett. i. m., 74., 410-411., 419., 421.; illetve: Alexis de Tocqueville Arthur Gobineau-hoz intézett leveleiből. Ádám Péter fordítása. In: *Holmi* 23 (2011/8), 1045.; KISS Csaba: Hegel, Tocqueville és a szabadság két fogalma. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 60 (2016/2), 138-139.
[941] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 28.
[942] BALDWIN, Alice M. (1928): The New England Clergy and the American Revolution. Duke University Press, Durham/North Carolina, XII. (Bevezetés.) Baldwin külön felhívja a figyelmet arra, mekkora súllyal bírt a papság abban a tekintetben, hogy „megtanította a népnek a politikai elméletet, s hogy az elméleteket vallási szempontból támasztotta alá." i. m., XI-XII. (Bevezetés.)
[943] i. m., 64.

együttélés formáját, az egyéni és közösségi érdekeket – az angol közjog talaján[944] – szem előtt tartó politikai intézmények felállítását, valamint az egyház/vallás és az állam viszonyát egyaránt érintő, a puritán szemléletből fakadó impulzusok[945] emellett egy olyan tradíció kiformálódásához is hozzájárultak, amelynek eredményeképp a vallás a mindenkori amerikai politikai élet ugyan változó dinamikával jelen lévő, mégis szerves, állandósult részévé vált.

A fentiek összegzése arra enged következtetni, hogy Michael Walzer állítása, mely szerint az ókori zsidó nép lényegében a szövetségkötés által vált képessé saját történelmet fenntartani, azaz így tudta megőrizni, illetve tovább hagyományozni saját múltját, értékeit, tradícióit, s identitását[946], a szövetség-eszme jelentőségét tekintve az említett dimenziókban a puritánok esetében is elgondolkodtató, egyúttal igen találó párhuzamot kínál.

A puritanizmus definíciós keretrendszere, történelmi háttere, kibontakozása, a puritánok által vallott vallási, politikai, társadalmi elvek, és mindezek máig tartó öröksége ugyanis nem értelmezhető a reformátori szövetségteológia által közvetített szövetségi hagyomány nélkül, noha kialakulásához és történeti útjához kétségkívül más körülmények (társadalmi-politikai-gazdasági viszonyok, korabeli eszmei áramlatok, egyéb tényezők) is hozzájárultak.

A puritanizmus mint *eszme és mozgalom* jóval túlmutatott a puszta felekezeti hovatartozáson vagy egy szűk értelemben vett vallási doktrínán, hiszen angliai megszületését, formálódását követően az Újvilágban mélyen befolyásolta a kialakuló amerikai társadalmat, annak politikai gondolkodását, és a rendkívül erős közösségi aspektusán keresztül magát az államfelfogást, az államot is instruálta. A puritán szerzők művei, a rendelkezésre álló források, valamint a témát kutató tudományos munkák kellőképp indokolják azt az értelmezést, mely szerint a puritanizmus az életre váltott Szentírás, az Isten akaratába való belesimulás, az Isten ügyének megvalósítása melletti tudatos, folyamatos elkötelezettség, egyszóval az Ige szerinti

[944] A gyarmati jogrendszer nagyon kevés eltérést mutatott a korabeli, az egyéni szabadság, a törvény előtti egyenlőség és a tulajdonhoz való jog elveit hangsúlyozó angol közjogi rendszerhez képest. BOORSTIN i. m., 42., 47.

[945] A hatások valóban szerteágazóak. Csupán a leghangsúlyosabbakat említve, a puritán örökség pozitív és negatív lenyomatai egyaránt máig felfedezhetőek az autonóm önkormányzás gyökereinek kialakulásában, a hatalom dekoncentrált kiépítésére vonatkozó igényben (IZSÁK i. m., 45-46.), a szabadság eszméjének hangsúlyozásában, s ezzel parallel módon az önkényes, diktatórikus hatalom elutasításában (SZABÓ i. m., 29.) éppúgy, mint az egyénnek a közügyekben való részvételében, az oktatás kiemelt jelentőségében (BREMER i. m., 33.), a kormányzat törvényi korlátozásában (BALDWIN i. m., XII.), valamint az ellenállás jogában is (ha a *kölcsönös szerződés*t a kormányzat jogtalanul felrúgja – BALDWIN i. m., 45.; IZSÁK i. m., 45.).
Szintén a puritán hatás tükröződik a manapság is a politikai napirend részét képező szimbólumokban (ima, zászló stb.; ld. MARSDEN i. m., 11.), illetve az amerikai vallási fundamentalizmus számos olyan, jelenlegi „alaptételében", mint például a kiválasztott nemzet paradigmája, vagy az Egyesült Államok szentsége (IZSÁK i. m., 13.).

[946] Ld. e dolgozat 213. számú hivatkozását.

reformatio vitae volt, amely ebben a felfogásában Isten uralmának legalább olyan tudatos hangsúlyt helyezett a szellemi, mint a gyakorlati megvalósítására.

Ennek az élet minden területét átható szemléletmódnak már Angliában is, de az Újvilágban – majd a megszülető Amerikai Egyesült Államokban különösen – átfogó, összetett politikai, gazdasági és társadalmi következményei voltak, amelyek közül feltétlenül kiemelendő a közösség szerepének/jelentőségének felértékelődése, a mindennapok, az empíria nyelvére lefordított biblikus látás, valamint az isteni és az emberi szféra között felállított analógiáknak a politika, továbbá az egyház és az állam kapcsolatrendszerében megnyilvánuló hatásai.

Kiinduló tézisem szerint mindennek kulcsfontosságú fundamentumát a szövetségi hagyomány jelentette, amelynek tág értelmezése megfelelő keretet biztosított és irányadó magyarázatul szolgált mind a transzcendens, mind az immanens dilemmák kapcsán.

A szövetség tana volt az a „nagyon kényelmes tanítás”[947], amelynek évezredes gyökerei utat találtak az amerikai politikai kultúrába, ami nem különösebben meglepő, hiszen a kora újkor Amerikájában a közélet *is* „tulajdonképpen az Istennel kötött társadalmi szövetség volt”[948].

A puritánok később utópisztikusnak bizonyuló kísérlete, amely az „új Izrael” megalapításának, vagyis az Istennek tetsző földi berendezkedés kialakításának óhajával és küldetésével indult útjára, komplex és sokrétű örökséget hagyott maga után, mindmáig alakítva, inspirálva az amerikai identitást és politikai gondolkodást.

Megállapítható továbbá, hogy a *puritanizmus politikai teológiájában a transzláció a teológia világának irányából mutatott a politika jelenséghalmazának irányába*, ami azt jelentette, hogy a kor teológiai/vallási elvei és értékei (ld. szövetség, kiválasztott közösség, biblikus törvények, erkölcsi normák) közvetlenül kerültek átültetésre, illetve alkalmazásra a politika terében; így alapvetően teológiai koncepciók a politikai gyakorlat részévé, a társadalmi berendezkedés fontos szegmensévé váltak.[949]

---

[947] „This is a very comfortable doctrine, if it be well considered." John Preston szavait Perry Miller idézi. MILLER (1961) i. m., 390.

[948] IZSÁK i. m., 80-81.

[949] Szükséges megjegyezni, hogy ez a politikai teológia korántsem volt egységes, mint ahogyan a teológiai tartalmaknak a politikai kontextushoz való adaptálódása is különböző módokon jelent meg az egyes gyarmatokon. Mindennek illusztrálására kiváló példát nyújt Massachusetts állam első törvénykönyve (*Massachusetts Body of Liberties*, 1641), amelyet Nathaniel Ward puritán lelkész és jogász fogalmazott meg, s amely nagymértékben a Biblia mózesi alapelveire támaszkodott.
Roger Williams, Rhode Island alapítója, aki Providence-ben (RI) az első baptista egyház megalakítója is volt, elutasította azt, hogy az általa alapított gyarmat hasonló módon, kizárólag keresztyén alapon szerveződjön meg, sőt, azzal vádolta a massachusettsi puritánokat, hogy a Szentírást politikai sorvezetőként használják – Williamst effajta nézetei miatt kiűzték Massachusettsből. IZSÁK i. m., 44-45.
A törvénykönyv szövegének digitális elérhetősége a *Center for the Study of the American Constitution* honlapján: https://csac.history.wisc.edu/wp-content/uploads/sites/281/2024/05/DC10-01-02-01_Mass.-Body-of-Liberties.pdf. Utolsó letöltés: 2024. december 17.

Abban a felfogásban, amely azt tartotta, hogy a politika csupán a teológia „szolgálóleánya", ugyanakkor nem fedezhető fel semmi rendkívüli, hiszen a kor puritán gondolkodása az ősi „*egy*"-ség elvét vallotta, vagyis azt hirdette, hogy minden tudománynak és tudásnak Isten az eredője, amely óriási ismerethalmaz azután egyetlen, harmonikus egységet alkotva az emberi hitben egyesül[950] – így maga a politika is alapvetően teológiai, mintsem önálló tudományként definiálható, mivel alapvető működési elvei a puritán nézetek szerint a Bibliából erednek.[951]

Mivel a politika a közösségi döntéshozatal színtere, s alapvetően határozza meg egy társadalom szerkezetét, érdemes e ponton röviden utalni a már említett John Winthrop *a társérzés kölcsönösségén alapuló jó közösségeket* taglaló álláspontjára, amely a teológiai alapokon nyugvó politikai gondolkodásnak egyik kiváló példája.

E szerint a társadalmi közösségek – vagyis a nemzetek, s az alacsonyabb szinten szerveződő közösségek is – politikai testeknek tekintendőek, amelyek Winthrop látásában parallelek az egyházzal, mint Krisztus misztikus testével. Azaz, állítja Winthrop, az eredetileg amorf, diffúz, rendezetlen körvonalú közösségeknek olyan módon kell önmagukban és egymás viszonylatában is arányossá, jól működővé, a magánérdekek helyett a közjót szem előtt tartó társulásokká válniuk, hogy egymással való kölcsönösségükben hasonlatosakká válhassanak a testek legtökéletesebbikéhez, Krisztus testéhez.[952]

Ez az analógia és a mögötte rejlő gondolati rendszer, amely a szilárd, életerős, összetartó közösségek érdekében érezhetően jelentős hangsúlyt helyez a társadalmi összetartozásra, a kölcsönös felelősségvállalásra, a szolidaritásra, a közös értékek előtérbe helyezésére, valamint a társadalmi problémák iránti érzékenységre, eredendően gyökerezett a puritánok politikai teológiájában, amelyben a részek összekötéséhez köteléket biztosító szövetség-gondolat nem csupán az Isten és ember viszonyának, hanem a politikai rend megfelelő megértésének kulcselemét is jelentette.[953]

A *teológia és a politikaelmélet közötti kölcsönhatás* tehát igen jelentős volt[954], ami örökségét tekintve jóval túlmutat a politikai berendezkedés isteni akarat szerinti kialakítására való

[950] A legjelentősebb – korábban már említett – puritán prédikátorok, illetve teológusok (mások mellett Perkins, Ames, Preston, Baxter, Edwards) mindegyike azt a meggyőződést vallotta, hogy Isten jósága folytán (vö.: Kálvin szövetségteológiájának „Isten jósága" alapmotívumával; 102. o.) a hit, amely az egyén szintjén azonos Isten szövetségének a megtartásával, mindenkinek megadatott, s minden ember személyes felelőssége az, hogy ezt felismerje, elfogadja, és teljességre vigye. SZABÓ i. m., 149.

[951] MILLER (1961) i. m., 105-107.

[952] MCDERMOTT, Scott (2022): The Puritan Ideology of Mobility. Corporatism, the Politics of Place and the Founding of New England Towns before 1650. Anthem Press, London/New York, XIX-XX. (Előszó).

[953] MCCOY – BAKER szerk. i. m., 81.

[954] BALDWIN i. m., 23.

törekvésen (amely a polgári kormányzás isteni eredetének az új-angliai puritán papság általi értelmezésében és hirdetésében világosan megnyilvánult).[955]

A puritánok azon törekvése ugyanis, hogy Isten szövetségének kötelmében a földi rendet az isteni rendhez igazítsák, még számos további, máig ható aspektusban fejtette ki hatását.

A kritikai gondolkodás, a folyamatos (egyéni és közösségi) önreflexió, az erkölcsi integritás megőrzésének igénye, az állandó igazságkeresés, a szorgalom és a takarékosság fémjelezte protestáns munkaetika, a közösségcentrikus szellem, az összetartozás-érzés állandó erősítése, az oktatás/írástudás fontosságának hangsúlyozása – mind-mind olyan, a puritánok által képviselt, a Szentírásból eredeztetett érték, amely később alapot szolgáltatott az amerikai identitás és kultúra formálásához, a vallási és civil mozgalmak inspirációjához, s némely elemében az amerikai kapitalizmus szellemi gyökereinek kialakulásához.

A puritán gyülekezetek önállóságát, önkormányzatiságát, önigazgatását erősítő elvek, a kicsiny, helyi közösségek önrendelkezésének, autonóm berendezkedésének mintái, a decentralizált hatalomgyakorlás és a korlátozott kormányzás koncepciói, a polgárok közügyekben való aktív részvételét támogató felfogás, a (köz)intézményekbe vetett általános bizalom, valamint a kölcsönös közösségi felelősség hangsúlyozása pedig nemcsak az amerikai demokrácia és alkotmányosság bölcsőjét jelentették, de mindmáig releváns tanulságokkal szolgálhatnak a modern demokráciák számára.

A puritanizmus kitűnő példáját nyújtja a vallás és a politika közötti kölcsönhatás gazdagságának, összetettségének és sokrétűségének, elősegítve ezzel a két entitás közötti kapcsolat jobb megértését. Rendkívül lényeges, hogy a teológiai-vallásos tartalmak politikai transzformációjával kapcsolatban a puritánok esetében *elsődlegesen egyértelműen vallási indíttatásról, illetve teológiai megfontolásokról beszélhetünk*, melyeknek célja az Isten uralmába való belépés egy biblikus alapon nyugvó, istenfélő, erkölcsös, a társadalmi igazságosságot, valamint a köz javát szem előtt tartó társadalom felépítésével, a nemzet lelki megújításával. A puritanizmusban ez a teológiai motiváció politikai cselekvésbe fordult, de olyan módon, hogy a vallási elvek, normák, rítusok, intézmények vagy szimbólumok kapcsán nem beszélhetünk azok eltorzításáról, kiforgatásáról, meghamisításáról, vagy torz, manipulatív politikai megfontolások, hatalmi érdekek mentén való visszaélésről.

A teológia nem eszköz, nem valamifajta megcsúfolt, lecsupaszított, legitimáló ideológia volt a politika szolgálatában, hanem annak alapja, vezérfonala, iránytűje, amely keretet biztosított a puritánok politikáról, társadalomról, gazdaságról alkotott elképzeléseinek.

[955] i. m., 22-23.

Életpéldáik, hitfelfogásuk, gyakorlatias látásmódjuk, közösség- és társadalomszemléletük – a heroizálás, idealizálás, mitizálás mindenfajta szándéka nélkül, valamint az árnyoldalak egyidejű elismerésével – napjainkban több szempontból is időszerűek és méltánylandóak (továbbá a magyar nyelvű szakirodalmat gazdagító kutatásra alkalmasak) lehetnek, hiszen ezek a puritanizmus erényeinek megjelenítése mellett irányadó példákkal, értékes megfontolásokkal szolgálnak arról, miképp lehet a hitet, az erkölcsösséget, a hitelességet, az alázatot, a közösség iránti elkötelezettséget, *és* a társadalmi cselekvést harmonikusan akképp ötvözni, hogy az egy emberibb, értékcentrikusabb, szolidárisabb, méltányosabb társadalmi (adott esetben egyházi) megújulás motorja lehessen.

6. A NÉMET NEMZETISZOCIALIZMUS POLITIKAI VALLÁSA ÉS A PROTESTÁNS HITVALLÓ REFLEXIÓ

A sínai szövetségmodellt a modern demokrácia és közösségépítés alapjává tévő puritanizmus politikai teológiája egy olyan dinamikus, komplex, új, innovatív társadalmi paradigmákat generáló gondolati rendszer volt, amely a biblikus ideák és értékek politikai transzformációjának egyik eredeti és hiteles példáját nyújtja.

A puritán közösség vallási talajon fogant politikai cselekvésének célja mindvégig az volt, hogy Isten szövetségének szerződéses fundamentumán, illetve annak normatív koordináta-rendszerében olyan társadalmi rendet alakítson ki, amely az isteni törvényeknek való hűséget és engedelmességet középpontba helyezve Isten akaratának földi keretek között történő megvalósítását, az Ige szerinti életet, a közösség folyamatos lelki megújulása mentén pedig egy igazságos és erkölcsös társadalom felépítését biztosítja.

A történelem azonban számos olyan példát is felvonultat, amelyek esetében a vallási tartalmak politikai transzlációja – tehát a politika világában manifesztálódó „átkönyvelés" – a puritán gyakorlattal szöges ellentétben olyan irányt mutatott, amikor a teológia ahelyett, hogy az erkölcsi megújhodás és a hitbeli, harmonikus közösségépítés talaját képez(het)te volna, könyörtelen, féktelen, destruktív hatalompolitikai célokat szolgált.

A XX. századi német nemzetiszocializmus a szövetség-eszme belső struktúrájának és tartalmának patologikus torzításával mindennek brutális példáját nyújtja, hiszen az a totalitárius államrend eszmei alapját képező *politikai vallásként* a vallási retorikát, a kultuszt, a szimbolikát, a vallásos emóciókat, a vallás által nyújtott közösségi érzést és identitást a saját, szisztematikusan manipulált, kirekesztő céljaira használta fel – tudatosan építve a szakrális hagyományokból már ismert, a kulturális otthonosság és azonosság érzetét hordozó, ezáltal „imitatív legitimációt"[956] teremtő analógiákra[957] –, megteremtve a modern történelem legszélsőségesebb, egyben legtragikusabb következményekkel járó hatalmi rezsimjét.

---

[956] Klaus Vondung a következőképp fogalmaz a keresztyénként szocializálódó, ám keresztyén hitüket nem megélő nemzetiszocialista propagandistákról (akik közül Vondung néhányat ugyan név szerint is említ, mégis általánosságban vélekedik): „Ismerték a Bibliájukat és az istentiszteleti rendtartást; bizonyos értelemben az egész szimbolika a csontjaikba ivódott. Nem kellett semmit sem tudatosan utánozniuk; egyszerűen az egész a kisujjukban volt, amikor szöveget írtak vagy parancsokat fogalmaztak. Miért tartom fontosnak ezt hangsúlyozni? Mert úgy gondolom, hogy itt egy valódi vallási szükséglet volt jelen: olyasvalami, ami teret követelt magának, formát keresett, és nyelvi kifejeződésre törekedett. És mindaz, ami szavakban, alakokban és formákban akkor visszaköszönt, az az volt, amit ezek az emberek keresztyén neveltetésükből már jól ismertek. Ezekhez nyúltak vissza." Discussion of Chapter 4. (Klaus Vondung.) In: MAIER – SCHÄFER szerk. (2007) i. m., 58.

[957] VONDUNG, Klaus (2013): Deutsche Wege zur Erlösung. Formen des Religiösen im Nationalsozialismus. Wilhelm Fink Verlag, München, 37-38.; BALOGH (2011) i. m., 69.

Amíg azonban a puritanizmus politikai teológiája a sínai modell „pozitív" szekularizációjának történelmi mérföldkövét jelentette, addig a német nemzetiszocializmus a dávidi hagyomány „negatív" betetőzéseként értékelhető.

A szövetség autoritás és közösség viszonyát rendező alapstruktúrája, valamint a feltétlen hűségen és engedelmességen nyugvó belső működési logikája iránti igény ugyanis nem tűnt el a nemzetiszocializmus esetében sem[958], sőt, mint társadalomszervező és közösségteremtő mechanizmus, mint a politika számára legitimációt biztosító kategória, illetve, mint a politikai tér totális integrációját segítő látens teológiai mintázat, ideális keretrendszert biztosított a totalitárius rezsim számára saját politikai rendjének felépítéséhez és működtetéséhez.

A szövetség alapstruktúrájában Isten és a nép szerződéses-szövetségi közösségének helyére ez esetben viszont a *Führer* és a *Volksgemeinschaft* abszolút aszimmetrikus kapcsolatán alapuló *unio mysticája* lépett, amely struktúra a földi megváltást ígérő politikai messianizmust, a szekularizált üdvtörténetet, az eszkatologikus jövőképet, s a – nép helyett immár a Führer személye által monopolizált – kiválasztottság-tudatot foglalta magában.

A szövetség kerete tehát megmaradt, de új tartalommal töltődve a teológiai alapmintázat a nemzetiszocializmus esetében úgy torzult politikai eszmévé, hogy a transzcendens autoritás helyét az immanens tekintély foglalta el, amely már nem a „szívbe írt törvény" egyénre, közösségre és a politikára egyaránt vonatkozó jogi és etikai kívánalmainak ígéretét hordozta, hanem *a strukturális áthelyettesítések mentén totalizált*, így nem egyéni szabadságot, alkotmányos elveket és felelős politikát szült, hanem a Führer és a Gondviselés elválaszthatatlan akarategységét, mitizált vezérkultuszt és az egyén teljes önfeladását; történetileg pedig végső soron esztelen elnyomást, máig ható traumákat, mérgező reflexiókat, s szimbolikus paradigmaként magát Auschwitzot (ami után a teológia művelése sem folytatódhatott úgy, mint korábban [ld. 7. fejezet]).

Mindazonáltal, amiképp a késő középkor/kora újkor folyamán a reformáció teológiája, illetve a puritán politikai teológia képes volt aktívan reflektálni saját korának kihívásaira és válságjelenségeire, úgy a XX. században a diktatúrák térnyerése sem maradt protestáns válaszreakció nélkül. A nemzetiszocialista érában a németországi protestantizmus politikai megalkuvást elutasító, Igéhez hű kisebbsége a reformátori örökséghez hűen ismét Isten királyi

[958] Valójában itt nem csupán egy totalitárius eszméről, hanem a súlyos válságok és a „folyamatos kiszáradás" gyötörte modernitás egész időszakáról beszélünk: a modern kor szekularizációs folyamatai ugyanis egyáltalán nem tüntették el a vallás és a transzcendencia iránti örök „antropológiai állandót", sem a szövetségi logika és mintázat ma is meglévő „mélyszerkezeti jelenlétét". A vizsgált esetben arról van szó, hogy abba az értékvákuumba, amely a vallás és az egyházak általános háttérbe szorulásával/szorításával keletkezett, éppen olyan totalitárius ideológiák nyomultak be, mint amilyen a nemzetiszocializmus is volt. Vö.: VOEGELIN (2011) i. m., 28.

uralmának visszavételezését állította teológiája középpontjába és következetesen krisztocentrikus alapon igyekezett leleplezni a nemzetiszocialista *Weltanschauung* politikai bálványimádását (ld. *Führerprinzip*), oly módon, hogy az Isten Igéjén tájékozódva kívánt teológiai-szellemi gátat szabni a rendszer mindenhatóságának, az isteni kijelentést állítva végső mérceként minden földi hatalomgyakorlás fölé.

A Hitvalló Egyház (*Bekennende Kirche* [BK]) kiállása azért is rendkívül jelentős volt, mert a tárgyalt korszakot igen éles teológiai törésvonalak jellemezték[959]: a korabeli protestantizmus egy kezdetben jelentős befolyással bíró, a Führer és a német faj mellett hitvallásosan elkötelezett mozgalma (*Glaubensbewegung Deutsche Christen* [DC] – Német Keresztyének Hitmozgalma)[960] a keresztyén tanítás és a nemzetiszocialista eszme szintetizálása révén ugyanis arra (is) törekedett, hogy az Igét a hatalmi akarat szűrőjén keresztül értelmezze, s teológiailag legitimálja az államrendet (asszisztálva ezzel a teológia kiüresítéséhez és az egyház állami instrumentalizálásához).

Mivel Adolf Hitler[961] személye nélkül nem létezik német nemzetiszocializmus[962] – legalábbis az történetileg értelmezhetetlen –, ezért az alábbiakban Hitler politikai teológiájának vázolásán, az általa a politikai cselekvés terébe átültetni kívánt egyházi elvek és gyakorlatok elemzésén (politikai transzláció), a nemzetiszocializmus a jelen munka alaptéziseihez kapcsolódó hittartalmainak (*Führer* és *Volksgemeinschaft*) vizsgálatán, valamint az imént vázolt teológiai törésvonalak artikulációinak bemutatásán keresztül annak interpretálására törekszem, miképp járultak hozzá Hitler személyes meggyőződései „a német nép politikai egyházának"[963], vagyis a nemzetiszocializmus kvázi-vallási rendszerének kialakulásához, s miként rajzolódott ki a totális állam ellenében az a protestáns teológiai reflexió, amely az új, *politikai hitre*[964] épülő hatalommal az Ige kizárólagos autoritását állította szembe.

---

[959] VONDUNG (2013) i. m., 94.

[960] BUSCH, Eberhard: The Barmen Theological Declaration in May 1934. Its Formulation and Significance. In: DALLMAYR, Fred szerk. (2019): The Legacy of the Barmen Declaration. Politics and the Kingdom. Lexington Books, London, 26.

[961] Adolf Hitler (1889–1945): 1933. január 30.–1945. április 30. között a Német Birodalom kancellárja; 1934. augusztus 02-től (a birodalmi elnöki és a birodalmi kancellári hivatalok összevonását követően) Führer és birodalmi kancellár. REES, Laurence (2023): Hitler és Sztálin. A két zsarnok és a második világháború. Libri Kiadó, Budapest, 22., 427.; WINKLER i. m., 43.

[962] SAFRANSKI, Rüdiger (1999): A Gonosz avagy a szabadság drámája. Európa Könyvkiadó, Budapest, 275.

[963] Az 1933 és 1945 között propagandaminiszteri funkciót betöltő Joseph Goebbels nevezte így a nemzetiszocialista mozgalmat. HEYER, Karl (2006): A nemzetiszocializmus lénye és szándéka és a német nép sorsa. Ita Wegman Alapítvány – Natura-Budapest Kft., Budapest, 83.

[964] Hitler már az 1924-ben befejezett *Mein Kampf*ban megfogalmazta a „politikai hit" szükségessége melletti meggyőződését: „Azonban, ha egy általános jellegű szellemi koncepciónak kell a jövőbeli fejlődés alapjául szolgálnia, akkor az első előfeltétel az abszolút tisztánlátás megteremtése e koncepció természetét, típusát és hatókörét illetően, mivel csak ilyen alapon jöhet létre egy olyan mozgalom, amely meggyőződésének belső homogenitásában képes a harchoz szükséges erőt kifejleszteni. Általános elképzelésekből politikai programot,

6.1. Szakrális önkép és politikai hit: Adolf Hitler világnézete

„Hitler egészen más. (…) Nem kétséges, hogy Hitler az igazi misztikus sámán kategóriájába tartozik (…) aki nem egyszer hivatkozott már arra, hogy tudatában van misztikus küldetésének, így jelenik meg a Harmadik Birodalom odaadó híveinek szemében emberfeletti lényként (…) Kevés külföldinek, de láthatóan minden németnek tetszik. Ez azért van, mert *Hitlerben minden német tudattalanja tükröződik*, de természetesen egy nem-német számára Hitler semmit sem tükröz vissza. Ő a hangszóró, amely felerősíti a német lélek meghallhatatlan suttogását olyannyira, hogy a németek tudattalanja számára hallhatóvá teszi. Ő az első ember, aki minden németnek azt mondja, amit az a tudattalanjában egész idő alatt gondolt és érzett a német sorsról, különösen a világháborúban elszenvedett vereség óta, és az egyik jegy, amely minden német lélek ismérve, nem más, mint a tipikusan német

---

egy általános világnézetből pedig konkrét *politikai hitet* kell kovácsolni." HITLER, Adolf (1943): Mein Kampf. Franz Eher Nachfolger G.m.b.H. (Zentralverlag der NSDAP), München, 418. (Kiemelés: Gy. I. H.)
[*A kötetnek több magyar nyelvű kiadása is létezik, azonban az eredeti szöveg pontos fordítása és értelmezése érdekében a fenti, valamint a könyvből származó minden további idézet fordításának szerzője: Gy. I. H*.
A *Mein Kampf* első kötetének első kiadása 1925 júliusában történt meg (10.000 példányban), míg a második kötet kiadására 1926 decemberében került sor. E kiadás digitális elérhetősége a *Deutsches Historisches Museum* oldalán: https://www.dhm.de/lemo/bestand/objekt/adolf-hitler-mein-kampf-1925.html. Utolsó letöltés: 2025. január 20.
A könyv/ek/nek természetesen számos német nyelvű kiadása látott napvilágot, de 1933 után ezekben inkább stilisztikai, és csak kisebb részben ténybeli változtatásokra került sor, egyetlen jelentősebb kivétellel, ami a párt alapszabályának megmásíthatatlanságát erősen hangsúlyozta. Mivel néhány jelentéktelen kivételtől eltekintve a változtatások az 1930-as kiadás előtt történtek, és a mű alapkoncepciójára, annak tényszerű tartalmára ezek semmilyen hatással nem voltak, ezért e dolgozat az 1943-as kiadásra támaszkodik, amelyben a legsúlyosabb nyomdahibák is kijavításra kerültek. Ld. HAMMER, Hermann: Die Deutschen Ausgaben von Hitlers „Mein Kampf". In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 4 (1956), 171., 178.]
Hitler egy 1927-ben elmondott beszéde a fentiek megerősítése: „Biztosak lehetnek abban, hogy számunkra [NSDAP] is elsősorban a hit a fontos, nem pedig a megismerés. Az embernek hinnie kell a saját ügyében. A hit önmagában képes államot teremteni. Mi képes arra késztetni bárkit, hogy vallási eszmékért harcoljon és feláldozza magát? Nem a megismerés, csupán a vak hit." GRIESWELLE, Detlev (1972): Propaganda der Friedlosigkeit. Eine Studie zu Hitlers Rhetorik 1920–1933. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 55.
Megjegyzendő, hogy a birodalmi elit, illetve a kormányzó politikai körök számára még a nemzetiszocializmus hatalomra jutását megelőzően meglepően pontosan kirajzolódott annak politikai vallás jellege.
Rendkívül figyelemreméltó e tekintetben Franz von Papen (1879–1969) birodalmi kancellárként (hiv. idő: 1932.06.01.–1932.11.17.) elmondott egyik beszéde, melyben igen pontosan mutatott rá minderre:
„Amikor a Birodalmi Elnök kinevezte ezt a kormányt, egy alapvetően új kormányzási elvet hirdettem meg. Tisztában voltunk azzal, hogy a Birodalom és a tartományok csak akkor tudnak talpra állni, ha sikerül a nép politikai akaratát egy új és jobb kifejezési formába csatornázni, mint amire Weimar képes volt. Akkoriban azt mondtam, hogy a konzervatív állampolitika hitre épülő politika. Minden konzervatív világnézet lényege a dolgoknak az isteni rendben való gyökerezése. Éppen ez jelenti azonban az alapvető különbséget is attól a doktrínától, mint amit az NSDAP [Nemzetiszocialista Német Munkáspárt] vall. A politikai »mindent vagy semmit« »kizárólagosságának« elve, a Messiásba, az ékesszóló vezérbe – mint a sors irányítására egyedül hivatottba – vetett misztikus hit számukra politikai felekezet jelleget kölcsönöz. És én pontosan ebben látom a kibékíthetetlen különbséget a hitre épülő konzervatív politika és a politikára épülő nemzetiszocialista hit között."
Franz von Papen beszéde a Bajor Iparszövetség rendkívüli ülésén. München, 1932. október 12. Forrás: Das Bundesarchiv. Akten der Reichskanzlei. Weimarer Republik. (Online kiadás.)
A forrás digitális elérhetősége:
https://aktenreichskanzlei.bundesarchiv.de/dokument/vpa-D166.
Utolsó letöltés: 2025. január 20.

kisebbrendűségi komplexus – a fiatalabb testvér komplexusa, aki mindig kissé túl későn érkezik a lakomára. Hitler hatalma nem politikai, hanem *mágikus*."[965]

Ezeket a mondatokat a XX. század egyik legjelentősebb pszichológusa, az analitikus pszichológia irányzatának megteremtője, Carl Gustav Jung fogalmazta meg az amerikai *International Cosmopolitan* című lap 1939. januári lapszámában közölt interjúban.

A beszélgetés során Jung Hitlert nem csupán sámánnak, hanem mítosznak[966], látnoknak[967], a német nép meggyőződése szerinti Messiásnak[968], illetve félistennek[969] is nevezi, aki „nem egyedi ember, hanem egy egész nemzet"[970], „maga a német nép"[971], és aki „olyan, mint egy ótestamentumi próféta: az a küldetése, hogy népét egyesítse és az Ígéret Földjére vezesse"[972], miközben a nemzetiszocialisták „a tulajdon bálványimádó házivallásukon kívül a vallás minden más formája ellen"[973] harcolnak, „hiszen a hitlerizmus új hitét akarják a helyükbe állítani".[974] Jung gondolatai azért lényegesek, mert a korabeli pszichológia oldaláról is megerősítik azt a történészek által osztott – és az akkori propaganda által erőteljesen sulykolt – véleményt, miszerint „sok német a megváltóját látta Hitlerben"[975], aki az abszolutizmus kora óta nem tapasztalt mértékű hatalom kizárólagos birtokosaként[976] úgyszintén „a németség és egyben a germán faj Gondviselés által kiválasztott megváltójának tekintette magát".[977]

Szintén ezt a megközelítést támasztja alá Rainer Bucher teológiai megközelítése is, amely a német nemzetiszocializmus sikere kapcsán azt hangsúlyozza, hogy az alapvetően Hitler

---

[965] JUNG, Carl Gustav: A diktátorok lélektana. In: *Thalassa* 6 (1995/1-2), 97-98. http://www.mtapi.hu/thalassa/a_folyoirat/e_szovegek/pdf/(06)1995_1-2/094-109_jung.pdf. Utolsó letöltés: 2025. január 20. (Kiemelés: az eredetiben.)
Érdekességként megjegyzendő, hogy Hitler ugyanezen kisebbrendűségi komplexus „kompenzációs reakciójaként" a bármely németben megmutatkozó „rasszbeli büszkeséget" azonosítja, ugyanakkor valódi gyógyírnak a „közösség felsőbbrendűségének érzését" tartja: „Olvasztótégelyében a nemzetiszocializmus össze fogja ötvözni és elegyíteni mindazon kvalitásokat, amelyek a német lelket jellemzik; és ebből fog megszületni a modern német – iparkodó, lelkiismeretes, önmagában biztos, de egyszersmind egyszerű is, nem önmagára vagy mibenlétére büszke, hanem arra, hogy egy olyan nagy egész tagja, amely fel fogja kelteni más népek csodálatát." Adolf Hitler politikai testamentuma. (1945. február–április). Lejegyezte: Martin Bormann (2001). Nemzetek Európája Könyvkiadó, Budapest, 36-37. (1945. február 13.)
[966] i. m., 96., 103.
[967] i. m., 97.
[968] i. m., 100.
[969] i. m., 103.
[970] i. m., 104.
[971] i. m., 100.
[972] i. m., 101.
[973] u. o.
[974] u. o.
[975] WINKLER i. m., 14. Vö.: FÖLLMER, Moritz (2018): A Harmadik Birodalom kultúrtörténete. Corvina Kiadó Kft., Budapest, 47.; ill. REES i. m., 333.
[976] WINKLER i. m., 46.
[977] i. m., 9.

"projektje" volt, melyet kíméletlenül következetes és ravasz politikája által haláláig igyekezett erőteljesen érvényesíteni.[978]

A releváns tudományterületek – a pszichológia, a teológia és a történettudomány – diszciplináris vizsgálódásai tehát egybehangzóan mutatnak rá Hitler központi szerepére a nemzetiszocializmus genezisében és előretörésében, melynek „megsemmisítő politikáját Hitler egyfajta »politikai teológia« alapján kezdeményezte".[979]

Első hallásra groteszk és meghökkentő állításként mutatkozhat Adolf Hitler kapcsán „politikai teológiáról", illetve bármilyen tekintetben egyáltalán teológiáról szót ejteni.

Tézisem szerint azonban a kifejezés használata legitim és indokolt, mert Hitler a saját, a keresztyén monoteizmus mítoszainak alapjaira épített politikáját egy isten nevében, az isteni felhatalmazásra való hivatkozással, az isteni akarat végrehajtásaként, bizonyos tekintetben épp az isteni legitimáció demonstrálásaként hirdette meg.

Hitler már az 1924-ben elkészült *Mein Kampf*ban kendőzetlenül fogalmazott saját kiválasztottság-tudatáról, amikor kijelentette: „Hiszem, hogy ma a Mindenható Teremtő szellemében cselekszem: *amikor a zsidóval szemben védekezem, az Úr művéért harcolok*."[980]

Winkler a „nemzetiszocializmus Bibliájában"[981] megmutatkozó ideológia alapján úgy véli, hogy az 1920-as évek elején Hitler gondolkodásában szakrális fordulat következett be, ami „egyértelművé tette, hogy minek szánta vezére a nemzetiszocializmust: e világi »ecclesia militansnak«, amelyen kívül nem volt más üdvözülés – totalitárius politikai vallásnak (…) amelyre uralma belső és külső legitimációjához szüksége volt."[982]

A következőkben megválaszolandó kérdés az, milyen elemekből tevődött össze ez a politikai teológia, azaz milyen hitfelfogást és világnézetet vallott maga Hitler, akinek számára a nemzetiszocialista kvázi-hitrendszer iránti messianisztikus állhatatossága olyan rendületlen

---

[978] BUCHER (2011) i. m., 3-4.

[979] SAFRANSKI i. m., 286.

[980] HITLER (1943) i. m., 70. „So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: *In dem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn*." (Kiemelés: az eredetiben.)

[981] PINTO, Vincenzo: Die Wörter in *Mein Kampf*. Semantik und Pragmatik eines umstrittenen (und wenig gelesenen) Textes. In: PLÖCKINGER, Othmar szerk. (2019): Sprache zwischen Politik, Ideologie und Geschichtsschreibung. Analysen historischer und aktueller Übersetzungen von „Mein Kampf". Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 219.
Victor Klemperer (1881–1960) nyelvészprofesszor a nemzetiszocialista propaganda manipulatív nyelvhasználatáról írt nagyszerű kötetében ír arról, hogy „Will Vesper, a Birodalmi Írókamara szász tartományi vezetője (…) az egyik októberi Könyvhéten kijelentette: »A *Mein Kampf* a nemzetiszocializmus és az új Németország szent könyve.« Nem hiszem, hogy ennek a mondatnak más lenne a lényege, mint egy új jelző bevezetése, hiszen a *Mein Kampf*ot már eddig is mindig és mindenütt a nemzetiszocializmus bibliájának nevezték." KLEMPERER, Victor (2022): LTI. A Harmadik Birodalom nyelve. Egy filológus feljegyzései. Ampersand, Budapest, 151. (Kiemelés: az eredetiben.)

[982] WINKLER i. m., 9. (Kiemelés: az eredetiben.)

akaraterőt kölcsönzött, hogy az őt körülvevő „misszionárius aura”[983] egyfajta sugárzó fluidumként maradandó hatást gyakorolt mindazokra, akik valaha érintkeztek vele.[984]

A problémakör kibontásának alapvető forrásait jelentik a már említett *Mein Kampf*, Hitler fennmaradt beszédei, továbbá a Hitler vallásos önképének vizsgálatára irányuló, a kétezres évek elejétől kezdődően növekvő ütemben bővülő szakirodalom, amely napjainkra egyre egységesedő tudományos álláspontot tükröz.[985]

Érdemes abból kiindulni, hogy Hitler soha nem titkolta gondolatait, s azokat vagy a tömegek előtt, vagy csak szűk körben, de túlnyomórészt nyilvánosan kifejtette[986], és ez alól a transzcendenciával, illetve a saját világnézetével kapcsolatos elképzelések sem jelentettek kivételt. Hitler felfogásában a vallás mindenekelőtt a felfoghatatlan iránti tiszteletet fejezte ki[987], a hit fogalmát pedig nem biblikus alapon (ld. „a remélt dolgokban való bizonyosság”; Zsid 11,1) értelmezte, hanem egy örök és igaz eszményként, amelyre a vallás mutat.

Claus-Ekkehard Bärsch értelmezése szerint Hitler vallásossága egyértelműen a nyugati keresztyén hagyományokból táplálkozott[988], amit alátámaszt, hogy Hitler magát a „vallásos” kifejezést a lélek halhatatlanságával, a lét örökkévalóságával és egy transzcendens létező egzisztenciájával társította.[989] Hitler kíméletlen erő és hajlíthatatlan céltudatosság jellemezte rendkívül apodiktikus hitfelfogása ugyanakkor már egy átformálandó/újraalkotandó társadalom képét vetítette előre, amely egy „egyértelműen definiált, szigorúan szervezett,

---

[983] REES i. m., 21.

[984] KERSHAW, Ian (1998): Hitler 1889–1936. Hubris. Volume 1. Allen Lane/The Penguin Press, London, 243. Illetve: SAFRANSKI i. m., 270., 277.
Az alábbiakban nagymértékben korábban megjelent tanulmányaimra támaszkodom:
GYENE István Hunor: Világnézet, hitfelfogás, valamint egyházi elvek és gyakorlatok politikai transzlációja Adolf Hitler politikai teológiájában. In: MOLNÁR Dániel – MOLNÁR Dóra – DR. NAGY Adrián Szilárd szerk. (2024): XXVII. Tavaszi Szél Konferencia 2024, Tanulmánykötet, I. kötet, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest, 367-378. A kötet digitális elérhetősége:
https://dosz.hu/fil/644702c69618c657e6cd72d364a578d876081baac8b8600103943c806cc817f3.
Utolsó letöltés: 2025. július 10.
GYENE István Hunor: Hit, hatalom, apokalipszis: a nemzetiszocializmus vallási princípiumai. In: MOLNÁR Dániel – MOLNÁR Dóra szerk. (2025): XXVIII. Tavaszi Szél Konferencia 2025, Tanulmánykötet, I. kötet, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest, 224-236. A kötet digitális elérhetősége:
https://dosz.hu/fil/469c3550973ee9277bf4109c948b97bca877ff1069c735b606da24c0f6c372c8.
Utolsó letöltés: 2026. május 30.

[985] Az egyes kötetek (zárójelben feltüntetett) első megjelenését tekintve mások mellett ld. BÄRSCH (2002) i. m.,; RISSMANN, Michael (2001): Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators. Pendo, Zürich; HESEMANN, Michael (2004): Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus. Pattloch Verlag, München; GRABNER-HAIDER, Anton – STRASSER, Peter (2007): Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie. Böhlau Verlag, Wien/Köln/Weimar; SCHIRRMACHER, Thomas (2007): Hitlers Kriegsreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begriffichkeit und seinem Gottesbild. Band I-II. Verlag für Kultur und Wissenschaft (VKW), Bonn; BUCHER, Rainer (2008): Hitler's Theologie. Echter Verlag, Würzburg.

[986] BUCHER (2011) i. m., 4.

[987] i. m., 43.

[988] BÄRSCH (2002) i. m., 279., 305-306.

[989] HITLER (1943) i. m., 417.

szellemileg és akaratilag egységes politikai hit- és harci közösség"[990] megteremtésének igényében öltött testet, amely közösség sikeres megszervezésétől függött a legmagasabb igazságosság általános ideológiai eszményének győzelme.[991]

Mint azt a *Mein Kampf*ban leírtak, továbbá a nyilvános és nem nyilvános közegben elmondott beszédei tanúsítják, Hitler mélyen meg volt győződve arról, hogy tettei páratlan összhangban állnak a Teremtő és a Gondviselés akaratával, sőt, éppen ezek szolgálnak cselekedetei legfőbb legitimációs forrásául.[992] Megingathatatlanul hitte, hogy személyes küldetése egybeesik a német népnek szánt isteni elhívással, amelyet a Gondviselés rajta keresztül valósít meg. Ezt „az újfajta üdvösség állapotába való átmenetet" pedig a korabeli német tudósok, értelmiségiek széles csoportjai is üdvözölték, úgy tekintve arra, mint amit „Németország mámoros új életre támadása és Hitler mint messiásfigura tett lehetővé".[993] Természetesen a kollektív tudatalatti tökéletes idomáraként funkcionáló propaganda – amelynek intellektuális szintjét a hitleri elképzelés szerint „a címzettek közül a legkorlátozottabbak szellemi

---

[990] „(…) bestimmt begrenzte, straff organisierte, geistig und willensmäßig einheitliche politische Glaubens- und Kampfgemeinschaft (…)"; i. m., 419.
Az 1933. március 05-én lezajlott választásokat követően, az újonnan megválasztott Reichstag 1933. március 21-i („*Tag von Potsdam*") megnyitásakor elmondott beszédében Hitler újfent hitet tett „a német nemzet szellemi és akarati egységének helyreállítása", illetve a különböző „életérdekek között igazságos egyensúlyt teremteni képes" új, „másfajta közösség" felépítése mellett: „Wir wollen wiederherstellen die Einheit des Geistes und des Willens der deutschen Nation! (…) Aufbauen wollen wir eine andere Gemeinschaft (…) Sie soll zu jenem gerechten Ausgleich der Lebensinteressen befähigt sein." Adolf Hitler kancellári beszéde, 1933. március 21. In: DOMARUS, Max (1973): Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945. Pamminger & Partner, Leonberg, 227.
A különböző érdekeken és ellentéteken felülemelkedni tudó „valódi nemzeti közösség megteremtését" Hitler azért tartotta létfontosságúnak, mert „az egyéneknek az államról, társadalomról, vallásról, erkölcsről, családról és gazdaságról vallott teljesen ellentétes nézetei olyan ellentéteket szítanak, amelyek a 'mindenki harca mindenki ellen' állapotához vezetnek": „Die völlig gegensätzliche Einstellung der Einzelnen zu den Begriffen Staat, Gesellschaft, Religion, Moral, Familie, Wirtschaft reißt Differenzen auf, die zum Krieg aller gegen alle führen. (…) Nur die Herstellung einer wirklichen Volksgemeinschaft, die sich über die Interessen und Gegensätze der Stände und Klassen erhebt, vermag allein auf die Dauer diesen Verirrungen des menschlichen Geistes den Nährboden zu entziehen." Adolf Hitler kancellár kormánynyilatkozata a Reichstag előtt, 1933. március 23.
In: DOMARUS i. m., 230. Mint ahogyan arra Hannah Arendt rámutat, a nemzetiszocialista propaganda egésze ennek a megkülönböztetés nélküli „sorsközösségnek" a hirdetésén alapult. ARENDT, Hannah (1992): A totalitarizmus gyökerei. Európa Könyvkiadó, Budapest, 400. Fontos azonban megjegyezni, hogy ez a sorsközösség természetesen egy kirekesztő ideológián alapult, amely éles határvonalakat húzott "német" és "nem német" között.

[991] BÄRSCH (2002) i. m., 279.; HITLER i. m., 419.

[992] BUCHER i. m., 58.

[993] FÖLLMER i. m., 47.
A tudós ember gondolkodásmódjának és pátoszos behódolásának tipikus példáját tárja elénk Gerhard Fricke (1901–1980) egyik megnyilvánulása, aki 1931-ben a Göttingeni Egyetem modern német filológia szakos magánelőadója, később pedig – még a nemzetiszocialista időszak alatt – berlini, majd kieli egyetemi professzor volt. Fricke egy 1932-ben, a Göttingeni Egyetem Auditorium Maximumában „újjáéledés" mottóval megtartott előadása során „lelkes akaratra", „gigantikus teljesítményre", „feltétlen elkötelezettségre" utasította nemzedékét, illetve a „német sors szárnyainak zúgásáról" és „a nemzeti közösségi élmény izzó magjában összeolvadó társadalmi osztályokról" szónokolt, amelyek a Führer személyében végre rátaláltak megváltójukra, kinek „izzó hite és acélos energiája minden ellenállást összezúzott", így a német ifjúság és az átlagemberek lettek azok, akik „a legteljesebben és leghűségesebben megnyíltak az újjászületés erői előtt". SCHÖNE, Albrecht (1983): Göttinger Bücherverbrennung – 1933. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen, 18-19.

befogadóképességéhez kell igazítani”[994] – minden hatékonynak vélt eszközt megragadott a párhuzamos (üdv)valóság felépítésére, a Hitler személyében manifesztálódó „üdvígéretek” közvetítésére, illetve a német katarzisra lázasan várakozó közvélemény manipulálására, azt a célt szolgálva, hogy a tömegek Hitlerben valóban az új német üdvözítőt ismerjék fel[995], akit Isten sohasem hagy cserben.[996] Eme önjelölt isteni reprezentánsi kép[997] mellett Hitler isten- és vallásfelfogásának igen fontos szeletét képezte az ember szabad akaratának létezését valló meggyőződése, melynek kapcsán úgy vélekedett, hogy ha az ember azt rendíthetetlen hittel, könyörtelen erővel, s szilárd céltudatossággal ötvözi, akkor akár az isteni akarat befolyásolására, végső soron pedig a földi-politikai események kauzalitásának alakítására is képessé válhat.[998] „Az tény, hogy (...) létezik egy teremtő erő, ezt tagadni ostobaság”[999] – hirdette alighanem teljes meggyőződéssel Hitler, kinek önkényesen értelmezett, sajátosan „keresztyén” nézetei azonban igen nehezen körvonalazhatóak[1000], mivel egyidejűleg hitt egy legmagasabb és legtisztább értelem alapján működő isteni rend létezésében[1001], a Gondviselés irányításában, egy transzcendens Teremtő korlátlan hatalmában, s annak egy olyan, valamifajta isteni műben megnyilvánuló szisztematikus akarattervében, amelyet a

[994] „Jede Propaganda hat volkstümlich zu sein und ihr geistiges Niveau einzustellen nach der Aufnahmefähigkeit des Beschränktesten unter denen, an die sie sich zu richten gedenkt.” HITLER (1943) i. m., 197.
[995] KLEMPERER i. m., 75. Victor Klemperer egyik feljegyzésében a rádióban folyamatosan terjesztett propaganda ama szemléletes esetéről ír, amikor valamely rádióműsor előzetese így hangzott: „»Ünnepi óra 13-tól 14-ig. A tizenharmadik órában Adolf Hitler jön el a munkásokhoz«. Ez mindenki számára érthető, ez az evangélium nyelve. Az Úr, a Megváltó eljön a szegényekhez és az elhagyatottakhoz. (…) a Krisztus-legenda a közvetlen jelenbe transzponálódott. Adolf Hitler, az üdvözítő, eljön a munkásokhoz Siemensstadtba.” i. m., 54-55.
[996] i. m., 143.
[997] Klemperer észrevételei e vonatkozásban is izgalmasak: „Hogy Hitler saját magát újszövetségi szavakkal félreérthetetlenül német üdvözítőnek nevezte, ezt csak egyszer jegyeztem fel magamnak (…) Ha esetleg ez a közvetlen önistenítés és stilisztikai összehasonlítás az Újszövetség Krisztusával kivétel lenne, és talán valóban csak egyszeri eset volt, akkor is fennáll, hogy állandóan hangsúlyozta különleges, közeli viszonyát az istenséghez, különleges kiválasztottságát, különleges isteni gyermek voltát, vallási küldetését. Diadalmas felemelkedése idején mondta Würzburgban (1937 júniusa): »A gondviselés vezet minket, a Mindenható akaratából cselekszünk. Senki sem képes nép- és világtörténelmet csinálni, ha nincs rajta a gondviselés áldása.« (…) Éveken keresztül majd’ minden beszédben, majd’ minden felhívásban megjelenik a gondviselés (*Vorsehung*), amely őt kiválasztotta. Az 1944. július 20-i merénylet után a sors az, amely megóvta őt, mert a nemzetnek szüksége van rá, őrá, a »hit és a bizakodás zászlóvivőjére«. 1944 szilveszterén, amikor már a győzelem minden reménye szertefoszlott, úgy tért vissza, ahogy a dicsőség napjaiban, mint a megszemélyesült Isten, a Mindenható, aki az igaz ügyet győzelemre viszi. (…) 1933-tól 1945-ig, egészen a berlini katasztrófáig tartott a führernek ez az Istenné emelése, személyének és tetteinek nap mint nap az Üdvözítőhöz és a Bibliához hasonlítása.” i. m., 147-149. (Kiemelés: az eredetiben.)
[998] Mint kijelentette: „A feladatok, amelyeket kitűztem, óriásiak, de emlékezzünk inkább a régi mondásra: az istenek szeretik azokat, akik a lehetetlent követelik tőlük. Viszont, ha sikerül a lehetetlent megvalósítanunk, akkor valószínűleg elnyerjük a Gondviselés jóváhagyását. Lehet, hogy nem vagyok úgymond az ’egyház világossága’ – nem vagyok bigott. De legbelül jámbor ember vagyok, vagyis hiszem, hogy aki az Isten által teremtett természeti törvények szerint bátran küzd ebben a világban, és soha nem adja meg magát, azt a törvényhozó nem hagyja cserben, és végül elnyeri a Gondviselés áldását.”
Az idézett beszéd 1944 júliusában hangzott el katonai vezetők előtt, Obersalzbergben. DOMARUS i. m., 2117.
[999] SCHIRRMACHER I. kötet, i. m., 204.
[1000] BUCHER i. m., 10.
[1001] SCHIRRMACHER I. kötet, i. m., 204.

rendíthetetlen emberi hit és akarat formálni, befolyásolni képes. Komoly fejtörést okoz ugyanakkor annak megértése, hogy ezek a hitbeli elgondolások miként egyeztethetőek össze azokkal a tudományos és természeti törvényszerűségekkel, amelyek Hitler világszemléletének ugyancsak fontos, stabil, sokszor hivatkozott részeit képezték.[1002]

Mindezekkel összefüggésben feltétlenül kiemelendő, hogy Hitler politikai retorikájának egyik legszembetűnőbb jellemzője a vallási nyelvezet gyakori és hangsúlyos használata volt; a fennmaradt források alapos vizsgálata nyomán egyértelműen kitűnik, hogy *Hitler gondolkodásmódját és politikai pályafutásának valamennyi szakaszát folyamatosan átszőtték a teológiai terminusok.*[1003] Gondolkodásában, verbális megnyilvánulásaiban, érvelési stratégiáiban az „Isten" a „Teremtő", az „Úr", a „Mindenható", a „Gondviselés" kifejezések mindig ugyanarra a transzcendens entitásra utaltak, és e terminusokat nagyon gyakran saját személyével, kiválasztottságával, reprezentánsi voltával kapcsolatban használta.

A fentieket összegezvén helytállónak minősíthető Bärsch Hitler világnézeti elképzeléseit összegző állásfoglalása, miszerint kevés dolog bizonyítható olyan megbízhatóan, mint az a tény, hogy a tárgyalt korban Hitler általános istenhite tökéletesen illeszkedett a német társadalom széles rétegeinek vallási nézeteihez, istenfelfogása pedig híven tükrözte a hagyományos monoteista tradíciókat.[1004] Hitler szemléletében a *hit* mint felbecsülhetetlen *közösségteremtő erő*, az egység, az identitás, és a homogenitás halmazainak metszéspontjaként jelent meg[1005], míg a *vallás* intézményét az *állam építésének és a társadalom integrálásának* hatékony *eszközeként* állította politikai céljainak szolgálatába.

A német állam és társadalom vetületében azonban magától értetődően sem a hit, sem a vallás nem maradhatott az egyén magánügye, hiszen az megbonthatta volna a német nép politika által kívánt szellemi és akarati egységét, ami a nemzetiszocializmus eszméjének alapvető pillérét jelentette.

6.2. Egyházi elvek és gyakorlatok politikai transzlációja

Hitler már a *Mein Kampf*ban világossá tette, hogy „egy fiatal, győztes eszmének el kell utasítania minden olyan béklyót, amely megbénítaná a gondolatai előmozdítására irányuló

[1002] BUCHER i. m., 13-14. Hitler teljesen biztos volt abban, hogy a tudományos fejlődés újabb és újabb eredményei végérvényesen megrendítik majd az egyház tekintélyét, s teljesen aláássák annak hitelességét. „Aki természetes módon él […], az akaratlanul is az egyházzal kerül szembe. Ez az egyház összeomlását fogja okozni. A tudomány győzedelmeskedni fog." – jelentette ki a vezérkari főhadiszálláson, 1941. október 14-én. i. m., 26.
[1003] i. m., 13-14.
[1004] BÄRSCH i. m., 287-288.
[1005] i. m., 37.

tevékenységét. A nemzetiszocializmusnak alapvető jogot kell formálnia arra, hogy a korábbi államszövetségi határokra való tekintet nélkül az egész német nemzetre ráerőltesse elveit, és eszméiben, gondolataiban formálja azt."[1006] Amit viszont a kizárólag végletekben, vagy-vagy opciókban, élet-halál harcban, eposzi küzdelmekben, apokaliptikus víziókban gondolkozó[1007], és az 1933-as hatalomátvétel után a német állam összes fogaskerekét a saját világszemléletén alapuló utópisztikus politikai idea céljainak szolgálatába állító Hitler soha nem tett meg, az az egyházak vagy a keresztyénség nagy nyilvánosság előtt történő kíméletlen gyalázása – zárt körben kifejtett vagy személyesebb környezetben tartott beszélgetései során viszont az effajta nézeteit sem rejtette véka alá.[1008]

Bár Hitler a tudományok fejlődésével analóg módon az egyház fokozatos térvesztését és a keresztyén tanítások társadalmi szerepének meggyengülését vizionálta[1009], mégis kiemelten fontosnak vélte a hit és a vallás praktikus/szimbolikus szerepét az állam építésében, valamint az egységes politikai közösség megszervezésében.

Már politikai pályája kezdetén tanulmányozta a római katolikus egyház működési elveit, annak a pontos megértése végett, mi tette lehetővé az egyház számára azt, hogy évezredek múltán is oly sikeresen hirdesse saját világnézetét, s hogy melyek azok az egyházgyakorlati

---

[1006] HITLER (1943) i. m., 648.

[1007] REES i. m., 37., 42., 56., 106., 144., 202., 243.

[1008] Egy szűk körben elhangzott eszmefuttatásában Hitler így vélekedett: „A háború véget fog érni és én életem utolsó feladatának az fogom tekinteni, hogy megoldjam az egyház okozta problémát. A német nemzet csak akkor lesz majd teljes biztonságban. Nem törődöm hittételekkel, de nem tűröm, hogy egy pap földi dolgokkal törődjék. A szervezett hazugságot olyan mértékben le kell törni, hogy az állam abszolút úr lehessen. (…) [Az egyháznak] el kell halnia, mint üszkös végtagnak. El kell jutnunk odáig, hogy a szószéken csupa együgyű alak álljon, a padokban pedig csak öregasszonyok üljenek (…) Krisztus árja volt, de Pál felhasználta a tanítását, hogy mozgósítsa az alvilágot és megszervezze a bolsevizmus előfutárát (…) A kereszténység a legnagyobb képtelenség, amit emberi agy őrületében csak kiötölt, kigúnyolása minden isteninek. (…) Mindazonáltal ne akarjuk, hogy az olaszok vagy a spanyolok elveszítsék a kereszténységet: akinek megvan, abban mindig élnek bacilusok!" HITLER, Adolf (1999): Asztali beszélgetések. Monológok a vezéri főhadiszálláson. 1941–1944. Ármádia Kiadó, Budapest, 143-145. (65. számú feljegyzés, Berlin, 1941. december 13.)

[1009] Egy 1941. őszén lezajlott beszélgetés során Hitler a következőket fejtette ki: „Tehát nem időszerű, hogy most belevessük magunkat az egyházakkal való küzdelembe. A legjobb, ha hagyjuk a keresztyénséget természetes halált halni. A lassú halálban van valami megnyugató. A keresztyénség dogmája a tudomány fejlődése révén elenyészik. A mítoszok lassan darabokra hullanak. Már csak azt kell bizonyítani, hogy a természetben nem létezik határ szerves és szervetlen anyag között. Amikor a világegyetem megértése majd széles körben elterjed, amikor az emberek többsége tudni fogja, hogy a csillagok nem fényforrások, hanem világok, talán a miénkhez hasonló, lakott világok, nos, akkor a keresztyén tanok teljességgel abszurddá válnak. Eredetileg a vallás csupán támaszként szolgált az emberi közösségek számára. Eszköz volt, nem pedig önmagában vett cél. Csak fokozatosan alakult át ebbe az irányba a papság hatalmának biztosítása céljából, akik így az egész társadalom kárára élhetnek. (…) A párt megóvandó a vallásokkal való versengés veszélyétől. Ez utóbbiaknak egyszerűen meg kell tiltani, hogy a jövőben beavatkozzanak az e világi dolgokba. A legzsengébb kortól kezdve úgy kell biztosítani a nevelést, hogy minden gyermek tudjon mindent, ami az állam fenntartása szempontjából fontos. (…) Gondoskodni fogunk arról, hogy az egyházak ne terjeszthessenek mindenfelé az állam érdekeivel ellentétes tanításokat. Továbbra is hirdetni fogjuk a nemzetiszocializmus tanítását és a fiatalokat nem fogják többé másra tanítani, mint az igazságra." HITLER, Adolf (2000): Hitler's Table Talk, 1941–1944: His Private Conversations. Enigma Books, New York City, 59-62. (A munkát bevezetővel és előszóval ellátta: Hugh Redwald Trevor-Roper.) (39. számú feljegyzés, 1941. október 14.)

elemek, amelyeket a nemzetiszocializmus saját céljainak sikerre vitele érdekében kamatoztatni tudna. Az a tézis, mely szerint Hitler valláshoz való pragmatikus-cinikus viszonyulása tudatosan alkalmazott stratégiai megfontolásokon nyugodott és a hit erejének egyértelműen politikai célzatú becsatornázásában manifesztálódott, világosan megerősítést nyer a *Mein Kampf* azon eszmefuttatásaiban, amelyek arra irányultak, hogy mi „tanulható a katolikus egyháztól"[1010], miben szolgálhat az egyház „példaértékű modellként"[1011], illetve melyek azok a követendő minták és jegyek, amelyek politikailag kiaknázandóakként mutatkoznak.

A könyvben található leírások alapján az alábbiakban hat olyan példa ábrázolására törekszem, amelyek saját vizsgálataim alapján[1012] jól illusztrálják Hitler ez irányú megfontolásait:

1.) A nemzetiszocialista rendszer életképességének alapja a szilárd politikai hit

Hitler alapálláspontja szerint a vallásosság életereje a hit tekintélyéből fakad („Világosan körülhatárolt hit nélkül a vallásosság [*Religiosität*] a maga áttekinthetetlen sokféleségében nemcsak értéktelen lenne az emberi élet számára, hanem valószínűleg hozzájárulna az általános zűrzavarhoz.").[1013] Amikor pedig a „megcáfolhatatlan hit törvényszerű erejét" hangsúlyozta, amely, „mint harci tényező", „a vallásos alapfelfogások számára helyet készít"[1014], akkor politikai analógiát vonva kijelentette, hogy „minden világnézet (…) a nép életének gyakorlati kialakítása szempontjából egészen addig jelentéktelen marad, amíg (…) a párt hittételei nem válnak a népközösség új állami életének alapelveivé (…) az általános világnézetből politikai hitet [*politischer Glaube*] kell kovácsolni"[1015], ami képes biztosítani a „szoros keretek közé zárt, feszesen szervezett, szellemiségében és akaratában egységes politikai hit- és harci közösség" győzelmét.[1016]

Azaz, miként Hitler a vallásosság életképességének fundamentumát a megingathatatlan hitben vélte felfedezni, akképp vált látásában a szilárd politikai hittételeken felépülő nemzetiszocialista világnézet a diktatórikus berendezkedés egészének éltető kovászává.

[1010] HITLER (1943) i. m., 512.
[1011] i. m., 481.
[1012] Az alábbi elemzés elsődleges forrásdokumentumául a *Mein Kampf* szolgált, azonban a vizsgálat Hitler további – fennmaradt – beszédeire is kiterjedt, amelyek meglátásom szerint kiegészítik, pontosítják, és egyértelműsítik az alap forrásműben foglaltakat.
[1013] HITLER (1943) i. m., 416-417.
[1014] i. m., 417.
[1015] i. m., 418.
[1016] i. m., 419.

Mindezt újfent szükséges azzal kiegészíteni, hogy Hitler a hitet mindig a fanatikus[1017] akarattal párosítja, viszont, miképp azt Thomas Schirrmacher is világosan kifejti, e ponton nem az emberi hatalomvágyról van csupán szó, hanem arról, hogy a nemzetiszocialista eszmében egybeforró hitet és akaratot transzcendens erők – Isten, a Gondviselés, és/vagy a Természet – ösztönzik, illetve hagyják jóvá.[1018]

2.) A Führer teljhatalma és a mindenkori führerválasztás erőt demonstráló folyamata

A katolikus egyház szervezeti-strukturális jellemzőivel áll szorosabb kapcsolatban Hitler egy másik alapvetése, amely szerint a nemzetiszocialista mozgalom korlátlan teljhatalmat és feltétlen tekintélyt élvező vezetőt kíván[1019], „mert a vezetés a tömegek mozgatásának a képességét jelenti."[1020] A római katolikus egyházi hierarchia mechanizmusai, sajátosságai ebből a nézőpontból rendkívül vonzóak voltak számára, mivel az egyetemes pápai hatalom az egyház egészére kiterjedő közvetlen, legfőbb és teljes jogkört biztosít, ami azt a tényt is maga után vonja, hogy a pápa döntéseivel vagy ítéleteivel szemben nincs lehetőség sem fellebbezésre, sem felfolyamodásra, sem más jogorvoslatra.[1021]

A pápa egy személyben koncentrálódó korlátlan hatalma, döntéseinek és utasításainak megkérdőjelezhetetlensége, s a vele szembeni feltétlen engedelmesség ideálja Hitler számára olyannyira inspiráló volt, hogy az egyház évezredes fennállásának egyik titkát a rengeteg válság és a „kifejezetten őrült szellemi alap" („*ausgesprochen verrückten geistigen Grundlage"*)[1022] ellenére éppen az egyház „grandiózus" szervezet(iség)ében vélte felfedezni.

E strukturális-hierarchikus modell nélkülözhetetlen elemét jelentette a pápaválasztás menetének és szabályainak évezredek során kialakuló gyakorlata, amelynek rendjét Hitler a jövőbeli führerválasztás(ok) mikéntjére is alkalmazhatónak vélte a mindennemű tekintélycsorbító kritikát előzetesen kiküszöbölendő: „A Führer megválasztásának nem az

[1017] A „fanatizmus", illetve „fanatikus" kifejezés központi szerepet játszott a nemzetiszocializmus szótárában: „(…) a nemzetiszocializmus a fanatizmusra épült és minden eszközzel fanatizmusra nevelt, ezért a »fanatikus« a Harmadik Birodalom egész korszaka alatt felsőfokon méltányló melléknévvé vált. A bátor, önfeláldozó állhatatosság legmagasabb foka lett; pontosabban: mindezen erények dicsőséges, egymásba olvasztott gyűjtőkifejezése (…)." KLEMPERER i. m., 80. Illetve: „Egy mozgalom jövőjét az határozza meg, hogy a hívei milyen fanatikus, sőt, intoleráns módon képviselik azt, mint az egyedül helyes utat, és hogyan érvényesítik annak nézeteit más, hasonló jellegű szervezettel szemben." HITLER (1943) i. m., 384.

[1018] SCHIRRMACHER I. kötet, i. m., 200.

[1019] HITLER (1943) i. m., 378-379.

[1020] i. m., 650.

[1021] Ld. az 1917-ben XV. Benedek pápa által kihirdetett (a *Mein Kampf* megírásának idején érvényben lévő) Kánonjogi Kódex (*Codex Iuris Canonici*) a római pápa jogállására vonatkozó 218-221. kánonjait.
PETERS, Edward N. – MYERS John J. (2001): The 1917 Or Pio-Benedictine Code of Canon Law: in English Translation with Extensive Scholarly Apparatus. Ignatius Press, San Francisco, 93-94.

[1022] PICKER, Henry (1976): Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier. Hitler wie er wirklich war. Seewald, Stuttgart, 171. (56. számú feljegyzés, Wolfsschanze, 1942. március 31.)

emberek előtt, hanem zárt ajtók mögött kell megtörténnie", hiszen „a pápaválasztás esetében sem tudja a nép, hogy mi zajlik a színfalak mögött", s ennek folyamán „alapelv kellene, hogy legyen, hogy a választási folyamat során a választók között semmilyen vita ne alakulhasson ki".[1023]

3.) A politikai rekrutáció problémaköre

Az államszervezés és a mozgalom kiépítésének szempontjából a politikai rekrutáció, azaz a jövőbeli nemzetiszocialista értelmiség kiválasztásának és kinevelésének kérdése is kulcsszerepet játszott Hitler elgondolásaiban, amely dilemmával kapcsolatban – mint az a *Mein Kampf* lapjain megmutatkozik – szintén figyelembe vette az egyházi tradíciók nyújtotta irányelveket.

„A katolikus egyház ezen a ponton példaértékű modellnek tekinthető. Papjainak cölibátusa az oka annak, hogy kénytelenek a papság következő generációját nem a saját soraikból, hanem a köznép tömegeiből meríteni. Azonban a legtöbb ember a cölibátusnak éppen ezt a fajta jelentőségét nem ismeri fel. Ez az oka tudniillik annak a hihetetlen életerőnek, amely ebben az ősi intézményben lakozik. Azzal ugyanis, hogy a lelki méltóságok e hatalmas seregét folyamatosan a nép legalsó rétegeiből töltik fel, az egyház nemcsak az emberek érzelmi világával való ösztönös kapcsolatát tartja fenn, hanem egyszersmind olyan energia- és tetterőt biztosít saját maga számára, amely ebben a formában mindig csak a nép széles tömegeiben lesz jelen. Ebből ered ennek az óriási szervezetnek a bámulatos fiatalossága, lelki rugalmassága és szilárd akaratereje. A nemzeti állam feladata lesz tehát annak biztosítása, hogy az oktatási rendszerben a meglévő szellemi rétegek állandó megújítása alulról jövő vérfrissítés révén történjék meg. Az államnak kötelessége, hogy a legnagyobb gondossággal és pontossággal válassza ki a néptársak összességéből azt az emberanyagot, amely természeténél fogva kétségkívül alkalmas arra, hogy a köz szolgálatába álljon."[1024]

[1023] i. m., 173. E ponton megjegyzendő, hogy a Nagynémet Reichstag utolsó, 1942. április 26-i ülése Hitlert jogilag is abszolút teljhatalommal ruházta fel. Részlet a határozatból: „A Führernek tehát – anélkül, hogy a fennálló jogi rendelkezések kötnék – a nemzet vezetőjeként, a fegyveres erők legfőbb parancsnokaként, kormányfőként, a végrehajtó hatalom legfőbb birtokosaként, a bíróságok legfőbb uraként és a párt vezetőjeként bármikor képesnek kell lennie arra, hogy szükség esetén bármelyik németet – legyen az egyszerű katona vagy tiszt, alacsony vagy magas rangú tisztviselő, bíró, vezető vagy pártfunkcionárius, munkás vagy alkalmazott – minden általa megfelelőnek tartott eszközzel kötelezhessen kötelességeinek teljesítésére, és e kötelességek megszegése esetén őrá az úgynevezett szerzett jogokra való tekintet nélkül, körültekintő megfontolásokat követően az őt megillető büntetést szabhasson ki, valamint hivatalából, rangjából és állásából az előírt eljárás megindítása nélkül eltávolíthassa." Megjelent: *Reichsgesetzblatt*, Berlin, 1942. április 27., 1.
A határozat szövegének digitális elérhetősége az Osztrák Nemzeti Könyvtár (történelmi jogi- és törvényszövegek) oldalán: https://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=dra&datum=1942&page=349&size=40. Utolsó letöltés: 2025. január 28.

[1024] HITLER (1943) i. m., 481-482.

4.) Kötelező „hittételek" megalkotása a nemzetiszocialista közösségépítés jegyében

A dogmatika tárgya úgyszintén azok közé a területek közé tartozott, ahol a katolikus egyház alapelvei hasznos politikai tanulságokkal szolgálhattak a nemzetiszocializmus számára.

Hitler analógiát vélt felfedezni a világosan megfogalmazott egyházi dogmák sajátos közösségteremtő szerepe, illetve a nemzetiszocialista *Weltanschauung* („világnézet") konkretizálása és társadalomformáló ereje között, azt feltételezve, hogy utóbbi ugyanolyan gyümölcsöző módon lesz képes egységes társadalmat és erős közösségi identitást kialakítani.

Amint azt a *Mein Kampf*ban világossá tette: „Itt is a katolikus egyháztól kell tanulnunk. Bár tanrendszere néhány ponton, és olykor teljesen szükségtelenül összeütközésbe kerül az egzakt tudományokkal és kutatásokkal, mindazonáltal mégsem hajlandó feláldozni tanainak egyetlen szótagját sem. Nagyon helyesen ismerte fel, hogy ellenálló képessége nem abban rejlik, hogy kisebb vagy nagyobb mértékben alkalmazkodik-e a mindenkori tudományos eredményekhez, amelyek a valóságban egyébként is folyamatosan változnak, hanem abban, hogy mereven ragaszkodik az egyszer már lefektetett dogmákhoz, amelyek az egésznek hit-jelleget kölcsönöznek (…) Aki valóban és komolyan vágyik a völkisch világnézet győzelmére, annak nemcsak azt kell felismernie, hogy csak egy ütőképes mozgalom alkalmas egy ilyen siker elérésére, hanem azt is, hogy maga a mozgalom csakis programjának rendíthetetlen bizonyosságának és szilárdságának talaján állhat szilárdan. Nem engedheti meg magának azt, hogy programjának megfogalmazásában engedményeket tegyen a korszellemnek, hanem egy egyszer kedvezőnek talált formát örökre meg kell tartania, egészen addig, amíg azt győzelem nem koronázza (…) Huszonöt tézisből álló programjával a Nemzetiszocialista Német Munkáspárt olyan alapra tett szert, amelynek megingathatatlannak kell lennie."[1025]

5.) Szilárd, kompromisszummentes világnézeti tanrendszer

Részben még a dogmatika tárgyához tartozik a római katolikus egyház egy további, Hitler megfontolásai alapján a politika nyelvére lefordítható minta.

Az előzőekben ismertetett megállapításon túl ugyanis – miszerint, „amit a hit világában a dogmák jelentenek, azt jelentik a politikai párt számára annak alapszabályai"[1026] – Hitler nem egyszerűen csak önmagában az egyházi dogmatika politikai transzlációját látta célszerűnek, hanem kritikus jelentőséget tulajdonított az azt kívánalmai szerint jellemző tartós homogenitásnak és esszenciális konzisztenciának is, „hiszen hogyan lehet az emberekbe vak hitet táplálni egy doktrína helyességét illetően, ha közben bizonytalanságot és kétséget

[1025] i. m., 512-514.
[1026] i. m., 422-423.

gerjesztünk azáltal, hogy folyamatosan változtatjuk annak külső formáját? A lényeget sosem a külsőségekben kell keresni, hanem csakis a belső jelentésben. Ez pedig megváltoztathatatlan (…).”[1027] Ugyanakkor, ahogyan azt Bucher éleslátóan kommentálja, ezen a ponton Hitler, aki tisztában volt a politika praktikus okok diktálta flexibilitásának követelményével, egy hermeneutikai puffert épített be saját politikai projektjébe.[1028]

Tudniillik, habár kijelentette, hogy a pártokkal ellentétben a világnézetek sohasem kötnek kompromisszumot[1029] és minden hű nemzetiszocialista számára csak a „nép és haza” hitvallása létezhet[1030], azt azért azonnal hozzátette, hogy „nekünk azért kell harcolnunk, hogy biztosítsuk fajunk és népünk létét és szaporodását, gyermekeink táplálását, a vér tisztántartását, a haza szabadságát és függetlenségét, azt, hogy népünk betöltse a világmindenség Teremtője által rábízott küldetést. Minden gondolatnak és eszmének, minden tanításnak és tudásnak ezt a célt kell szolgálnia. Ebből a szempontból kell mindent megvizsgálni, és hasznossága szerint felhasználni vagy elvetni. Ily módon egyetlen elmélet sem szilárdulhat holt dogmává, mivel mindennek az életet kell szolgálnia.”[1031]

6.) Germania mint szellemi és (geo)politikai központ

A korábbiakban ismertetett analógiákhoz viszonyítva talán kisebb mértékű jelentőséggel bír, mégis mindenképpen érdemes még kitérni arra, hogy Hitler a nemzetiszocialista eszme terjesztésének előmozdítása és a mozgalom bővítésének ügye mellett – mindezekkel szoros összefüggésben[1032] – különös gondot fordított a mozgalom jövőbeli központjának létrehozására is. A *Mein Kampf*ban e kérdést akképp interpretálta, hogy „nem lehet túlbecsülni egy mozgalom legfőbb középpontjának geopolitikai jelentőségét. Csak egy ilyen, Mekka vagy Róma bűvös varázserejével rendelkező hely létezése nyújthat egy mozgalom számára tartósan olyan erőt, amely annak belső egységében, és az annak csúcsa által képviselt egység elismerésében rejlik.”[1033]

A jelek arra engednek következtetni, hogy Hitler a *Mein Kampf* megírásának idején még München városában látta a legfőbb politikai erőközpont kialakításának lehetőségét [1034], az idő

[1027] i. m., 512.
[1028] BUCHER i. m., 24.
[1029] HITLER (1943) i. m., 507.
[1030] i. m., 234.
[1031] i. m., 234.
[1032] Hitler meglátása szerint egy szervezet önmagában ugyan minden esetben csak a szükséges rosszal egyenlő, azonban, mivel az eszme terjesztése a legfőbb küldetése, ezért a leghatékonyabb szervezet az, amelyik a legfelsőbb vezetőség és a szimpla tagság között a legvékonyabb közvetítői réteggel tudja megvalósítani ezt a feladatát. i. m., 380.
[1033] i. m., 381.
[1034] i. m., 382.

előrehaladtával azonban terveiben a bajor főváros helyére nagynémet birodalmi székhelyként Berlin lépett: „őszintén úgy gondolom, hogy ha Berlint a birodalmunk fővárosaként »Germania«-ra neveznénk át, azzal igen jelentős lendületet adnánk a mozgalomnak. A Germania név nagyon is illene a birodalom új, reprezentatív fővárosához, mert a német közösség minden tagjának, éljen bármennyire is távol a fővárostól, az egység és a szorosabb összetartozás érzését nyújtaná" – fogalmazott Hitler 1942. június 08-án.[1035]

A fent bemutatott, többnyire egymásra épülő vagy egymásból következő illusztrációk azon tézis igazolását szolgálják, hogy Hitler privát világnézetét, politikai gondolkodását és mindebből eredően magát a jórészt ezek talaján megképződött nemzetiszocializmus politikai ideáját a kezdetektől fogva erősen áthatotta egyfajta vallásos-mitikus szemléletmód[1036], s ennek a Hitler által politikailag reinterpretált politikai teológiának – többek között – a *Mein Kampf*, amely szűk évtizeddel az 1933-as hatalomra jutás előtt íródott, számtalan megközelítésből ugyan megsemmisítő kritikával illethető, mégis egyedülálló tükrét nyújtja.
A rendelkezésre álló források meggyőzően mutatnak rá arra, hogy Hitler igen intenzív érdeklődést mutatott a hit és a vallás jelenségei, illetve ezeknek a politika világára gyakorolt hatása iránt. Vizsgálódásai mindenekelőtt a római katolikus egyház azon elvi és gyakorlati módszereire terjedtek ki, amelyeket mint „sikerrecepteket", „megoldókulcsokat" a nemzetiszocializmus politikai „projektje" szempontjából megfontolandónak, lefordíthatónak, realizálhatónak vélt.
Hitler belső képek által inspirált koncepciójának, illetve a monoteista keresztyén tradíciókba belegyökerező, az apokaliptika és az eszkatológia e világi szintézisét nyújtó, a politika szakralizálásával az erőszakot (is) megszentelő politikai teológiájának vizsgálata azért kulcsfontosságú, mert az 1930-as években ennek talaján teljesedett ki az élet *minden* területét kultusszal övező, az össznemzeti közösséget reprezentáló, a vallási rituálék elemeit a pszichés térfoglalás és a vallásos élménnyel egyenértékű érzelmi hatások kiváltása érdekében a politikai hatalomgyakorlásba becsatornázó nemzetiszocializmus totális *földi ecclesiája*.[1037]

[1035] HITLER (2000) i. m., 523. (237. számú feljegyzés, 1942. június 08.)
[1036] BUCHER (2011) i. m., 13., továbbá: XV. (Michael Hoelzl előszava); illetve: BÄRSCh (2002) i. m., 272., 318.; VONDUNG (2007) i. m., 15.; MAIER (2007) i. m., 274-275.; VOEGELIN (2011) i. m., 28., 45., 50.; WINKLER i. m., 9.; HOCKERTS, Hans Günter: War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chancen und Grenzen eines Erklärungsmodells. In: HILDEBRAND, Klaus szerk. (2003): Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus [Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 59], R. Oldenbourg Verlag, München, 46-47.
[1037] VONDUNG (2007) i. m., 5-6.

6.3. A nemzetiszocialista eszme vallási princípiumai – a *Führer* és a *Volksgemeinschaft unio mysticája*

Még napjainkban, a XXI. század harmadik évtizedében sem lehet teljes bizonyossággal meghatározni azokat a direkt tényezőket, amelyek a XX. századi totalitárius eszmék térhódítását egyértelműen előidézték – miközben az azóta eltelt időben már maga a totalitarizmus kifejezés is a tudományos diskurzus politikailag terhelt fogalmává vált.[1038]

Ugyanakkor tény, hogy az 1930-as években a német társadalom a nemzetiszocializmus később megsemmisítőnek bizonyuló vonzerejének csábításában hatékony politikai immunrendszer és egészséges mentális reflexek nélkül maradván abba a politikai irányba indult el, amelyben „nem messzemenő programokra és okos prognózisokra volt elsősorban szükség, hanem egy élő emberre, aki hozzáfér a nép rejtett erőihez, titkos életforrásaihoz, és fel tudja ébreszteni azokat; egy olyan emberre, akiben a nép egész természete, félelmei és reményei, haragja és dacossága, büszkesége és hősiessége hús-vér emberré vált, akiben a nép felismerte és megélte önmagát, illetve önmaga legjobbját. Egy ilyen embernek, aki teljesen és egészen maga volt *a* nép, és nemcsak *olyan* volt, mint a nép; egy népkancellárnak kellett eljönnie, ha a német népet legbensőbb lényében meg akarták érinteni és új életakaratra akarták ébreszteni. És eljött ő, Adolf Hitler."[1039]

A hazai történészek által is gyakran hangoztatott – nézetem alapján helytálló – érv szerint Hitler (nézet)rendszere semmilyen nóvumot nem alkotott, ami korábban ne létezett volna.[1040] Az pedig a jelenünkből visszatekintve akceptálható folyamatnak tűnik, hogy a katasztrófa felé sodródó weimari köztársaság végóráiban a *kihalás veszélyének és a saját világa összeomlásának érzete* által fenyegetett[1041] német társadalom egyre kevésbé állt ellen a nemzetiszocializmus *pszichológiai mozgósító erejének*,[1042] ami a politikai célkitűzéseken[1043]

[1038] KERSHAW, Ian: „Volksgemeinschaft". Potenzial und Grenzen eines neuen Forschungskonzepts. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 59 (2011), 16.

[1039] Ezeket a gondolatokat 1933-ban vetette papírra Karl Adam (1876–1966) katolikus teológus, a Tübingeni Egyetem akkoriban nemzetközi hírű dogmatikaprofesszora, aki a katolicizmus és a nemzetiszocializmus összeegyeztethetőségét vallotta. ADAM, Karl (1933): Deutsches Volkstum und katholisches Christentum. In: *Theologische Quartalschrift* 114 (1933), 41. (Kiemelés: Gy. I. H.)

[1040] A nemzetiszocializmus ideológiai összetevői (fajelmélet, antiszemitizmus, tömeglélektan, nagynémet gondolatiság, antiklerikalizmus, sérelmi/áldozati politizálás, geopolitikai szempontrendszer, ősi germán mítoszok idealizálása stb.) egyértelműen fellelhetőek a német és/vagy az osztrák ideológiai-politikatörténeti hagyományokban, amelyektől a nemzetiszocialista eszme „gyakorlatilag minden elemet megörökölt", s egyetlen világnézetbe integrálván azok „maximumává" csúcsosodott. VITÁRI Zsolt: A 20. századi totális szélsőjobboldali rendszerek ideológiája. In: DÉVÉNYI Anna – GŐZSY Zoltán szerk. (2017): Eszmetörténet. Kronosz Kiadó, Pécs, 107-108.

[1041] GRIFFIN, Roger: Party Time. The Temporal Revolution of the Third Reich. In: *History Today* 49 (1999/4), 43.

[1042] KERSHAW (2011) i. m., 7-8., 10.

túl a kollektív érzelmek húrjain politikailag kiválóan pengetve a felsőbbrendűség, valamint a kiválasztott nemzethez való tartozás érzését keltette.

A nemzetiszocializmust lehetetlen csupán szimpla ideológiaként vagy átfogó eszmeként definiálni, hiszen az kizárólagos jelleggel az egész embert involválni *akaró*[1044], az emberi létezésnek egyetlen legitim bináris kódját („győzni és túlélni vagy meghalni")[1045] ismerő, belső természete szerint a világ apokaliptikus mintázatú, elemi szimbólumokra-archetípusokra lecsupaszított dualitásában gondolkodó, a vallási karakterisztikán[1046] túlmenően egyértelműen *kvázi-vallási igénnyel* fellépő[1047] jelenség volt. Az ennek *hittartalmaira* (faj, vér, nép[közösség], birodalom, Führer, zászló[1048]) felfűzött ontológiai metanarratíva mentén Hitler világtörténelmet kívánt írni, ezért olyan atmoszférát teremtett a rohamosan szűkülő szellemi folyosójú nemzetiszocialista Németországban, ahol a közérzület, a mindennapok tapasztalatai, az egyént érő impulzusok és a figyelmes szemlélődő szubjektív benyomása is az lett, hogy a profán politika és a mindennapok világa egyértelműen szakralizálódik.[1049]

A „minden versenytársként fellépő valóság megszüntetésére"[1050] irányuló folyamatnak az alapját és célját a hitleri világszemléletnek már a *Mein Kampf*ban világosan meghatározott gyújtópontja, vagyis a „faji kérdés" jelentette, amely „nemcsak a világtörténelem kulcsa, hanem általában az emberi kultúráé is."[1051]

[1043] Az NSDAP ígéretei – a versaillesi szerződés felmondása, a weimari berendezkedés elvetése, a rend helyreállítása, gazdasági növekedés, nemzeti megújulás, az ország nagyhatalmi státuszának helyreállítása – széles rétegek számára voltak imponálóak. i. m., 10.

[1044] MAIER (2007) i. m., 272. Roland Freisler (1942-től 1945-ben bekövetkező haláláig a Népbíróság elnöke) egy Hellmuth Graf von Moltkével (jogász, 1939-től a külföldi hírszerzésért felelős Abwehr alkalmazottja) folytatott beszélgetésében úgy fogalmaz, hogy „a keresztyénségnek és nekünk, nemzetiszocialistáknak egyetlen közös vonásunk van, és ez az egy dolog: mindketten az egész embert követeljük". MOLTKE, Helmuth James von (1990): Letters to Freya 1939–1945. Alfred A. Knopf, New York, 409-410.

[1045] CLARK, Christopher (2021): Idő és hatalom. Történelemvíziók a német politikában, a harmincéves háborútól a Harmadik Birodalomig. Osiris Kiadó, Budapest, 270.
Hitler szerint a német nemzet számára természetesen az első világháború is a „lenni vagy nem lenni" („*Sein oder Nichtsein*") nagy kérdéséről szólt. HITLER (1943) i. m., 178.

[1046] VONDUNG (2013) i. m., 23.

[1047] MAIER (2007) i. m., 281.

[1048] VONDUNG (2007) i. m., 7.

[1049] Mindez jól megmutatkozik a kor hétköznapjairól és az azok során sok esetben rendkívüli megaláztatásokat elszenvedett tapasztalatairól tudósító Victor Klemperer kötetében, aki a nemzetiszocialista ideológiát szinte egészen az NSDAP hatalomra kerüléséig „éretlen izgágák silány, időleges tévelygésének" tartotta.
1933 őszén azonban már a következő bejegyzést jegyezte fel füzetében: „*Szeptember 19*. A moziban jeleneteket látunk a *nürnbergi pártnapról*. Hitler új SA-ezredeket avatott az 1923-as *vérlobogóval*. A zászlókelme valamennyi érintését ágyúlövés jelezte. Mi ez, ha nem színházi rendezés és templomi ceremónia keveréke!? És eltekintve a színházi jelenettől – már csak a »vérlobogó« (*Blutfahne*) elnevezés is… *»Drága testvérek, ím nézzétek: hogyan szenvedünk vértanúságot!«* Az egész nemzetiszocialista ügy ezzel az egyetlen szóval átkerült a politikai szférából a vallásiba. És a jelenet és a szó biztosan hat, az emberek a moziban áhítatos odaadással ülnek (…) A pártnap kultikus aktus, a nemzetiszocializmus vallás – és én még azt akarom bebeszélni magamnak, hogy ez az egész felületes és komolytalan!?" KLEMPERER i. m., 30., 49. (Kiemelés: az eredetiben.)

[1050] ARENDT i. m., 489.

[1051] HITLER (1943) i. m., 372. („Die Rassenfrage gibt nicht nur den Schlüssel zur Weltgeschichte, sondern auch zur menschlichen Kultur überhaupt.")

Ez volt az a pont, ahol nézetem szerint Hitler látásában – némileg parafrazeálva Hans-Ulrich Wehler gondolatát – JHWH és a zsidó nép ótestamentumi szövetségének helyébe a Gondviselés által kiválasztott, az isteni akaratot végrehajtó *Führer és* a nemzetiszocialista *Volksgemeinschaft* közötti *szövetség* lépett[1052], ami által az árja faj[1053] képes lesz új korszakhatárt húzni a történelem lineáris folyamatába[1054], hogy ily módon végleg eldőlhessen a teremtés és a pusztítás, a fény és a sötétség, a jó és a rossz, az isteni és a sátáni „örök küzdelme eme világban"[1055]. E harc grandiózus tétje abban áll, hogy a világ előtt álló hatalmas „átalakulás az árja emberiség üdvösségére vagy az örök zsidó javára fog-e megtörténni"[1056], azaz, „fennmarad-e az árja faj, vagy kihal"[1057] – s Hitler ebben a harcban a zsidó faj bukása prófétájának tartotta magát.[1058]

Önmagában ez a gondolatmenet is mutatja, hogy a nemzetiszocializmus gyakorlatilag olyan kultikus-misztikus szintre emelt, „vallásos felindultsággal átitatott"[1059], hittételekben manifesztálódott abszolútumokra épül, amelyek önkéntelenül is szakrális szférát jelenítenek meg, és az abba történő belépést eredményezik.

A *faj* dogmája és historicizált metanarratívája mellett a *Führer* és a *Volksgemeinschaft* szakralizált hittételei jelentették azt a másik két legfontosabb tartópillért, amelyek együttesen szolgáltak alapjául annak a deszakralizált üdvtörténetnek és totális inverziónak, amely az etikai fékek nélkül maradt dávidi szövetség-eszme struktúráját kifordítva és tartalmát megmérgezve a nemzetiszocializmust politikai vallássá emelte.

[1052] WEHLER i. m., 29.

[1053] Hitler szerint minden, amit ma az ember a Földön megcsodálhat, egyetlen kultúrateremtő faj, az isteni archetípust képviselő, a „fényhozó" (HITLER [1943] i. m., 320.) árja faj alkotása (i. m., 316.), amely a magasabb szintű embertípus egyedüli alapítója, vagyis „az ősi típusa annak, amit ma az »emberi lény« kifejezés alatt értünk. Ő az emberiség Prométheusza" (i. m., 317.), „a lángész isteni szikrája" (i. m., 317.), amely „legbensőbb lényegében megfelel a természet végső akaratának" (i. m., 328.), és a fajok között az élen áll abban a tekintetben is, hogy minden tehetségét hajlandó latba vetni, ha a közösség szolgálatáról van szó (i. m., 326.). Az önérdeknek a közösség fennmaradásért való háttérbe szorítása, s még inkább, a saját életnek a közösség létéért való feláldozása Hitler számára pedig egyet jelent „az áldozatkészség koronájával" (i. m., 327.). A világban azonban dualitás uralkodik. „Az árjának merő ellentéte a zsidó" (i. m., 329.), a „belső ellenség" (i. m., 361.), amely nemcsak „kezet merészel emelni" „az Úr legértékesebb képmására" (i. m., 359.) – megbántva ezzel „e csoda jóságos teremtőjét" (i. m., 359.) –, hanem gazdasági, politikai, kulturális, művészeti és vallási téren egyaránt rombol, „minden igazi nagyságot a sárba ránt" (i. m., 358.); de azt a fajt, „amely ügyel vérének tisztaságára, a zsidó sohasem lesz képes leigázni" (i. m., 357.), mert „ő mindig csak a fattyak ura lesz ezen a világon" (i. m., 357.). Ez tehát az a „belső felismerés" és „sziklaszilárd fundamentum", amelynek elméleti origója köré a „német nemzet germán államát" (i. m., 361-362.) Hitler fel kívánta építeni, hogy a Gondviselés ösvényén járva „harcoljon az Úr művéért" (i. m., 70.).

[1054] CLARK i. m., 246., 258., 260.

[1055] HITLER (1943) i. m., 317.

[1056] i. m., 475.

[1057] i. m., 630.

[1058] SCHIRRMACHER I. kötet, i. m., 262.

[1059] VOEGELIN (2011) i. m., 64.

Az már kifejtésre került, hogy Hitler az elért politikai sikerek és a teremtői akarat között egyértelmű kauzális kapcsolatot feltételezett.[1060] A Führer a Gondviselés által elrendelten a természetfeletti erők és a benne hívő németek közötti reprezentánsnak vélte önmagát[1061], *akinek sorsa azonos a közösség sorsával*, és amely a közösségtől engedelmességet, hűséget, feltétlen hitet kívánt: „[Német nép (…)] én megtanítottalak hinni, most add nekem a hitedet"[1062] – jelentette ki egy 1936-os beszédében. Hitler maga szakrális szubsztanciaként tekintett az általa hirdetett létrendre[1063], és ez a szakralizált kép a német népet kétségkívül az isteni akarat eszközévé, az evilági üdvtörténet alanyává, egyfajta *világi ecclesiává* emelte.[1064]

A későbbi Führer-mítosz csírája a népvezér szinte transzcendens személyéről és a személyét övező kultikus csodálatról – leginkább Nagy Frigyes és Otto von Bismarck bálványozott alakjai nyomán[1065] – magában Hitlerben szökött szárba, amit idővel a propaganda egyre finomabb, professzionális technikái a végsőkig katalizáltak.[1066]

Személyi kultuszát, amely a harmincas években már egyre inkább elszakadt a párttól[1067], csak mindinkább erősítette az a német tömegpszichében a propaganda által folyamatosan táplált és mindjobban önállósult mítosz, amely Hitler sorsát a német nemzet sorsával tette

---

[1060] Az *Anschluß*t követően, 1938. április 09-én Hitler kijelentette: „Hiszem, hogy Isten akarata volt az is, hogy innen egy fiút a Birodalomba küldjön, hagyja őt felnőni, emelje őt a nemzet vezetőjévé, lehetővé téve számára, hogy hazáját a Birodalomba vezesse. Létezik egy magasabb rendű cél, és mi nem vagyunk mások, mint annak eszközei." DOMARUS i. m., 849. (Bécs, 1938. április 09.)

[1061] BÄRSCH i. m., 292-293.

[1062] „[Deutsches Volk (…)] Ich habe dich glauben gelehrt, jetzt gib du mir deinen Glauben." DOMARUS i. m., 609. (Hamburg, 1936. március 20.)

[1063] VONDUNG (2007) i. m., 7.

[1064] Hitler még az 1945. január 30-i, utolsó rádióbeszédében is így szólt minderről: „A Mindenható teremtette népünket. Létünk védelmével az ő művét védjük. (…) Ha ilyen összetartó közösséget alkotunk, joggal léphetünk a Mindenható elé, kérve kegyelmét és áldását." DOMARUS i. m., 2196., 2198. (Berlin, 1945. január 30.)

[1065] HITLER (1943) i. m., 121. (Nagy Frigyes); i. m., 5., 160., 295., 774. (Bismarck)

[1066] Hitler és Joseph Goebbels propagandaminiszter tökéletesen tisztában voltak a tömegszuggesztió folyamatos fenntartásának szükségességével és a politikai mítoszteremtés nélkülözhetetlenségével. VITÁRI Zsolt: A Führer-mítosz. Adolf Hitler kultusza. In: *Rubicon* 18 (2007/9), 16-27.

E helyütt szükséges megjegyezni azt, hogy a nemzetiszocialista propaganda tudatosan és szisztematikusan használta ki a legalapvetőbb társadalompszichológiai szükségleteket. Így például erőteljesen épített a közösséghez tartozás primer igényének érzésére, amely manipulatív stratégia egyrészt a kollektív identitás, a kollektív érzelmi bevonódás, a csoportkohézió, valamint a sorsközösség-érzés szándékolt felerősítésére irányult, másrészt pedig – ezzel antagonisztikus módon – a közös ellenségkép kialakítására, és az ellene folytatott harc szükségességére fókuszált. Ahogyan azt Hannah Arendt írja: „az egyik legalapvetőbb totalitárius tétel (…) a világ két hatalmas ellenséges táborra oszlik"; „a lelkesedés alapja: a *Mi* és az összes többi ember közötti különbség". ARENDT i. m., 449., 460. (Kiemelés: az eredetiben.)

A propaganda mesteri módon szimplifikálta a legkomplexebb társadalmi problémákat és sztereotípiákra építve a tömegkommunikáció legkülönbözőbb eszközeit használta fel (pl. rádió, film, újság, plakát) narratívájának közvetítésére: „Nem, a legerősebb hatást nem az egyes beszédekkel érték el, nem is a cikkekkel vagy a röpcédulákkal, sem a plakátokkal vagy a zászlókkal, semmi olyannal, ami tudatos gondolkodással vagy tudatos érzelmekkel felfogható. A nácizmus a tömegek húsába és vérébe az egyes szavakon, a beszédfordulatokon, a mondatformákon keresztül fúrta be magát, és ezeket milliószoros ismétléssel rájuk kényszerítette, ők pedig mechanikusan és öntudatlanul átvették." KLEMPERER i. m., 26.

[1067] MOMMSEN i. m., 160.

egyenlővé.[1068] Ekképp válhatott „a nemzetiszocialista vallás folytonos propagátoraként és egyben kultuszának legkézzelfoghatóbb tárgyaként”[1069] Hitler – a német romantika hagyományaiba organikusan illeszkedvén – a német nép akarata egészének inkarnációjává[1070], azzá az „új Krisztussá, egy külön német Üdvözítővé”[1071], akiben a nép szelleme a történelmi valóságba tör, aki az eszme élő formájaként, a népakarat egyetlen hordozójaként reprezentálja a népet, míg végül „Isten csak a vezérhez beszél, a nép Isten akaratát csak a vezér közvetítésén keresztül ismeri meg.”[1072]

A Hitler-hitre[1073] épülő Führer-kultusz mellett a nemzetiszocializmus legmagasabb princípiumát az egyének önálló arculatát egységesen magába olvasztó, a lét értelmét és célját megszabó, az élet középpontját jelentő[1074] népközösség (*Volksgemeinschaft*)[1075] jelentette, amely Hitler szemléletében is szellemi origóként szolgált. Már a *Mein Kampf*ban kifejtette, hogy a felfogásában csupán eszközként szolgáló állam[1076] elsődleges és tulajdonképpeni egyetlen feladata „a fizikailag és lelkileg azonos lények közösségének megszervezése, hogy a lehető legjobb körülmények között tegye lehetővé fajuk fennmaradását és a Gondviselés által előírt életcéljuk elérését. Ez és semmi más az állam célja és értelme.”[1077]

Hannah Arendt megjegyzi, hogy a nemzetiszocialista társadalomban az árja közösségtudat azonosulást, jelentőségtudatot, szintézist nyújtott az egyén számára[1078], míg Heinrich August Winkler a rendszer „nagy szintézisének két varázsszava” egyikeként szintén a népközösséget jelöli meg.[1079] A népközösség vezérelvének döntő jelentősége az arra épülő narratíva szerint abban rejlett, hogy az árja vér szubsztrátumában és az általa konstituált közösség szubjektumában öltött tökéletes testet a nemzetiszocializmus *realissimuma*[1080], így annak

[1068] i. m., 160.
[1069] HEYER i. m., 93.
[1070] NÉMETH István: A nemzetiszocializmus ideológiai alapjai. In: *Valóság* 62 (2019/8), 81.
[1071] KLEMPERER i. m., 151.
[1072] VOEGELIN (2011) i. m., 60-61. Voegelin e ponton tökéletesen vette észre az óegyiptomi korig visszavezethető politikai motívumot.
[1073] KLEMPERER i. m., 151.
[1074] NÉMETH István: A népi birodalom álma a „*Harmadik Birodalomban*”. In: NÉMETH István szerk. (2013): A 20. század titkai. Európa (1900–1945). 4. kötet. Líceum Kiadó, Eger, 262.
[1075] A kifejezés kapcsán külön figyelmet érdemel, hogy azt első ízben minden bizonnyal a XIX. századi teológia meghatározó személyisége, Friedrich Schleiermacher (1768–1834) protestáns teológus használta egy 1809-es dolgozata jegyzeteiben. WINKLER i. m., 13.
[1076] Hitler államfelfogása antagonisztikus ellentétben állt mind a korábbi porosz, mind az 1871-ben létrejött Német Birodalom államközpontúságával, illetve az állam „időtlen állandóságának” történelemszemléletével. CLARK i. m., 15., 258, 269.
[1077] HITLER (1943) i. m., 164-165.
[1078] ARENDT i. m., 440.
[1079] WINKLER i. m., 13.
[1080] Valójában azonban arról volt szó, hogy a népközösség a többi „hitelvhez” hasonlóan a politikai pszichológia és propaganda eszköztárának talán legfontosabb fegyvere volt, amit a rezsim igen hatékonyan alkalmazott egy különösen kiemelkedő aspektus, a társadalom mozgósítása szempontjából. Vö.: KLEMPERER i. m., 293.

szekularizált üdvtörténetében az isteni küldetéstudattal átitatott közösség szent entitássá és szakrális szubsztanciává vált.[1081]

Ugyanakkor a rendszer minden liturgiája Hitler személyére épült: már nem ő írta a rendszer „teológiáját" – ő maga lett *a* „teológia", a kultusz tárgya, a dávidi szövetséghagyomány démoni beteljesítője, aki a Gondviselés élő hangjaként, a nemzetiszocializmus főpapjaként a vér és a faj dogmája által integrált *corpus mysticum* fejévé lépett elő: *Führer* és *Volk* eme szerves fúziója jelentette a valódi *unio mysticát.*

Hitler politikai teológiája és a nemzetiszocializmus politikai vallása funkcionálisan a dávidi szövetségmodell torszülötte, ami a struktúra áthelyettesítése és a tartalom immanentizált feltöltése által Isten helyett a Führerre, törvény helyett az „ezeréves birodalom" ígéretére, választott nép helyett pedig az árja faj (biológiai) kiválasztottságára épített.

A nemzetiszocializmus így válhatott a győzedelmes élet szimbólumává – ehhez viszont megkövetelte az ember teljes gondolati, akarati alávetését.

6.4. A totalitárius állam és az Ige szuverenitása

Hitler ugyan soha nem akart vallást vagy bármilyen felekezetet alapítani, sőt, maga fogalmazta meg azt, hogy a mozgalmát mindenképpen meg kívánta óvni a vallásokkal való versengéstől, illetve attól, hogy az netán önmaga öltsön vallási jelleget[1082], azonban a „Reich, a Volk és a hit szentháromságának megvalósításáért" folytatott harc „szent kötelessége"[1083] az ország tudati átformálásának nyílt politikai akaratával járt együtt, ami a politikának az egyház szférájába történő elkerülhetetlen behatolását eredményezte.

Hitlernek az egyházakhoz való viszonyulásának kérdése – a XIX. század végén megjelenő *völkisch* mozgalommal való viszonyt is beleértve – alapvetően egy komplex konfliktustörténetként írható le, amelynek a kereteit Hitler politikai stratégiai döntései szabták

[1081] Az együvé tartozás idealizált közösségi érzésének megszilárdítását szolgálták a legkülönbözőbb felvonulások, tömeggyűlések, zászlófelvonások, amelyek rituális szertartásokként szinte vallásos atmoszférát teremtettek, ahol az elsöprő (pszichikai) hatások nyomán az egyszerű érdeklődőtől a fanatikus pártfunkcionáriusig mindenki egyidejűleg érezte magát jelentéktelen homokszemnek, és egy őt mérhetetlenül meghaladó, hatalmas dolog részének: a közösség eszméje vallási küldetéssé emelkedett, amelyben „a rítus mindannyiunk cselekvése, a mítosz mindannyiunk elbeszélése, a hitvallás mindannyiunk hite. Akit a közösségtől elválasztanak, nem tud élni." VAN DER LEEUW i. m., 215.

[1082] Ld. e dolgozat 1009. számú hivatkozását, ill. „Egy olyan mozgalom, mint a miénk, nem engedheti meg magának, hogy metafizikai kitérőkbe bonyolódjon. Ragaszkodnia kell a természettudomány szellemiségéhez. A pártnak nem az a feladata, hogy vallási utánzat legyen." HITLER (2000) i. m., 61. (39. számú feljegyzés, 1941. október 14.)

[1083] Joseph Altrogge SS-tag személyes aktájának feljegyzése. Idézi: REES i. m., 33.

meg.[1084] Bár kezdetben *modus vivendire* törekedett az egyházakkal, s – a nyilvánosság előtt – mindenféle konfrontációt kerülve igyekezett támogatólag feltűnni[1085], középtávon bizonyosan az abszolút kontroll biztosítása, illetve szükség esetén a teljes ellehetetlenítés, a megsemmisítés állt volna szándékában mind a katolikus, mind a protestáns egyház esetében.[1086]

Hitlert az egyházpolitika aspektusában is kizárólag saját hatalompolitikai céljai vezérelték. Ezekre fókuszált már az 1920-as évek közepén is, amikor nagyon erőteljesen fellépett minden, a mozgalmon belüli *völkisch*, újpogány, „szektás" irányzat ellen[1087]; majd később sem hagyott teret semmilyen vallás(i felekezet) nemzetiszocializmussal szembeni primátusának, ami szerinte „a legélesebb tudományos ismereteken és azok intellektuális kifejezésén alapuló hűvös valóságtan", amit senki sem akarhat semmiféle miszticizmussal megtölteni, hiszen az „nem kultikus mozgalom, hanem kizárólag faji felismerésekből eredő nemzeti-politikai doktrína".[1088]

Azzal a ténnyel természetesen Hitlernek is számolnia kellett, hogy a német társadalom óriási többsége valamelyik keresztyén felekezethez tartozónak vallotta magát – az 1925-ös népszámlálás adatai szerint a németek 96,5 %-a tagja volt valamely egyháznak, s ez az arány

[1084] PUSCHNER, Uwe – VOLLNHALS, Clemens: Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Forschungs- und problemgeschichtliche Perspektiven. In: PUSCHNER, Uwe – VOLLNHALS, Clemens szerk. (2012): Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 13., 22-23., 28.

[1085] Az NSDAP 1920-as programjának 24. pontja ugyan kimondta, hogy „A párt, mint olyan, a pozitív kereszténység álláspontján áll anélkül, hogy valamelyik vallásos hitfelekezethez csatlakozna"; azonban azt, hogy a „pozitív kereszténység" jelentése mit takart a párt vezetősége számára, pontosan nem tudni. NÉMETH (1995) i. m., 40.; BUCHER (2011) i. m., 10.
A programpont valószínűleg egyébként arra utalt, hogy Hitler a „pesszimizmus iskolájaként" tekintett a „képmutatást és az üzleti érzéket" remekül ötvöző „katolikus egyház által tanított keresztény hit"-re, ami az ember lelkébe már gyermekkorban „a pokol kísértő rémületét ülteti el", hogy azután a „legnagyobb brutalitással kényszerítse ki [saját] erkölcsi elveit". HITLER (2000) i. m., 418-420. (187. számú feljegyzés, 1942. április 09.)
Ld. továbbá Hitler a Reichstag előtt 1933. március 21-én elhangzó kormánynyilatkozatát, amelyben a mintegy két hónappal korábban kinevezett kancellár arról beszélt, hogy a „nemzeti kormány a két keresztyén felekezetet tekinti a legfontosabb tényezőknek" a nemzeti identitás megőrzésében, így feléjük, mint „minden más vallási felekezet felé, objektív igazsággal fog viszonyulni", nem fogja a jogaikat csorbítani, s az állammal kapcsolatos helyzetükön sem kíván változtatni, hiszen „a kormányzat elkötelezett az egyház és az állam őszinte együttműködése iránt, [mivel] a valódi nemzeti közösségért a materialista világnézet elleni harc éppúgy szolgálja a német nemzet érdekeit, mint a mi keresztyén hitünk javát." Adolf Hitler kancellár kormánynyilatkozata a Reichstag előtt, 1933. március 23. In: DOMARUS i. m., 232-233., 237.

[1086] MOMMSEN, Hans: National Socialism as a political religion. In: MAIER – SCHÄFER szerk. (2007) i. m., 157-158.

[1087] PUSCHNER – VOLLNHALS (2012) i. m., 22-23. Ide tartoztak az NSDAP-n belül megjelenő csoportosulások, valamint az egyes személyekhez (Alfred Rosenberg, Heinrich Himmler, Joseph Goebbels) köthető „vallási buzgalom" is, amit Hitler szintén gúnyosan megvetett és elutasított. MAIER (2007) i. m., 276.; MOMMSEN i. m., 157.

[1088] HITLER (1938) i. m., 29. (A beszéd időpontja: 1938. szeptember 06.)

még az 1939-es adatok tükrében is majd' 95 %-nak bizonyult[1089] –, azonban az egyházak valós és tartós veszélyt a nemzetiszocialista uralomra nem jelentettek.

Habár az megállapítható, hogy az NSDAP választási ígéreteinek csábításával szemben a katolikus választók a protestáns szavazókhoz képest egészen 1933-ig ellenállóbbnak bizonyultak[1090], a Vatikánban 1933. július 20-án aláírt birodalmi konkordátum (*Reichskonkordat*) nagyban hozzájárult a katolicizmus politikai semlegesítéséhez, illetve lehetséges világnézeti befolyásának hatásos mérsékléséhez (a konkordátum rendezte a katolikus egyház és a német állam közötti kapcsolatot, így kimondta az egyház jogainak és szabadságának védelmét, biztosította a nyilvános vallásgyakorlatot, a felekezeti és az állami iskolákban folyó hittanoktatás folyamatosságát, valamint a már meglévő teológiai fakultások, továbbá ifjúsági szövetségek működését).[1091]

A protestáns választók tekintetében a helyzet némiképp különbözött, mivel e közegben az NSDAP-ra már az 1933-as hatalomra jutást megelőzően jórészt keresztyén pártként tekintettek, de ahogyan azt Manfred Gailus kifejezően leírja, az 1933. március 21-i *Tag von Potsdam* eseménysorozatát követően „a netán még mindig habozó protestáns utolsó fenntartásai is elolvadtak".[1092]

Az ország protestánsok lakta részein tehát eredendően jelentősebb volt a nemzetiszocialista párt támogatottsága, amit tovább táplált az erősen nacionalista érzelmű egyházi vezetés[1093], de az igazi áttörést e miliőben az NSDAP 1930. szeptemberi választási eredménye jelentette, ami még erősebb protestáns választói elmozdulást indukált Hitler pártjának irányába.[1094]

A folyamatot erősítette a protestáns egyház berkein belül az 1932. június 06-án Joachim Hossenfelder lelkész vezetésével megalakult – már említett – DC[1095], melynek teológus

---

[1089] BLASCHKE, Olaf: Rechtskatholiken und Zentrumspartei in der Weimarer Republik. In: BLASCHKE, Olaf – HITZE, Guido – KÖRBER, Manfred – KÖSTER, Markus – MÖLICH, Georg – PAULUS, Julia szerk. (2024): Gefährdete Demokratie. Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik. Brill/Schöningh, Paderborn, 43.

[1090] A párt támogatottsága a Birodalom jórészt protestánsok lakta északi és keleti részén egyértelműen erősebben megmutatkozott az 1933. márciusi választásokig, s a protestánsokhoz képest a katolikusok az NSDAP párttagságában is alulreprezentáltak voltak. i. m., 10.

[1091] WINKLER i. m., 30. Ian Kershaw mindehhez hozzáteszi azt, hogy bár az ország katolikusok lakta részein valóban voltak a hitleri politikából eredő konfliktusok, ezektől függetlenül azonban a katolikus németek ugyanúgy ünnepelték a kormány külpolitikai sikereit – ld. a Franciaország fölött 1940-ben aratott katonai győzelem okozta össznémet eufóriát –, mint ahogyan támogatták annak éles bolsevizmus-ellenességét, vagy a zsidók fokozatos kizárását a gazdasági és társadalmi térből. KERSHAW i. m., 12., 14.

[1092] Ezen a napon történt meg a protestáns porosz elit és a Hitler (mozgalma) közötti kiegyezés, melynek ikonikus jelenetét jelentette a kesztyűt viselő Hindenburg előtt mélyen meghajló kancellár kéznyújtása. GAILUS, Manfred: Existierte in der Weimarer Republik neben dem Nationalprotestantismus auch ein expliziter ‚Rechtsprotestantismus'? In: BLASCHKE – HITZE – KÖRBER – KÖSTER – MÖLICH – PAULUS szerk. (2024) i. m., 99.

[1093] WINKLER i. m., 30.

[1094] GAILUS i. m., 99.

[1095] FEKETE Károly (2009): A Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 14.

vezetői és hívei a hagyományos keresztyén *és* a nemzetiszocialista „tanítások" áthidalhatatlan szakadéka fölé igyekeztek hidat verni, s a protestáns egyházat a nemzetiszocialista politikai célok szolgálatába állítani a hitleri mozgalomhoz való tartozás szándékának egyértelmű kinyilvánításával.[1096]

Ennek az államot abszolutizáló, azt egyfajta isteni rendként értelmező, az egyház szerepét pedig az állam kívánalmaihoz igazító, sőt, az egyházat az államba akár beleolvasztani kész (anti)teológiai gondolkodásmódnak már a XIX. században megjelentek a gyökerei, illetve első képviselői.[1097] Azonban amíg ez a szemlélet akkoriban csupán teoretikus szinten létezett, addig 1933 után a protestáns egyház említett irányzata igyekezett azt a gyakorlatba is átültetni.[1098]

Amikor 1933 júliusában az újonnan egységesített és törvényesített Német Protestáns Egyház (*Deutsche Evangelische Kirche*) felett Hitler döntő befolyást szerzett[1099], az államilag kikényszerített egyházi választásokon (1933. július 23.) a Német Keresztények frakciója jutott a legfontosabb tisztségekhez.[1100] A nemzeti hovatartozást vallási rangra emelő felfogással azonosuló DC képviselői ezt követően a *Führerprinzip* mintája alapján támogatták az egyházvezetésben a birodalmi püspöki hivatal (*Reichsbischofsamt*) létrehozását, s nacionalista, antiszemita, antidemokratikus elvek mentén erőteljesen szorgalmazták a protestáns egyház ideológiai *Gleichschaltungját*.[1101]

A birodalmi püspöki pozíció betöltése kapcsán ekkor felmerült Paul Althaus neve is[1102], aki a kor tekintélyes teológusaként Luther hivatásokra és világi rendekre vonatkozó – Luther látásában a világ fenntartását szolgáló, ám üdvösséget semmiképpen nem nyújtó – egyes tanításainak politikai-ideológiai célú átértelmezésével és sajátosan interpretált funkcionális eltorzításával a teremtéshit (*Schöpfungsglaube*) talaján olyan politikai teológiát dolgozott ki, amely a nép, a család, az állam és a teremtés más rendjeire épül (*Schöpfungsordnungen*).

[1096] GAILUS i. m., 95-96.

[1097] BUSCH, Eberhard (2010): The Barmen Theses. Then and Now. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 73-74.

[1098] i. m., 73.

[1099] MCGRATH, Alister E. (2018): Emil Brunner. Újraértékelés. Kálvin Kiadó, Budapest, 140.

[1100] FEKETE i. m., 18.; MCGRATH (2018) i. m., 140.

[1101] BEINTKER, Michael: „Az egyház megbízatása, amelyen szabadsága alapszik". Tükröződések Barth gondolkodása és az 1934-es Barmeni Teológiai Nyilatkozat között. In: FAZAKAS Sándor szerk. (2024): Szenvedéllyel az evangélium szabadságáért. Karl Barth és az 1934-es év. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Karl Barth Kutatóintézet, Debrecen, 14.

[1102] A Hitler 1933-as hatalomra jutását üdvözlő, a mérsékelt-konzervatív oldal meghatározó tekintélyének számító Theophil Wurm (1868–1953) Württemberg tartományi püspökeként a dékánátusoknak küldött bizalmas jelentésében Althaust is a lehetséges három jelölt között említi. A hivatalt végül Hitler egyik bizalmasa, Ludwig Müller töltötte be. FISCHER, André (2012): Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 37.

Az elképzelés szerint Isten a világot alapvető rendekbe strukturálta, amelyek isteni eredetüknél fogva egyúttal az őskijelentés (*Ur-Offenbarung*) történelmi megnyilvánulási formái (e felfogás szerint Isten nem kizárólag csak a Bibliában és Krisztusban jelenti ki önmagát). Az 1930-as években Althaus az őskijelentés tanát és a teremtési rendek motívumát teológiájában egyre inkább összekapcsolta, melynek tengelyévé a népiség (*Volkstum*) vált.[1103] Ez az elgondolás, amely a „régi világ" 1918-as összeomlása után az Isten-kérdést bevonva igyekezett valamifajta magasabb értelmet adni a német nép háborút követő szenvedésének (hiperinfláció, jóvátételi terhek, tömeges elszegényedés, politikai instabilitás) és a teológia nyelvén reflektálni a nyomasztó valóságra[1104], azért volt a kor politikai kontextusában rendkívül veszélyes, mert Hitler – akire tömegek tekintettek a német nép ébredésének megtestesítőjeként – eközben sikerrel élt vissza az egyház mély társadalmi beágyazottsága adta lehetőséggel[1105] és azt mobilizációs, illetve propagandisztikus csatornaként a nemzetiszocializmus eszméjének közvetítésére használta.[1106]

Paul Althaus mellett több más protestáns egyházi vezető és tekintélyes teológus is azt remélte Hitler hatalomra jutásától, hogy „a trón és az oltár" szoros összefonódása jellemezte monarchia bukását követően – a császári háborús politikát szinte kritikátlanul támogató – protestáns egyház befolyása ismét növekedhet majd.[1107]

Közéjük tartozott Althaus barátja, szövetségese[1108], a göttingeni egyetem rendszeres teológia professzoraként[1109] számára „szellemi hátországot" jelentő[1110] Emanuel Hirsch (1888–1972) is[1111], kinek álláspontja szerint a német teológusok előtt álló legfőbb kérdés abban állt, hogy a keresztyénség hogyan tudja a leghatékonyabb módon terjeszteni saját üzenetét a német népen belül, s miképp képes azt a legeredményesebben szolgálni a jelenben.[1112]

[1103] i. m., 621-628.
[1104] i. m., 623.
[1105] FEKETE i. m., 19.
[1106] E folyamat részeként a templomokban megjelentek a horogkeresztek, továbbá új jelképek és szertartások bevezetése demonstrálta az egyház és az állam között létrejött szoros egységet. MCGRATH (2018) i. m., 140.
[1107] i. m., 138.; FISCHER i. m., 243.
[1108] ERICKSEN, Robert P. (1985): Theologians Under Hitler. Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch. Yale University Press, New Haven & London, 81.
[1109] i. m., 1.
[1110] FISCHER i. m., 255.
[1111] A Hirsch által képviselt nézetekre jellemző, hogy szerinte a keresztyének legbelső lényegüket tekintve ugyan egyenlőek egymással, azonban külső megjelenésüket teljes mértékben meghatározza fajuk, vérük, faji jellegzetességeik és az a nép, amelyben élnek. BUSCH (2010) i. m., 74.
[1112] ERICKSEN i. m., 160. Hirsch saját generációjának alapvetően két csoportját különböztette meg egymástól: a „krízisteológusokat" (ahová mások mellett kimondatlanul Karl Barthot is sorolta), illetve a „fiatal nemzeti lutheranizmus" követőit (ahová önmagát is tartozónak vélte). Hirsch ugyan mindkét csoport felé kifejezte csodálatát és az irányzatok közös vonásának tartotta a XIX. század kulturális protestantizmusának elutasítását, azt azonban felrótta a krízisteológusoknak, hogy minden köteléket elszakítottak a bűn és halál árnyékolta jelen világgal, és túlságosan az eszkatológiára koncentráltak, kivonva magukat ezáltal a nép, a nemzet, a történelem akut sorskérdései alól. Ezzel szemben a fiatal nemzeti lutheranizmus (köztük Hirsch) követői úgy látták, Isten

Hirsch értelmezésében az igazi szuverenitás a népben gyökerezik, amely „ősi hajlamból" fogadta el a Führer-elvet és azzal együtt a tekintélyelvűség egy olyan, új formáját, amelyben az emberek egészen addig szabadon tanúsítanak engedelmességet az állam felé, amíg az megfelelően képviseli a nép érdekeit – vélekedése szerint a demokratikus berendezkedés már csak ezért sem szükséges, illetve kívánatos Németország tekintetében.[1113]

Althaus és Hirsch neveinek együttes említése azért indokolt, mert ők nem csupán a tárgyalt időszak legtekintélyesebb, nemzetközileg is elismert német protestáns teológusai közé tartoztak[1114], hanem a XX. századi, modern értelemben vett *Schöpfungstheologie* legfőbb kidolgozói is voltak.[1115]

Kettejük közül Hirsch volt az, aki a „fiatal nemzeti lutheranizmus" zászlaja alatt úgy gondolta, hogy normál körülmények között (azaz a kor Németországában) a külső egyháznak konstruktív szerepet öltve egyértelműen együtt kell működnie az állammal az isteni rend megteremtése érdekében[1116], azt viszont mindketten meggyőződéssel vallották, hogy bizonyos politikai rendszerek és adott történelmi pillanatok Isten számára elfogadásra alkalmasabbak, mint mások (ld. Hitler hatalomra jutását, amely mozzanatban a két teológus egyaránt Isten kezét látta).[1117] Az általuk (is) képviselt teológiai koncepció – melynek magvát a szakrális jelentőséget hordozó *Volk* és *Vaterland* pillérein nyugvó politikai teológia képezi[1118], s amely Luther *két birodalom-tanáig*[1119], illetve hivatás- és rendfelfogásáig nyúlik vissza – a XIX. század szellemi áramlataival találkozva végül abban a XX. századi rendteológiában csúcsosodott ki, amely kellő teológiai eszköztárat és legitimációt nyújtva kitűnő táptalajául szolgált a nemzetiszocialista eszme számára.

A nemzetiszocializmus tehát olyannyira nem valamifajta teológiai vákuumba érkezett, hogy ezen teológusok meggyőződése szerint Hitler hatalomra kerülése éppen azokat a „teremtési rendeket" védi meg, amelyekről Luther értekezett, s amiket a XIX. századi konzervatív neo-lutheranizmus isteni teremtési rendekként szakrális rangra emelt.

önkijelentése a történelemben is megnyilvánul, így a német keresztyéneknek a belső és külső egyház lutheri megkülönböztetése alapján Isten akaratként kell azt akceptálniuk, hogy szokásos körülmények között a külső egyház az isteni rend megteremtése végett együttműködik az állammal. Johann Gottlieb Fichte, Heinrich von Kleist, illetve Heinrich von Treitschke nyomán Hirsch azt vallotta, hogy Isten a népen és a hazán keresztül találkozik az emberrel, s hitte, hogy az Úr Hitler mellett áll a német történelem nemzetiszocialista forradalmat követő pillanatában, melynek révén a németek képesek lesznek elérni az „élet titkát", azaz a közösség újfajta érzetét. i. m., 152-153., 158-160.

[1113] i. m., 155-156.

[1114] i. m., 1.

[1115] i. m., 25.

[1116] i. m., 161.

[1117] i. m., 25.

[1118] FISCHER i. m., 351.

[1119] Ld. e dolgozat 423. számú hivatkozását.

Ez a (teológiai) szellemi légkör kitűnően ágyazott meg a keresztyén hagyományok egyes töredékeinek és a rasszista nemzetiszocialista elveknek az összeolvadásából keletkező hibrid nacionalizmusnak[1120], illetve hibrid vallásosságnak, melynek befolyása meghatározó volt a korszakban, nemcsak a hívek, hanem azon teológusi nemzedék körében is, amely az 1930-as évek elején igyekezett az egyházban és a teológiában vezető státuszokba kerülni.[1121]

Habár a protestáns egyház berkein belül formálódó, a nemzetiszocializmus és a DC ideológiai törekvéseinek egyaránt ellenálló, a kezdeti idők során egyre erősödő[1122] BK az egyházon belül mindvégig kisebbségben maradt az 1933-as egyházi választásokon vezető tisztségeket elnyerő DC-vel szemben[1123], az 1934. április 22-én, Ulmban összegyűlt hitvalló közösség „Németország törvényes protestáns egyházaként" határozta meg magát, majd egy hónap múltán, az 1934. május 29–31. között Barmenben (Wuppertal) összeülő zsinat saját egyházi alapiratául elfogadta a főként Karl Barth szövegtervezetén nyugvó[1124], „egyház- és teológiatörténeti jelentőségű”[1125] Barmeni Teológiai Nyilatkozatot (a továbbiakban: Nyilatkozat).

A Nyilatkozat megfogalmazása elkerülhetetlenül kikényszerítette azon súlyos teológiai anomáliáknak a tisztázását, illetve a nemzetiszocialista rezsim konkrét provokációjának[1126] árnyékában – főképp – a DC által képviselt teológiai nézeteknek a határozott elutasítását, amelyek a lutheri hagyomány fentebb már megnevezett elemeit olyan módon forgatták ki, hogy a XVI. századi reformátori alapok látszólag a nemzetiszocialista diktatúra teológiai legitimációját szolgálták. Hitler ebben az olvasatban Isten akaratának történelmi manifesztációjaként, a nemzetiszocialista állam pedig „isteni rendként” volt értelmezendő, s mindkét szakralizált entitás a társadalom feltétel nélküli engedelmességét és hűségét követelte meg. A nemzetiszocialista eszme alapján egységesíteni kívánt Protestáns Egyház tekintetében mindez a *Führerprinzip* bevezetésével járt együtt[1127], ami teljesen felszámolta az egyház belső

[1120] PUSCHNER – VOLLNHALS i. m., 16.
[1121] GAILUS i. m., 95., 97. Gailus számításai szerint ugyan a protestáns hívők körülbelül harmada-negyede volt sorolható a DC köreihez, az viszont biztosan kijelenthető, hogy „a korszakban szinte minden protestáns német jobboldali protestáns volt”. i. m., 100-101.
[1122] i. m., 101.; PUSCHNER – VOLLNHALS i. m., 16.; FEKETE i. m., 19-20.
[1123] FEKETE i. m., 18.
[1124] BEINTKER (2024) i. m., 20.
[1125] FEKETE i. m., 20-22. A hat tézisből álló Nyilatkozat magyar nyelven olvasható szövege Török István 1954-ben készült fordításában: i. m., 25-29. A Nyilatkozat német nyelvű szövegének digitális elérhetősége a Németországi Protestáns Egyház honlapján: https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklarung-Thesen-11296.htm. Utolsó letöltés: 2025. február 11.
[1126] DALLMAYR, Fred: Conclusion. Political Theology Again. In: Uő. szerk. (2019) i. m., 113.
[1127] KRÖTKE, Wolf: Historical Overview of the Barmen Theological Declaration of 1934. In: DALLMAYR szerk. (2019) i. m., 46-47.; BEINTKER (2024) i. m., 18.

önrendelkezésének és lelki autonómiára való törekvésének az igényét, továbbá az evangélium szabad hirdetésének, valamint bármilyen egyházi-kritikai (ön)reflexiónak a lehetőségét.

A Nyilatkozat azon szervezett egyházi ellenállás teológiai elveinek volt a politikai élt is hordozó[1128] foglalata, amely a tudományos teológia (Karl Barth, Martin Niemöller, Dietrich Bonhoeffer) képviselői által már 1933 végére[1129] kialakult.[1130]

Napjaink teológiai szakirodalmának általános álláspontja szerint a barmeni tézisek történeti és teológiai szempontból mindmáig irányadó érvénnyel bírnak.[1131] A Nyilatkozat a keresztyén egyházat jelenleg is érő kihívások fényében abban az aspektusban azonban különösen „mai vallomásnak"[1132] tekinthető, hogy a BK egy hihetetlenül terhelt és politikai kísértésekkel mélyen átitatott történelmi időszakban hitvallásként deklarálta azt, hogy szabadon cselekvő és az Isten szabad kegyelméből élő egyházként[1133] „*nem* két pilléren"[1134], „hanem *egyedül* csak egyetlen sziklán, Isten Igéjén áll"[1135], és kizárólag Isten Igéjére kell figyelnie, abban kell bíznia, s csak annak szükséges engedelmeskednie.[1136]

A BK teológiai alapvetése – mindamellett, hogy az együttműködés közösségében élő egyház berkein belül egyszerre teszi lehetetlenné az individualizmust és a kollektivizmust[1137] – nemcsak a politikai társadalomban működő törvények és struktúrák (ld. Führer-elv, bürokrácia, hierarchikus tisztségértelmezés stb.) egyházi átvételét zárta ki[1138], hanem a politika

---

[1128] BEINTKER (2024) i. m., 21.

[1129] Az 1933-as esztendő az éles hermeneutikai küzdelem évének bizonyult, amely határozott reakciók sorát váltotta ki a későbbi „hitvallók" részéről: Karl Barth júniusban jelentette meg *Theologische Existenz heute!* című vitairatát, amely a krisztológiai központ visszaállítása mellett érvelve a teológiai egzisztencia megőrzésének fontosságáról, illetve lehetséges elvesztésének veszélyeiről értekezik (július 01-jén Barth az írás egy példányát Hitler részére is elküldte). Dietrich Bonhoeffer még ezt megelőzően, áprilisban, az árja paragrafus életbe léptetésére (1933. április 07.) történő reakcióként írta meg *Die Kirche vor der Judenfrage* című esszéjét, melyben etikai alapra helyezkedve három olyan lehetséges módot vázol fel, ahogyan az állammal szemben az egyház felléphet: 1. az állam felelősségre vonása annak tettei és azok törvényessége kapcsán, 2. az állami intézkedések áldozatainak segítése abban az esetben is, ha nem tartoznak a keresztyén közösséghez, 3. közvetlen politikai cselekvés, illetve ellenállás gyakorlása, ha az állam kudarcot vall jog- és rendteremtő feladataiban, ami által az egyház az állam *és* saját létét is veszélyeztetve látja. Végül, szintén 1933-ban, a két igen jelentős szellemi állásfoglalás mellett az ellenállás intézményi formát is öltött: Martin Niemöller vezetésével szeptember hónapban a BK közvetlen elődjeként megalakult a *Pfarrernotbund*. BEINTKER (2024) i. m., 16-18.; FEKETE i. m., 17.; HUBER, Wolfgang: Confess and Resist. Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer in the Church Struggle. In: DALLMAYR szerk. (2019) i. m., 81-83.; BONHOEFFER, Dietrich: Die Kirche vor der Judenfrage. In: Uő. (1997): Berlin 1932–1933. Werkausgabe, Band 12., Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh, 353.

[1130] FEKETE i. m., 17.; BUSCH, Eberhard (2024): Karl Barth. Exit Kiadó, Kolozsvár, 251.

[1131] BUSCH (2010) i. m., 17.; DALLMAYR (2019) i. m., 113.; FAZAKAS Sándor: Ami elmúlik, és ami megmarad – Barmen előtt és után… Mennyire időszerű vagy korhoz kötött a 80 éves Barmeni Teológiai Nyilatkozat? In: *Theologiai Szemle* 57 (2014/3), 159.

[1132] KRÖTKE i. m., 48.

[1133] i. m., 47.

[1134] BUSCH (2010) i. m., 3. (Kiemelés: az eredetiben.)

[1135] i. m., 4. (Kiemelés: az eredetiben.)

[1136] FEKETE i. m., 27. (I. tézis); BEINTKER (2024) i. m., 21.; BUSCH (2010) i. m., 4.

[1137] i. m., 15.

[1138] FEKETE i. m., 29. (V. tézis); KRÖTKE i. m., 46.

mítosztalanításával[1139] párhuzamosan a nemzetiszocialista eszme és az arra épülő rendszer mindenfajta egyházi önreflexiót nélkülöző, kritikálatlan kiszolgálását is elutasította. Barmen a maga szimbolikus státuszával[1140] rámutat arra, mennyire lényeges az, hogy az egyház *minden időben tudatában legyen és kimondja*, (1) milyen forrásból meríti parancsolatait és döntéseit[1141], (2) mekkora jelentősége van annak, hogy az egyház ne adja fel prófétai-őrállói szerepét, (3) a folyton változó politikai körülmények között ne törekedjen valamely ideológia vagy politikai berendezkedés megalkuvó kiszolgálására, illetve, hogy (4) őszinte önvizsgálat mellett folyamatosan gondolja újra saját küldetését, rendjét, illetve szolgálatát.[1142]

A meghamisított, átideologizált és a nemzetiszocialista eszme szolgálatába állított lutheri tanításokon, valamint a teremtett világ rendjében – többek között a természetben, a történelemben, a népiségben, a vérségben, az államban – az isteni önkijelentést *felismerő* természeti teológia[1143] (*theologia naturalis*) elvein nyugvó, Paul Althaus és Emanuel Hirsch neve által is fémjelzett gondolkodás térnyerése egyértelműen teológiai előszobát kínált a nemzetiszocialista rezsim számára. Ennek a folyamatnak az egyre növekvő teológiai „tétje" az 1934-ben Karl Barth és Emil Brunner között fellángoló vitában[1144] is élesen megmutatkozott. Barth pontosan látta azt az óriási veszélyt, hogy ha bármilyen teológiai kiskapu nyitva marad a korszellem, vagyis az emberi ideológia előtt, akkor a teológia és a

[1139] FEKETE i. m., 29. (V. tézis); BEINTKER (2024) i. m., 23.
[1140] DALLMAYR i. m., 113.
[1141] BUSCH (2010) i. m., 11.
[1142] FAZAKAS (2014) i. m., 157., 159.
[1143] MCGRATH (2018) i. m., 161. *A theologia naturalis* fogalma a *theologia civilis*, azaz a politikai teológia terminusához hasonlóan Marcus Terentius Varro műveiben gyökerezik. MCGRATH (2018) i. m., 124.; ld. e dolgozat 13. számú hivatkozását.
[1144] Habár az 1924–1953 között Zürichben élő és a helyi egyetemen professzorként oktató Brunner határozottan elutasította a DC ideológiáját, az 1934-ben megjelent *Natur und Gnade* (Természet és kegyelem) című munkája csupán olaj volt arra az ideológiai-teológiai tűzre, amely a nemzetiszocialista Németországban akkoriban tombolt. Svájci elszigeteltségében Brunner nem értette, hogy a németországi kontextusban milyen következményekkel jár a természeti teológia legitimációjának megerősítése, melynek teljes elvetését elfogadhatatlannak tartotta. Egykori barátja nézeteit Barth a még ugyanabban az évben napvilágot látó *Nein!* (Nem!) című vitairatában kategorikusan visszautasította. Írásában Barth folyamatosan azt sulykolja, hogy az isteni önkijelentés forrása nem osztható meg; kizárt annak a lehetősége, hogy a természetben vagy a történelem bármely aspektusában az ember által Isten megtapasztalható volna, s az emberi természetben létezne bármilyen kapcsolódási pont („*Anknüpfungspunkt*") Isten megváltó kegyelméhez. MCGRATH (2018) i. m., 45., 49., 147., 150.; BUSCH (2024) i. m., 262-263.; BARTH, Karl (1934): Nein! Antwort an Emil Brunner. Chr. Kaiser Verlag, München, 26., 53., 56. (E legutóbbi szöveghelyen Barth így fogalmaz: „Man muß der Lehre vom Anknüpfungspunkt und der ganzen Brunnerschen Lehre von Natur und Gnade auch schon in jener früheren Gestalt und ganz abgesehen von ihrer späteren Entwicklung auf das Bestimmteste entgegenhalten, daß sie mit dem Bekenntnis des dritten Artikels unvereinbar ist. Der Heilige Geist, der vom Vater und vom Sohne ausgeht und also als Gott geoffenbart und geglaubt ist, bedarf keines Anknüpfungspunktes als dessen, den er selber setzt." („A kapcsolódási pont tanával és Emil Brunner a *Természet és kegyelem* című munkájában kifejtett összes tanításával kapcsolatban – annak korábbi formájára is értve, s teljesen függetlenül későbbi fejlődésétől – a lehető leghatározottabban ki kell mondani, hogy összeegyeztethetetlen a harmadik hitágazatról [a Szentlélekről] szóló Hitvallással. A Szentlélek, aki az Atyától és a Fiútól származik, így Istenként kijelentett és hittel elfogadott, nem szorul semmiféle kapcsolódási pontra, csak arra, amelyet ő maga hoz létre.")

politika között létre fognak jönni azok a kapcsolódási pontok, amelyek megképződése esetén végzetes veszély fenyegetheti szuverenitásában a németországi protestáns egyházat, a Barmenben megerősített krisztológiai fókuszt, valamint a kizárólag Isten igéjéből táplálkozó, szabad igehirdetést. Az éles teológiai polémia és a *Kirchenkampf* dinamikája azonban a kiépülő hitleri állam mindennapjainak valóságában végül egészen más irányt vett.

Az 1930-as évek közepétől kezdődően a DC jelentősége a látványos tömeggyűlésekben megnyilvánuló kezdeti virágkort követően a pluralizálódás, a belső feszültségek, az egység megteremtésére irányuló lehetetlen kísérletek, valamint a rezsim politikai nyomása okán igen gyorsan elhalványult, de ezzel egyidejűleg a BK is fokozatosan szorult vissza mozgásterében[1145], egyre inkább veszítve jelentőségéből.[1146]

„Hitler teológiája intellektuálisan durva, rasszizmusa förtelmes, istene pedig egy numinózus szörnyeteg"[1147] – írja kötete előszavában Rainer Bucher, amely megállapításból szervesen következik az a kérdés, hogy maga a nemzetiszocializmus tekinthető-e politikai vallásnak?

A nemzetiszocializmus, a fasizmus, valamint a kommunizmus (leninizmus-sztálinizmus) politikai vallásként való azonosításának napjainkra már hatalmas nemzetközi irodalma van, amely ezeket a totalitárius rendszereket gondosan tanulmányozva, a legkülönbözőbb megközelítéseken – vallási elemek, szimbolika, kultikus-rituális gyakorlatok, apokaliptikus-eszkatologikus lét- és történelemszemlélet – keresztül igyekszik feltárni, illetve megérteni vallási jellegüket és működésüket.

A kortárs szerzők többsége azt a kutatói véleményt erősíti, mely szerint a nemzetiszocializmust megalapozottan lehet politikai vallásként leírni, illetve vizsgálni[1148], bár létezik olyan kutatói álláspont is, amely szerint maga az eszme nem volt alkalmas arra, hogy egyfajta szekularizált vallássá emelkedjen. E szerint a nemzetiszocialista ideológia elsődlegesen azt a célt szolgálta, hogy képes legyen az egyéni meggyőződések össztársadalmi egységesítésével a társadalmi szintű mozgósításra, azonban végeredményben mindez csupán egy „üres formula" maradt, ami nem rendelkezett azzal a fokú ideológiai szigorral és koherenciával, mint amelyet a politikai

[1145] BUSCH (2010) i. m., 4.; PUSCHNER – VOLLNHALS i. m., 27.

[1146] Rainer Bucher megállapítása szerint Hitler ellenfelei valójában mindkét nagy keresztyén felekezet soraiban csupán piciny kisebbséget alkottak; a hívek többsége megbékélt a rezsimmel, amelyben nagy szerepe volt az államhoz való – a mindenkori törvényes hatalom felé engedelmességet hangsúlyozó – egyházi lojalitásnak, illetve annak, hogy az 1930-as években – a katolikus egyház részéről (is) – Európa-szerte megfigyelhető volt egyfajta fogékonyság a tekintélyelvű hatalmi berendezkedések irányában. BUCHER (2011) i. m., 6-7.

[1147] BUCHER (2011) i. m., X.

[1148] MAIER (2007) i. m., 274., 282.; VONDUNG (2013) i. m., 23., 34-35.; VONDUNG (2007) i. m., 6., 17.; BEHRENS (2007) i. m., 231-232., 237.

vallások elmélete sok esetben tulajdonít neki, ekképpen „a nemzetiszocialista eszme egy vámpírhoz hasonlított: amint napfény érte, szertefoszlott."[1149]

Nézetem szerint a nemzetiszocializmus politikai vallásként történő identifikációja helytálló lehet, amennyiben a fenti szókapcsolatban a *vallás* fogalma úgy értelmezendő, mint amely jelenségrendszer minden istenimádati cselekményt egy transzcendens szférához köt, és a földi valóságot ezen szféra szempontjából értelmezi[1150], a *politikai* jelző viszont ez esetben a cselekménysor egyes meghatározott elemeit – azokat immanentizálván – a fizikai világ dimenziójába transzponálja, s ott abszolutizálja.

Összegezvén, a nemzetiszocializmus elsődlegesen politikai, de egyúttal vallási jelenség is, amelyet nem lehet a politikai ideológiák általános körébe sorolni, hiszen a misztikus ranggal felruházott, kultikus rajongással övezett, már-már a messiási váradalmak húrján játszó, népvezéri státuszú Hitler a saját világnézetét évtizedeken keresztül páratlan hittel és messianisztikus elkötelezettséggel képviselte, miközben a személyében a vallási fanatizmus jegyeit magukon viselő tömegek problémáik lenyűgöző megoldását látták; s ez a jelenséghalmaz még akkor is szinte teljes szilárdsággal nyilvánult meg Hitler irányában, amikor a második világháború utolsó harmadában a totális vereségnek már csak az időpontja volt kérdéses.

Németország azonban a második világháborút elvesztette.

Az ezeréves birodalom álma, „a nemzetiszocializmus által vágyott beteljesülés"[1151], a Hitler által vizionált „egységes hittől szilárd, testben és lélekben nemzetiszocialista, legyőzhetetlen Németország" idilli képe – a német múlt sok évtizedénél aránytalanul hosszabbnak tűnő – tizenkét év után romokban heverve omlott össze, hogy napjainkra olyan múlhatatlan múlttá váljék, amely „a gonosz nagy színjátékaként"[1152], a „modernség végső elszabadulásaként" örök érvénnyel mutat rá „az őrület sikeres társadalmasítására" és „az emberi valóság feneketlenségére".[1153]

[1149] MOMMSEN i. m., 161.
[1150] BEHRENS (2007) i. m., 225.; illetve: ELIADE i. m., 67.; VAN DER LEEUW i. m., 471., 473.
[1151] HITLER (2001) i. m., 42.
[1152] BONHOEFFER, Dietrich (2016): Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések. Harmat Kiadó, Budapest, 10.
[1153] SAFRANSKI i. m., 284., 290.

7. A MODERNITÁS DILEMMÁI – A TÁRSADALMI FELELŐSSÉGVÁLLALÁS PERSPEKTÍVÁI

„1945. A nulla év."[1154] – ez a címe John Lukacs részben önéletrajzi ihletésű történelmi esszéjének, amelyben a magyar származású amerikai történészprofesszor úgy jellemzi a második világháborút lezáró 1945-ös évet, mint a „világtörténelem utolsó nagy fordulópontját".[1155]

A *rombolás géniuszának diadala*[1156] nemcsak emberi testek tízmillióit törte össze, s további százmilliók lelkét nyomorította meg, generációkon átívelő pszichés sebeket, rögzültségeket hagyva maga után, de a régi világot is felszámolta, olyan új korszakot nyitva az emberiség modern történelmében, amelyre a múlt bűnei és a jövő kétségei azóta is árnyékként vetülnek.

A XX. századi totalitarizmusok – mint amilyen a fentebb vizsgált német nemzetiszocializmus – tombolása a feltétel nélküli jellegét elveszítve egyoldalú hatalmi legitimációjúvá torzult, szakralitásában önbálványozóvá vált, kiválasztottság-motívumában kirekesztő fajelméletté korcsosult, eszkatologikus ígéretében politikai messianizmussá, e világi, szekularizált üdvtörténetté deformálódott dávidi paradigma végzetes csődjét jelentette, ami drámai látleletét adta a sínai hagyomány inherens, komplex (szerződéses, feltételhez kötött, horizontális, etikai-normatív) fékrendszere nélkül maradt politikai vallások dehumanizáló pusztításának.

A világháborút követő időszakban a keresztyén teológiai gondolkodás is jelentős változásokon ment keresztül. A háború okozta traumák, az emberi szenvedés mélységei, a „kereszténység történetének legnagyobb katasztrófáját"[1157] jelentő *holocaust* borzalmai mélyen megrázták a keresztyén világot, így a történelem e tragikus szakasza által felvetett kérdések nem csupán a XX. század második felének politikafelfogására, illetve politikai életére voltak hatással, hanem a súlyos történelmi, egzisztenciális, hitbeli dilemmák kapcsán a maga válaszait megtalálni igyekvő teológiai diskurzusra is, amely talán látens, mégis immár következetes, reflektív, „programadó" módon igyekezett „jó földbe" vetni a korábban

[1154] LUKACS, John (1996): 1945. A nulla év. Európa Könyvkiadó, Budapest.
[1155] i. m., 15.
[1156] Zichy Mihály (1827–1906) magyar festőművész 1878-as párizsi világkiállításra elkészült, Zichy etikai, politikai, bölcseleti álláspontját egyaránt kifejező, grandiózus festményének címe, amelyen a festő a XIX. század forradalmait, háborúit, általános viszonyait, valamint a kor legnagyobb egyházi és világi hatalmasságait – III. Napóleon francia császárt, II. Sándor orosz cárt, I. Vilmos német császárt – egyidejűleg ábrázolva jeleníti meg olyan módon, hogy a totális destrukciót, a szenvedést, a pusztító erőszak rettenetes erejét, az (emberi lélekben is dúló) örökös háborút, valamint az emberiség fölött uralkodó gyilkos hatalom- és kéjvágyat megszemélyesítő démont, „a rombolás géniuszát" helyezi a kép középpontjába, miközben a háttérben, az emberi koponyák halmán trónoló pápa alakja fölött, alig kivehető módon ugyan, de felsejlik a fénytől övezett Krisztus sugárzó alakja. GELLÉR Katalin (1990): Zichy. Zichy Mihály 1827–1906. Képzőművészeti Kiadó, Budapest, 31-34.
[1157] SÖLLE, Dorothee: Előszó. In: RITTNER, Carol – SMITH, Stephen D. – STEINFELDT, Irena szerk. (2009): A holokauszt és a keresztény világ. Egyházfórum – Balassi Kiadó, Pécs-Budapest, 21.

„tövisek közé esett” etikai fundamentumok magvait (kölcsönösség, felelősség, kiszolgáltatottak védelme, horizontalitáson nyugvó közösségépítés, társadalmi igazságosság, jogegyenlőség, a politikai hatalom korlátozása).

Mindez alapvető befolyást gyakorolt a politikai teológia irányzataira is, hiszen a tragikus történelmi tapasztalatok kényszerűen a szenvedés, a bűn, a remény, az igazságosság, a szolidaritás, az emberi méltóság, a társadalmi felelősségvállalás, egyszóval az etikai és morális elvek, illetve a hitből fakadó közösségi-politikai cselekvés fundamentális újragondolását eredményezték. A XX. század második felében megszületett válaszok azonban ma, a XXI. század harmadik évtizedében már nem feltétlenül elegendőek és érvényesek, ugyanis a napjainkban zajló infokommunikációs forradalom[1158], a világpolitika változásai[1159], valamint a mindezek nyomában átalakuló társadalmi és gazdasági struktúrák[1160] együttesen arra világítanak rá, hogy a XXI. század „folyékony modernitása”[1161] a politikai teológiában újfajta megközelítéseket és cselekvési formákat igényel, amelyek a *post-truth* korának is nevezett jelen korszak etikai-társadalmi dilemmáira adekvát válaszokat kínálhatnak.

Mindezeknek megfelelően az alábbiakban két gondolati egységben azt vizsgálom meg, hogy a politikai teológia horizontján:

- a második világháború és a totalitárius rendszerek reflexiójaként 1945 után bekövetkezett paradigmaváltás milyen új értelmezési szempontok és gondolkodási modellek kiformálódását eredményezte (bemutatva Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle ez irányú munkásságát, valamint a latin-amerikai felszabadítási teológia következtetéseit); illetve
- inspiratív öröksége révén, a modernitás kihívásainak és a jelenkori társadalmi felelősségvállalás egyházi/teológiai kereteinek kontextusában milyen válaszlehetőségeket kínál, s milyen mértékben szolgálhat valid referenciaként a jövő (szociáletikai) kérdéseire nézvést az e dolgozatban kifejtett elméleti alapok analízise.

[1158] Gondolhatunk itt az információs technológia robbanásszerű fejlődésére, a mesterséges intelligencia általános térnyerésére, a digitalizáció folyamatának gyorsulására vagy a big data-jelenségre.

[1159] Ide sorolható a geopolitikai erőviszonyok átrendeződése, az identitáspolitikák és autoriter tendenciák erősödése, a globális nemzetközi intézmények válsága vagy az új típusú konfliktusok megjelenése.

[1160] Példaként említhető a technológiai integráció rendkívül széleskörű társadalmi hatásrendszere, az ezáltal okozott, teljes körűen még nem feltárt egyéni, társadalmi, globális veszélyforrások, a társadalmi interakciók megváltozása, a hétköznapi élet minden területét átható digitális technológiák általánossá válása, a társadalmi polarizáció mélyülése, az óriási mértékű gazdasági egyenlőtlenségek, a klímaváltozás okozta nehézségek, az általános bizalomvesztés növekedése vagy a szociális és érzelmi kapcsolódások jelentős megváltozása.

[1161] Zygmunt Bauman (1925–2017) lengyel szociológus alkotta fogalom, amely összefoglalóan a jelenkor „cseppfolyósságára” (társadalmi, intézményi, strukturális bizonytalanságára) utal. BAUMAN, Zygmunt (2000): Liquid Modernity. Polity Press, Cambridge.

7.1. Irányok és tendenciák: a politikai teológia új horizontjai a XX. század második felében

„A második világháború vége táján, tizenhat évesen kiszakadtam az iskola közegéből és hadiszolgálatra kényszerültem. Miután kutyafuttában kiképzést kaptam különböző würzburgi kaszárnyákban, a hadszíntéren találtam magam, amely akkor már a Rajnán túli területekig előrenyomult. A szakasz csupa fiatal fiúból állt, száznál is jóval többen voltunk. Egyik este a szakaszvezető egy jelentéssel a zászlóaljparancsnokságra küldött. Az éjszaka sűrűjében lebombázott, lángban álló falvakon és tanyákon vágtam keresztül, s amikor reggel visszatértem a szakaszomhoz, nem találtam mást, csak holtakat, csupa holttestet, akiket lekaszált egy összetett vadászbombázó- és páncélos támadás. Akikkel egy nappal korábban még gyermekként együtt szorongtam és ifjúként együtt nevettem, azoknak most csak kihunyt, holt arca meredt rám. Nem emlékszem másra, csak egy hangtalan kiáltásra. Még ma is így látom magam, s ez az emlék azt a határpontot jelöli, ahol semmivé foszlottak gyermekkorom álmai. Oly szilárd bizalom éltette életerős bajor-katolikus társadalmi szemléletem végérvényesen megsérült. (…) Ami pedig a legfontosabb: teológiai gondolkodásomat sajátos teodicea-érzékenység hatja át, az a kérdés, miként beszélhetünk Istenről, ha tudatában vagyunk a világ, az »ő« világa »szenvedéstörténetének«. Itt rejlenek a gyökerei annak, ami később »politikai teológia« néven alakult ki: a *conversio ad passionem* módján Istenről beszélő teológiának."[1162] A fenti gondolatok Johann Baptist Metz (1928–2019) 1996-ban írt életrajzi vázlatából származnak.[1163]

A második világháború utáni katolikus teológia egyik legkiemelkedőbb intellektusának sorait a háború okozta mély trauma szövi át, ugyanakkor a mondatok világosan mutatnak rá annak az *új* politikai teológiának a forrására, amely Metz szavai szerint „arra tesz kísérletet, hogy a kereszténység eszkatalogikus üzenetét az újkori viszonyok mellett a kritikai-gyakorlati ész alakjaként fejezze ki"[1164], azaz, az új politikai teológia „szemléletében a gyakorlati ész keresztény-teológiai formája igyekszik kifejeződni az újkori viszonyok közepette."[1165]

Ebben a német teológus központi kategóriává emeli a mások szenvedésére való emlékezést (*memoria passionis*)[1166], a szenvedés történetét elevenen tartó „veszélyes emlékezést"[1167], és a

[1162] METZ (2004) i. m., 195-196. A *conversio ad passionem* kifejezés jelentése: „odafordulni a szenvedéshez", amely szemlélet mindenekelőtt a szenvedő embertársainkkal való szolidaritásra hív fel. (Kiemelés: az eredetiben.)

[1163] Eredeti megjelenés: METZ, Johann Baptist: „Beitrag." In: MOLTMANN, Jürgen szerk. (1997): Wie ich mich geändert habe. Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh, 41-42.

[1164] METZ (2004) i. m., 73. (A tanulmány címe: „A 'politikai teológia' mint a világ fundamentális teológiája. 1972/1974.")

[1165] i. m., 76.

[1166] i. m., 189.; illetve: METZ (2008) i. m., 304.

„keresztény élet középpontjába helyezi" a másokkal való együttszenvedést[1168] (*compassio* mint a „kereszténység világprogramja")[1169], miközben – az emberiség *egységes, egyféle* történetét az egyetemes szenvedéstörténettel azonosítva[1170] – elszakad a teológia társadalmi-politikai vétlenségétől[1171], amikor azt állítja, hogy a teológia Auschwitz megtörténte után nem őrizheti meg történeti ártatlanságát, ugyanis a katasztrófa által a történelem behatolt az *Auschwitz utáni teológia* „logoszába".[1172]

Metz „veszélyes emlékezete" és *compassio*-fogalma kimondatlanul is visszatérést jelent a sínai szövetséghagyomány azon szociáletikai fundamentumához, ahol az emlékezés mint normatív igény cselekvésre kötelez (5Móz 16,12; 5Móz 24,17-22). A szenvedéstörténet és a marginalizáltak szenvedése a mindenkori jelenben a folyamatos kritikai mérce és az állandó (ön)reflexió szükségességét állítja tükörként a keresztyén közösség elé, amelyet számvetésre hív, valamint amellyel szemben a szolidaritás és a felelősségvállalás igényét támasztja.

Ezt igazolja, hogy az *új politikai teológiában* a teodiceát középpontba állító, a keresztyénség egyetemes üzeneteit a kor társadalmi sajátosságainak tekintetbe vételével artikuláló, a világegyház eurocentrizmustól való elszakadásának szükségét látó[1173] Metz nem tud, de valójában nem is kíván Istenről úgy beszélni, hogy közben elvonatkoztatna a világban tapasztalt szenvedéstől, így az Istenről való szólás e módja („az új politikai teológia semmi egyéb, mint – teológia, amely a világ felé, korunk világa felé fordulva próbál beszélni Istenről"[1174]) az *ellenállás* és a *változtatás* alapmotívumait is beemeli mondanivalójába az evangéliumi üzenet erkölcsi-szellemi alapelveivel összeegyeztethetetlen társadalmi problémákat érzékelvén (faji alapú megkülönböztetés, gazdasági elnyomás).[1175]

A német teológus nem híve vallás és politika szigorú elválasztásának, s folyamatosan hangsúlyozza a teológiai gondolkodás politikai relevanciáját, arra kötelezvén egyúttal a keresztyéneket, hogy hitük és vallási tapasztalataik birtokában nézzenek szembe a jelen történelemmel, „békítsék és kapcsolják össze" az elméletet *és* az életet, s ne hagyják e kettőt elszakadni egymástól, hiszen „ha az elmélet pozitív szerepéről lemondva és a vallás nevében

[1167] i. m., 304.
[1168] i. m., 49.
[1169] i. m., 203.
[1170] i. m., 304.
[1171] i. m., 303.
[1172] METZ (2005) i. m., 9-10.
[1173] METZ (2004) i. m., 156.
[1174] METZ (2008) i. m., 306.
[1175] METZ (2005) i. m., 11.

a teológia búcsút int a történelemnek, illetve a misztika és a politika történelmi feszültségének, könnyen posztmodern színezetű, jámbor pszichológiává alakulhat".[1176]

A *vallás* Metz számára *lényegéből fakadóan politikai természetű*, ám ha mégis megtagadja politikai természetét, vagy ha kudarcot vall a politika terén, az szerinte éppen azzal függ össze, hogy elfelejtkezik Istenről; állítása szerint a vallás politikai természetét nem úgy értjük meg, ha a politikához igazítjuk, hanem csak akkor, ha Isten akaratának rendeljük alá[1177], így „a teológia nem csupán lelkesült énekekbe, de kiáltásokba is torkoll".[1178]

Metz egy helyütt megjegyzést tesz arról, hogy a politikai teológia fogalmát – amely az ő gondolkodásában később „elsősorban és a leghatározottabban teológia"[1179] lett – az 1960-as évektől kezdte el rendszeresen és tudatosan használni[1180], éppen azokban az években, amikor első kiadásában jelent meg (1964) a Metz által is gyakran hivatkozott, vele szoros kapcsolatban álló[1181] Jürgen Moltmann (1926–2024) *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* című monográfiája, amely az utóbbi évtizedek egyik legjelentősebb, hatásait tekintve – különösen a felszabadítási teológiákra gyakorolt befolyását figyelembe véve – meghatározó teológiai műve volt.

Moltmann *reménységteológiája* a politikai teológiák szintén azon ágát jeleníti meg, amely eszkatológiai kiindulópontjánál/fókuszánál, valamint gyakorlati-politikai dimenziójánál fogva a „történelem és a társadalom aktivizálása"[1182] keretében „arra indít, hogy a jövendő világ erőit a jelen világ valóságába, valóságos nyomorúságába vigyük bele személyes, szociális, politikai vonatkozásban egyaránt".[1183]

E reménységteológia, amely a feltámadt Krisztusban megnyilvánuló, a jelen tapasztalati valóságának ellentmondó, a jövőbeli igazságosság, élet és dicsőség garanciáját jelentő[1184] Isten iránti reménységből táplálkozik, gondolatait és érveit a Szentírásból meríti, alapját pedig az a hit képezi, amely a történelem útjára lépve Istent és Isten Országát a jelenben, a kereszt

[1176] METZ (2008) i. m., 151-153.
[1177] METZ (2004) i. m., 84-85.
[1178] METZ, Johann Baptist: „A világ felé fordulva". Teológiai és önéletrajzi áttekintés. In: *Vigilia* 74 (2009/1), 10. (Johann Baptist Metz 2008. október 10-én, a *Memoria passionis* című könyvének magyarországi megjelenése alkalmából Budapesten tartott előadásának bővített változata).
[1179] METZ (2004) i. m., 170.
[1180] METZ (2008) i. m., 301.
[1181] METZ (1997) i. m., 42.; METZ (2008) i. m., 303.; METZ (2004) i. m., 27.; METZ (2005) i. m., 62.; ill. LÁZÁR KOVÁCS Ákos: Emlékezet, szenvedés, esztétika. J. B. Metz három szenvedélyéről. In: *Vigilia* 74 (2009/1), 419.
[1182] MOLTMANN, Jürgen (1964): Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. Chr. Kaiser Verlag, München, 28.
[1183] MOLTMANN, Jürgen (1989): A reménység fényei. Református Zsinat Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 370. (Szathmáry Sándor utószava.)
[1184] MOLTMANN (1964) i. m., 14.

alakjában (emberi nyomorúság, szenvedés, szegénység) keresi, és a társadalmakat feszítő igazságtalanságokat el nem fogadván elsőrendű feladatának tekinti a meglévő viszonyok átalakítását, a méltánytalanság, a közöny, a jogtiprás felszámolását, azaz a világ megváltoztatását.[1185]

A keresztyén remény Moltmann látásában „az élet csődjeiből és vereségeiből való feltámadás ereje; az az erő, amely lehetővé teszi, hogy az élet újraszülessék a halál árnyékából; az újrakezdés ereje ott, ahol a bűn lehetetlenné tette az életet".[1186]

A hit és a remény elválaszthatatlanok egymástól: a hit Krisztusban gyökerezik, a remény pedig e hitet a jövő irányában nyitja meg, és cselekvésre ösztönöz egy jobb, emberibb, szolidárisabb világ megteremtéséért. Moltmann felfogásában a remény tehát nem a világtól való menekülést, hanem ellenkezőleg, a világ dolgainak alakításában való aktív részvételt jelenti a szenvedés enyhítéséért és az igazságosság megvalósításáért folytatott küzdelemben.[1187] Látható, hogy a Metz által óhajtott keresztyén ember „képe" Moltmann gondolataiban szintén az embert autonómnak, felnőttnek, felelősségvállalásra képesnek tekintő sínai hagyományhoz kapcsolódik, amit az is bizonyít, hogy szemléletében a jövő sem olyasfajta földi üdvtörténetként tárul fel, amelyben a világ dolgaitól várt megváltás folyton lebegő, fals reménye az embert passzív, „alattvalói" státuszban ringatja, hanem a jelen alakítható valóságában kötelez cselekvő felelősségvállalásra.

Isten mintegy várja azt, hogy az ember saját életével, a közösségért, a társadalomért, a világért tett cselekedeteivel „valóban emberségessé lesz", hiszen a Teremtő számára fájdalmas látni mindazt az embertelenséget, „amit személyesen vagy politikailag elkövetünk".[1188]

Moltmann munkáiban tehát egyértelműen kidomborodik az a látásmód, hogy a teológiát nem valamifajta izolált tudományként kezeli, hanem azt élő politikai és társadalmi kontextusban értelmezi, aláhúzva, hogy az a keresztyén hittel együtt a privát szférán jócskán túlmutatva komoly politikai és társadalmi következményekkel bír.

Politikai teológiájának *ars poeticáját* meglátásom szerint legkompaktabb módon az 1984-ben kiadott, *Politische Theologie-Politische Ethik* című munkájában fogalmazza meg: „a kereszt a mi politikai kritikánk, a kereszt a mi reményünk a szabadság politikájára. A megfeszített emlékezete politikai teológiára kényszerít bennünket."[1189]

[1185] MOLTMANN (1989) i. m., 75., 77., 187-188.
[1186] MOLTMANN, Jürgen (2005): Minden végben kezdet rejtezik. Kis reménytan. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 5.
[1187] MOLTMANN (1964) i. m., 15-16.
[1188] MOLTMANN, Jürgen (1997): Az élet forrása. A Szentlélek és az élet teológiája. Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 54.
[1189] MOLTMANN, Jürgen (1984): Politische Theologie – Politische Ethik. Matthias-Grünewald –Verlag, Mainz, 69.

Moltmann gondolkozásának ez a központi tézise a cselekvés imperatívuszát hangsúlyozva ugyanolyan módon sürgeti a szenvedés valóságából kiindulva a keresztyén hit gyakorlati megélését, mint Dorothee Sölle (1929–2003), akinek a misztika dimenzióját hangsúlyosan szem előtt tartó, s épp ezáltal a társadalmi valóságban aktív ellenállásra ösztönző teológiája a hit ortopraxisát tekintve mind Moltmann, mind Metz[1190] gondolatiságával rokonítható. Minhármójuk politikai teológiájának közös nevezője az, hogy a biblikus inspirációjú normatív igazságigény érvényesítésével reflexív, kritikus, tevőleges módon igyekeznek részt venni a modernizálódó társadalmak transzformációs folyamataiban, és az 1960-as években kialakuló, új vektorú politikai teológiák színes skálájú ernyője alatt a keresztyén hit és a társadalmi igazságosság szinergikus dinamikájában mutatták meg potenciáljukat.[1191]

Sölle az Istennel való találkozás élményét, a misztikus tapasztalatot, valamint e belső szemlélődésből fakadó erőt és érzékenységet a *közösségi cselekvés forrásaként*, a szociális igazságosságért folytatott aktív küzdelem, illetve a társadalom alulreprezentáltjai melletti szolidáris kiállás impulzusaként értelmezte, így a „hinni és cselekedni" vezérfonalat követő politikai teológiája egyszerre jelent kockázatvállalást, kritikagyakorlást, továbbá a társadalmi viselkedésben rejlő erők tudatos kiaknázását.[1192]

Ezt a teóriáját demonstrálta többek között egy Johann Baptist Metz-cel közösen folytatott közös beszélgetés során is, ahol rávilágított arra, hogy a keresztyéneknek nem szabad beletörődniük a „posztmodern apátiába", mert ha ezt teszik, azzal öntudatlanul is vallják a közöny kultúráját, az önmegvalósítás hamisságában kimerülő individualizmust, illetve az irgalom, a részvét embertelen hiátusát, „amely már egyáltalán nem érzékeli korunk egészét".[1193] Sölle az apátia legrosszabb formájaként a politikai apátiát említi, és úgy véli, a „szenvedésrezisztens" („*schmerzfremden Christentums*") jelző vádja pontosan illene a jelen kor keresztyénségére.[1194]

[1190] Jürgen Moltmannhoz hasonlóan Johann Baptist Metz Dorothee Söllével is jó kapcsolatot ápolt, amelyet Lázár Kovács Ákos egyfajta sorsközösségként aposztrofál. METZ (1997) i. m., 42.; LÁZÁR KOVÁCS i. m., 422.

[1191] GRÜMME, Bernhard (2023): Öffentliche Politische Theologie. Ein Plädoyer. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 14., 87.

[1192] Vö.: i. m., 14., továbbá: SACHER, Konstantin (2023): Dorothee Sölle auf der Spur. Annäherung an eine Ikone des Protestantismus. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 65.; TAKÁCSNÉ KOVÁCSHÁZI Zelma: Dorothee Sölle: Politikai teológia vagy helyesebben az evangélium politikai interpretálása. In: BÉRES Tamás – KODÁCSY-SIMON Eszter – OROSZ Gábor Viktor szerk. (2008): Krisztusra tekintve hittel és reménnyel. Ünnepi kötet Reuss András 70. születésnapjára. Luther Kiadó, Budapest, 292-293., 298., 299.

[1193] Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel. (1990). Kreuz Verlag, Stuttgart, 42-43.

[1194] SÖLLE, Dorothee (1973): Leiden. Kreuz Verlag, Stuttgart, 56., 61.

Mivel meglátása szerint a nagy egyházak pusztulásra vannak ítélve[1195], Sölle a keresztyénség jövőjét azokban az *alulról szerveződő mozgalmakban*, csoportokban véli felfedezni, amelyek a keresztyén hagyományok talaján, autentikus tapasztalataik birtokában bátran, kezdeményezően lépnek fel a világ bármely táján a békéért, a szolidaritás közös ügyéért, a teremtés épségének megőrzéséért. Ők Isten hangja, Isten jövőjének hangja, akik a jelenben képesek azt a misztikát – Sölle személyes „vallási erőforrását"[1196] – interpretálni, amely „Isten ellenállását, forradalmát is" magában hordozza.[1197] Korának politikai problémáit Sölle jellemző módon az evangélium üzenetére vetítette rá, ennek tükrében értelmezvén azokat[1198], vallva a keresztyén tanítás és a cselekvő hit elválaszthatatlan egységét[1199], valamint a politika által átszőtt mindennapi élet és a bibliai tanítás folyamatos ütköztetését – számára az utóbbi csakis ekképp érthető meg a maga teljességében.[1200] E gondolatmenetet tekintve Sölle a sínai szövetségtradíciónak pontosan ugyanahhoz a hangsúlyos motívumához nyúl vissza, amely az eltorzított dávidi logika szerinti passzív engedelmesség, a statikus rend változtathatatlansága és a kiskorúságban tartó vertikalitás helyett a Szentírásból táplálkozó aktív, élő praxisra, pragmatikus életgyakorlatra, a hit princípiumának életvalósággá alakítására, valamint az alulról építkező, önszerveződő közösségiség megélésére hív, illetve ezek normáit állítja fel.

Ezt igazolja a politikai teológia sölle-i definíciója, amelyben a „teológiával összekapcsolva a »politikai« nem azt jelenti, hogy a teológiának most fel kellene cserélnie tárgyi tartalmát a politikatudományéval (…) Nem egy hitből levezetendő konkrét politikai programról van szó, vagy valamiféle más típusú társadalmi evangéliumról [*social gospel*], amelyben a gyakorlat egyszerűen elnyeli az elméletet. Nincsenek specifikusan keresztyén megoldások a világ problémáira, amelyekhez a politikai teológiának elméletet kellene kidolgoznia.

[1195] Ennek okait Sölle abban látja, hogy az egyházak elvesztették a kapcsolatot az emberek valós problémáival, s nem találják velük a közös nyelvet a félelmeik és vágyaik megfelelő artikulálásra. Ld. Welches Christentum hat Zukunft? i. m., 44., 61., 65.
Vö.: „Ma az összes egyház lombja vesztett faként áll a posztmodern tájon. Hogy miért? Nyilván maguk az egyházak is tehetnek róla. De a válság mélyebbre nyúlik: egyáltalán nem csak az egyházak állapotán mérhető le; a válság ma már *Isten válsága* […] az emberiség válságával állunk szemben […] A teológia ugyanis már régóta és eleve immunizálta magát az Istennel kapcsolatban bekövetkező válságokkal szemben, és a legkevésbé sem mert szembenézni az identitáshiány állapotával. […] Az egyház ma már nem Istenről beszél (mint még az I. Vatikáni Zsinaton), hanem csak az egyház által hirdetett Istenről (mint például a legutóbbi zsinaton) […] Isten válsága az emberiség, minden eddigi erkölcs, a kultúra és az emberi nyelv válsága." METZ (2008) i. m., 93-95. (Kiemelés: az eredetiben.)
[1196] SACHER i. m., 83.
[1197] Welches Christentum hat Zukunft? i. m., 64., 70., 71.
[1198] SACHER i. m., 86.
[1199] i. m., 94., 96.
[1200] TAKÁCSNÉ KOVÁCSHÁZI i. m., 303.

A politikai teológia inkább teológiai hermeneutika (…) amelyben a politikát olyan átfogó és döntő térként értelmezik, ahol a keresztyén igazságnak gyakorlattá kell válnia."[1201]

Sölle szemlélete e ponton is szoros rokonságot mutat Metz és Moltmann látásmódjával, hiszen bátran kijelenthető, hogy mindhármójuk teológiai gondolkodását mélyen áthatotta a szenvedés és igazságtalanság elleni küzdelem hangsúlyozása, a jelen társadalmi, politikai, gazdasági viszonyainak kritikus vizsgálata, a keresztyén felismeréseknek a társadalom életgyakorlatában történő relevánssá tétele, a keresztyénség gyakorlati, társadalomformáló erejének a nyomatékosítása, a keresztyén teológia társadalmi és politikai jelentőségének hangoztatása.

Munkásságuk a második világháborút követő évtizedekben a politikai teológia területén központi súllyal bír, ugyanis, bár teológiai fókuszuk más-más témára irányult – Metz a *compassiot*, illetve a *memoria passionist* állította középpontba, Moltmann a reménységteológiában kapcsolta össze a jövőbeli isteni igazságosságot a jelen idejű cselekvéssel, Sölle pedig a misztika dimenzióját előtérbe állítva hirdette a keresztyén hit és a társadalmi igazságosság elválaszthatatlan egységét, s buzdított a társadalmi változásokért síkra szálló aktivizmusra –, mindhárman ráirányították a figyelmet a teória praxisban való realizálásának szükségességére, azaz arra, hogy a keresztyén hit (és teológia) nem csupán elvont teoretikus kérdések életidegen tárháza, hanem közösségi cselekvésre ösztönöz, s a társadalmi valóságban való aktív részvételt, felelős attitűdöt foglalja magában.

Ez a teológiai talaj az 1960-as évektől kezdődően termékenyítőleg hatott a fennálló viszonyok megváltoztatásáért, a strukturális igazságtalanságok felszámolásáért küzdő latin-amerikai felszabadítási teológiára, amely a perifériára szorultak melletti elköteleződés mentén a szegények, a szenvedők, a kitaszítottak, az elnyomottak „felszabadítására" összpontosítva alakult ki, és a keresztyén hitre nemcsak a társadalmi igazságosságért folytatott küzdelem alapjaként, hanem annak hatékony eszközeként is tekintett.[1202]

[1201] „»Politisch« hat in der Zusammensetzung mit Theologie nicht die Bedeutung, als solle die Theologie nun ihr Materialobjekt mit dem der Politologie vertauschen; mit genau dem gleichen Unrecht hat man vor einer Generation der existentialen Theologie einen Themawechsel unterschieben wollen und behauptet, sie spreche »nur noch« vom Menschen. Es handelt sich auch nicht um ein aus dem Glauben zu entwickelndes konkretes politisches Programm oder um eine andere Art social gospel, in dem die Praxis die Theorie einfach verschluckte. Es gibt keine spezifisch christliche Lösung der Weltprobleme, für die eine politische Theologie die Theorie zu entwickeln hätte. Politische Theologie ist vielmehr theologische Hermeneutik, die in Abgrenzung von einer ontologischen oder einer existential interpretierenden Theologie einen Interpretationshorizont offenhält, in dem Politik als der umfassende und entscheidende Raum, in dem die christliche Wahrheit zur Praxis werden soll, verstanden wird." SÖLLE, Dorothee (1971): Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann. Kreuz-Verlag, Stuttgart, 75.

[1202] A következőkben – részben – egy korábban megjelent, a latin-amerikai felszabadítási teológia kérdéskörével foglalkozó munkámra támaszkodom: GYENE István Hunor: A valóság keresztyén interpretációja – avagy a latin-amerikai felszabadítási teológia történelemfelfogása, létértelmezése és politikai dimenziói. In: MOLNÁR Dániel – MOLNÁR Dóra szerk. (2023): XXVI. Tavaszi Szél Konferencia 2023, Tanulmánykötet, I. kötet, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest, 122-133. A kötet digitális elérhetősége:

A felszabadítási teológia tárgyát általánosan áttekintő szakirodalmi források[1203] alátámasztják, hogy a XX. század második felének egyik legmarkánsabb politikai teológiai irányzata már a kezdetektől a bibliai kijelentés kontextuális interpretációját helyezte hermeneutikájának középpontjába, melyből kiindulván a teológiai elmélet és keresztyén életgyakorlat egymás melletti párhuzamosságát, valamint a „racionalista idealizmust"[1204] radikálisan elvetve értelmezte újra hit és tett, öröklét és idő, menny és föld dichotóm viszonyait.

A felszabadítási teológia fogalma kapcsán – amely az 1960-as években csaknem egyszerre jelent meg a „felszabadítási teológia atyjának" titulált[1205] Gustavo Gutiérrez (1928–2024) perui katolikus, valamint Rubem Alves (1933–2014) brazil protestáns teológus gondolkodásában[1206] – ma már indokolt a többes szám („felszabadítási teológiák") használata, hiszen a keresztyén hitet az életgyakorlatban, a valóságban, a „cselekvés színterén" konkretizálni kívánó teológiai áramlat „az első olyan teológia, amelyet a periférián dolgoztak ki, a periféria által felvetett kérdések alapján, de [amely] univerzális következményekkel járt"[1207], és a XX. század harmadik harmadában más-más hangsúllyal ugyan, de a világ több

---

https://dosz.hu/fil/cdf0bd5a54b1dcbeb94b2efbe11975509d6910f0d09438a65375747a0bf401d4.
Utolsó letöltés: 2025. július 10.

A latin-amerikai felszabadítási teológiát újabban tárgyaló munkák nem véletlenül említik az e teológiai mozgalmat „különösen inspiráló" teológiai és filozófiai gyökerek között elsősorban Metz, Moltmann és Sölle politikai teológiáját (illetve műveiket: Glaube in Geschichte und Gesellschaft [Metz]; Theologie der Hoffnung, Der gekreuzigte Gott [Moltmann]; Politische Theologie [Sölle]). In: ZWIEP i. m., 1048. (226. számú hivatkozás), különös tekintettel: 1047-1049. Első, eredeti kiadás: ZWIEP, Arie W.: Bible Hermeneutics from 1950 to the Present: Trends and Developments. In: WISCHMEYER, Oda szerk. (2016): Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart. Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 994. (227. számú hivatkozás), különös tekintettel: 993-995.

[1203] WESTHELLE, Vítor: Befreiungstheologie (szócikk); in: BETZ – BROWNING – JANOWSKI – JÜNGEL szerk. (1998) i. m., 1207-1213.; COLLET, Giancarlo – HAUSMANNINGER, Thomas – GUTIÉRREZ, Gustavo – METTE, Norbert: Befreiungstheologie (szócikk); in: KASPER, Walter szerk. (2006): Lexikon für Theologie und Kirche. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, Band 2., 130-137.; STAM, Juan – GOIZUETA, Roberto S.: liberation theology (szócikk); in: DYRNESS – KÄRKKÄINEN szerk. (2008) i. m., 486-492.; CSELÉNYI István Gábor: Fölszabadítás teológiája (szócikk); in: DIÓS István szerk. (1997): Magyar Katolikus Lexikon. III. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 772-773.

[1204] STAM – GOIZUETA i. m., 488. A szerzők a fogalom alatt a teológiai igazság kizárólag racionális-intellektuális erőfeszítés útján történő megismerésének felfogását értik.

[1205] WERZ, Nikolaus: Gustavo Gutiérrez – Ein politikwissenschaftlicher Blick von heute auf das Buch und seine zentrale These. In: BECKA Michelle – GMAINER-PRANZL, Franz szerk. (2021): Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers. Tyrolia Verlag, Innsbruck, 13.

[1206] WESTHELLE i. m., 1208. Ennek kapcsán megjegyzendő, hogy a felszabadítási teológia mára klasszikusnak számító művei mind az 1970-es évek elején jelentek meg: GUTIÉRREZ, Gustavo (1971): Teología de la liberación: Perspectivas. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima.; BOFF, Leonardo (1972): Jesus Cristo Libertador. Vozes, Petropolis. Ugyanakkor egymástól függetlenül, éppen egyazon évben, 1971-ben kezdte el publikálni első írásait a témában Gutiérrez Peruban, Leonardo Boff Brazíliában, Hugo Assmann (1933–2008) Bolíviában, illetve Juan Luis Segundo (1925–1996) Uruguayban. Ld. BOFF, Leonardo: Forty years of Liberation Theology and of "Jesus Christ Liberator". A cikk digitális elérhetősége:
https://leonardoboff.org/2012/10/13/forty-years-of-liberation-theology-and-of-jesus-christ-liberator/.
Utolsó letöltés: 2025. március 07.

[1207] „Liberation theology is the first theology worked out on the periphery on the basis of questions raised by the periphery but with universal implications." BOFF, Leonardo – BOFF, Clodovis (1989): Introducing Liberation Theology. Orbis Books, New York, 88.; ZWIEP (2022) i. m., 1047-1049.

részén is megjelent (így a *teología de la liberación* [Latin-Amerika] mellett *black theology*-ról [többek között Egyesült Államok, Dél-Afrika], illetve *minjung* teológiáról [Dél-Korea, Ázsia] is beszélhetünk).[1208]

Önmagában ez a tény is jól tükrözi a felszabadítási teológia kontextuális voltát, illetve azt, hogy nem egy homogén, egységes teológiai rendszerről beszélhetünk, bár az a gondolkodásmód minden felszabadítási teológusban közös, hogy nagyon erős történeti-szociális érdeklődéssel rendelkeznek, mélyen megérinti őket az élet valóságában egymásra rakódó igazságtalanság, s éppen ezek a mindennapi tapasztalatok vezetnek el esetükben ahhoz, hogy újraértelmezzék a keresztyén hitről, a teológiáról, az egyházról, a közösség eszméjéről[1209] és az emberi egzisztenciáról korábban kialakított elképzeléseiket.

Ennek nyomán a felszabadítási teológia által közvetített kép meglátásom szerint erősen rokonítható a Mayflower puritánjainak élethelyzetével, hiszen ebben az esetben is feltűnő analógia rajzolódik ki a Szentírás elbeszéléseivel akkor, amikor a perifériáról induló (egyiptomi rabszolgaság) kis közösségek (Izráel törzsei) a szabadítás (kivonulás) által felszabadulnak a megbélyegzés, a diszkrimináció és a társadalmi marginalizáció (a fáraó okozta elnyomás) jelenségei alól, hogy azután mindenfajta, a *status quo-t* és a bűnös, kirekesztő struktúrákat szentesítő „királyi teológiát" radikálisan elutasítva a sínai szövetségkötés társadalomformáló ereje által[1210] a társadalmi egyenlőséget, szolidaritást, kölcsönösséget, közösségelvűséget és igazságosságot emeljék a keresztyén társadalomszervezés fundamentumává.

Ezen radikális reinterpretáció révén a felszabadítási teológia minden jelentős képviselője azt vallja, hogy a keresztyén hit túlmutat önmagán, ezért a keresztyén embernek saját jelenében hívő, de értő és cselekvő módon kell részt vennie, és a maga teljességében kell találkoznia az őt körülölelő valósággal. Hiszen „keresztyénnek lenni azt jelenti, hogy Krisztust követjük"[1211] – az élet eme odaszánása, Krisztus követése pedig a társadalmi-politikai folyamatokban

[1208] Egyes kortárs katolikus teológusok úgy vélik, hogy az 1950-es évek kicsiny brazíliai bázisközösségeiben kezdődő folyamat a római katolikus egyházon belül épp az argentin származású Ferenc pápa pontifikátusa alatt (2013–2025) teljesedett ki. TÁRRECH, Armand Puig i: Az egyház és a szegények. In: RICCARDI, Andrea szerk. (2019): Ferenc pápa és az ő ideje. A kereszténység Jorge Mario Bergoglio idején. Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, Pannonhalma, 242. Illetve: GÁRDONYI Máté: Ferenc pápa és a „nép teológiája". In: *Máltai Tanulmányok* 3 (2021/3), 305-315.

[1209] Ahogyan azt Gutiérrez kifejti, „Az egység nem egy egyszer és mindenkorra megvalósult esemény, hanem valami, ami mindig folyamatban van, olyasvalami, ami bátorsággal és a szellem szabadságával érhető el, néha fájdalmas, szívszorító döntések árán." GUTIÉRREZ, Gustavo (1988): A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation. Orbis Books, Maryknoll, 75.

[1210] Arie W. Zwiep a felszabadítási teológia legkonkrétabb inspirációs forrásaként az Ószövetség vonatkozásában Mózes második könyvét (exodus) és Ámósz próféta könyvét, az Újszövetség tekintetében a Hegyi beszédet, valamint Lukács evangéliumát, *locus classicusként* pedig Ézs 61,1-2-t jelöli meg. i. m., 1048.

[1211] GUTIÉRREZ, Gustavo (1986): Aus der eigenen Quelle trinken: Spiritualität der Befreiung. Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 9.

konkrét cselekvést[1212], illetve *a másik* ember belső világának felfedezését, megértését jelenti, „ily módon nem csupán a hitetlenek megtérítésével kell foglalkozni, hanem a keresztyének megtérítésével is”.[1213]

Ezen a ponton azonban hangsúlyozni kell, hogy éppen ez a kiélezett teológiai fókusz veti fel mind a felszabadítási teológia, mind az azt megelőzően tárgyalt teológiai gondolkodók esetében azokat a kritikai kérdéseket, amelyekre itt célszerű röviden rámutatni.

Ezek közül feltétlenül kiemelendő, hogy e politikai teológiák főként egyetlen aspektusra – jellemzően a szenvedéstörténet, a remény, az eszkatológia, a „felszabadítás” szempontjára – koncentrálnak. Ez a bizonyos tekintetben beszűkült artikuláció nem csupán azt a negatív potenciált rejti magában, hogy ezen hangsúlyeltolódások mentén a teológia egészét a horizontálódás veszélye fenyegeti, hanem azt a kockázatot is hordozza, hogy az Istenről szóló beszéd ezáltal viszonylagossá, az egyház pedig egyfajta morális szervvé csupaszodván a politikai cselekvés eszközévé válhat.

Mindez azt eredményezheti, hogy e teológiai diskurzusok köntöse alatt a hit relativizálódhat, a teológia rész-igazságokat abszolutizáló „szociális programmá”, míg az egyház e program világi végrehajtójává redukálódhat, ami a szent profanizálódásához és az emberi felelősség kollektivizálódásához, továbbá túlzottan politikai dimenziójúvá válásához vezethet, hiszen a történelmi bűnökért, traumákért és mulasztásokért viselt felelősség olyan erős antropológiai-etikai töltetet kap, ami elhomályosítja Isten kegyelmének és megváltó szeretetének valóságát.

E kritikai fenntartások ellenére fel kell ismernünk azt, hogy a történeti, kontextuális, tapasztalati, reflektív és kritikai teológia jegyeit egyaránt magukon hordozó teológiai irányzatok dilemmája valójában az egyház és a teológia történetét végigkísérő feszültségben rejlik: az eszmény és a realitás, az elhívás és a követés, a forrásokhoz való konzekvens visszatérés és az azoktól jócskán elidegenedett jelen közötti kontraszt feloldásában; másként fogalmazva: az evangélium üzenetének az idők változó nyelvére való átültetésében, hogy a textus és a kontextus közötti optimális egyensúly megtalálásával Isten élő, cselekvő, megváltó igéje minden időben képes legyen munkálkodni az emberi szívben.

Úgy vélem, hogy a felszabadítási teológiákhoz hasonló teológiai áramlatok a napjainkban egyre nyilvánvalóbb globális és lokális kihívások miatt a jövő egyetemes teológiájának irányát is képesek lesznek formálni, mert éppen belső motívumaik teszik képessé e

[1212] GUTIÉRREZ, Gustavo – MÜLLER, Gerhard Ludwig (2016): A szegények oldalán. A felszabadítási teológia. Új Ember Kiadó, Budapest, 194.

[1213] GUTIÉRREZ, Gustavo (2005): Isten vagy az arany az Indiákon – Latin-Amerika a XVI. században. Agapé Ferences Könyvkiadó és Nyomda Kft., Szeged, 38.

A „másik” ember világa átélésének hangsúlyozása kapcsán vö.: METZ (2004) i. m., 188-189., 194.

teológiákat arra, hogy – amint azt az egyik felszabadítási teológus megfogalmazta – túlmutassanak a „teológia doktorainak" kritikai igényein, „akik ugyan egyenként képesek megszámolni a fenevad minden egyes szőrszálát, de soha nem néznek annak szemébe."[1214]

7.2. A történeti örökség és a jelenkor dialógusa – a politikai teológia relevanciája a jövő egyházának társadalmi diskurzusában

„A XXI. század csupa ígéret és csupa fenyegetés"[1215] – fogalmaz 2008-ban megjelent kötete nyitó mondatában a tudat idegélettana és a technológia emberi agyra gyakorolt hatása iránt kiemelt tudományos érdeklődést mutató Susan Greenfield agykutató, az Oxfordi Egyetem volt professzora, aki művében az idegtudományok irányából igyekszik feltárni az emberi agy, az elme, a gondolkodás és az identitás összefüggésrendszerét, illetve új felismerésekre jutni az emberi személyiség jövőjével kapcsolatosan.

A Royal Institution egykori igazgatójának másfél évtizeddel ezelőtt papírra vetett, triviálisnak ható, mégis pregnáns megállapítása napjainkban különös aktualitást nyer, hiszen az utóbbi évek egyre látványosabb technológiai-infokommunikációs forradalma és a globális kihívások állandósulása manapság szerte a világon olyan kifejezetten politikai jelenségekkel párosul[1216], amelyek tanúsítják Greenfield meglátásait. Emberi értelemmel lehetetlen felmérni azoknak a folyamatoknak a potenciális irányait, nem várt hatásait, szerteágazó következményeit és végső kimenetelét, amelyek nap mint nap a szemeink előtt zajlanak.

Ma a történelem ismét testközelben íródik.

Úgy vélem, jelenlegi világunkban – így a közép-európai térségben is – egyre erősödik az az egyéni percepció, amely azt állítja, hogy *társadalmi dimenzióban* a kollektív bölcsesség mértéke mélyen a kollektív irracionalitás szintje alatt van, a valóság közös konstrukciója, amely súlyos hagyománytörmeléket tol maga előtt, darabjaira hullott, a hitelesség csatornái és az őszinteség terei beszűkültek, a technikai „fejlődés" önmagát generáló, semmiféle tanulási időt nem hagyó dinamikája pedig az emberiség totális függőségét, kiszolgáltatottságát okozza. Mindezek eredményeképp a szélsőségesen polarizálódott társadalmak immunrendszere lassan képtelenné válik megfelelő mennyiségű ellenanyagot termelni a digitalizált valóság legerősebb hajtóerejévé váló hazugság, a manipuláció vezérelte tudatipar, a

[1214] BOFF - BOFF i. m., 17.
[1215] GREENFIELD, Susan (2009): Identitás a XXI. században. HVG Kiadó Zrt., Budapest, 15. [Első, eredeti kiadás: GREENFIELD, Susan (2008): ID: The Quest for Meaning in the 21st Century. Sceptre, London.]
[1216] Mindezekről bővebben ld. e dolgozat 1158., 1159. és 1160. számú hivatkozásait.

kontrollálhatatlanul áradó (dez)információ, a mértéktelen fogyasztói propaganda, valamint mindazon hatásmechanizmusok ellen, amelyek a közösségeket egyszerre vakítják és kötözik.

Egyéni dimenzióban mindez egyre jellemzőbb módon egészül ki a morális megfontolásaiban meghasonlott, neurotikus túlfűtöttségű, teljesítménykényszertől, frusztrációktól, kiégéstől, addikcióktól gyötört, kötődéshiányban szenvedő személy képével, aki teljesen megfosztatik a fizikai szemlélődés, a szellemi feloldódás, a tudatosság, az éberség, a józan belátás lehetőségétől, lelki állóképessége így lassanként szétporlad.

Ezen jelenséghalmazok együttese talán minden korábban tapasztaltnál markánsabban hatja át mindennapi érintkezéseinket, társadalmi viszonyainkat, a politikai és gazdasági életet, de vallásos életünket, hitbeli meggyőződéseinket is.

Így hiába sejlik fel a kvantumfizika látóhatárán a biológiai és digitális halhatatlanság lehetősége, hiába nyílik óriási esély a relativitáselméletet és a kvantumelméletet „anomáliáktól mentesen" egyesítő mindenség elméletének megalkotására, s hiába adódik kilátás az emberiség végső kérdéseinek, az élet legmélyebb titkainak tudomány általi megválaszolására[1217], a XXI. század második harmadának küszöbére érvén mégis rendkívül sokakban megfogalmazódó, egyre inkább teret nyerő benyomás az, hogy „ismét olyan történelmi holtpontra jutottunk, amikor »Isten halott«."[1218]

Korunk végtelenül fragmentált, relativizmus uralta világában, a politikai narratívák által előemésztett valóságtöredékeken túllátni kívánó egyén számára egyre nyomasztóbb módon hiányoznak azok a biztos kapaszkodók, lelki iránytűk, hiteles orientációs pontok, amelyek segítenék őt a belső stabilitás, az erkölcsi integritás, az egészséges tisztánlátás megőrzésében, a lelki éhség csillapításában, illetve azoknak az értékeknek és céloknak a felfedezésében, amelyek élete szilárd alapját képezhetnék.

Ha kontinensünkre fókuszálunk, ez a helyzet szinte kiált azért, hogy a keresztyén egyház – Isten előtti felelősségét valóban komolyan véve – kimozduljon végre saját dogmatikus merevségéből, intellektuális komfortzónájából, a szektává válás jeleit mutató[1219], passzív izoláltságából, valamint a mindenkori korszellem igényeinek való megfelelni akarás állandó kényszeresség̈éből[1220], és cselekvő módon tegyen eleget a küldetésére vonatkozó elhívásnak: hirdesse az evangéliumot, szemlélje a hit szemével a mindennapok valóságát, és kritikusan,

[1217] KAKU, Michio (2024): Kvantumfölény. Hogyan változtat meg mindent a kvantumszámítógépek forradalma. Akkord Kiadó, Budapest, 120., 231., 310., 323.

[1218] CUKIER, Kenneth – MAYER-SCHÖNBERGER, Viktor (2014): Big data. Forradalmi módszer, amely megváltoztatja munkánkat, gondolkodásunkat és egész életünket. HVG Kiadó Zrt., Budapest, 26.

[1219] GRÜMME i. m., 11.

[1220] FAZAKAS Sándor: „És igyekezzetek a városnak jólétén…" Az egyház és a teológia közéleti felelőssége korunk társadalmában. In: BÉRES – KODÁCSY-SIMON – OROSZ szerk. i. m., 329., 331.

ugyanakkor konstruktívan reflektáljon azokra a társadalmi, közéleti, etikai dilemmákra, amelyekre a keresztyén hit képes válaszokkal szolgálni. A bűnlátás hiánya, a befelé fordulás, az önreflexió felületessége, az életidegenség, a társadalommal párbeszédet alig folytató, zárt, szinte „elitista" közösségalkotás problematikája, a centralizáció, a nagy, morális társadalmi kérdésekben megmutatkozó közöny, a politikai (látszat)semlegesség, a saját közösségeken belül is megtapasztalható elidegenedés jelensége fölötti elsiklás többé nem lehet hiteles opció az egyház számára, ha őszinte és hű kíván maradni alapvető értékeihez.

Hit és élet elválaszthatatlanok egymástól: „a világ az istenség élő ruhája"[1221] – vallja a misztika szentségfogalma. A hit értelemmel való megragadása és tettekre váltása alapvető jelentőségű. Az egyház és a teológia nem képes minden világi problémára megoldást kínálni. Nem is feladata.

Ugyanakkor a világban való tájékozódás elősegítése, az értékek közvetítése, az emberi méltóság védelme, az igazság és az igazságosság hirdetése, a kritikai funkció gyakorlása, az etikai reflexiók, a közjó előmozdítása, a hiteles mintaadás, a morális iránymutatás, a lelkiismeret formálása, a lelkek gyógyítása, a szolidaritás gyakorlása, a közösségek megőrzése, az egészséges társadalmi vitakultúra előmozdítása, a tanítás, az inspiráció mind-mind olyan területek, ahol az egyház és a teológia értékes, fontos hozzájárulást nyújthat.

Ha a modern kor szekuláris kultúrájában szocializálódó európai ember számára Isten szeretetét és tanítását az egyház szavai és tettei reprezentálják (hiszen mely más intézmény közvetítésétől lenne mindez várható?), akkor a felsorolt etikai tartományok kapcsán megnyilvánuló beszélő némaság, azaz a hirdetett, de meg nem élt keresztyén egyházi életgyakorlat valóban elvezethet oda, hogy „Isten meghal a kereszténységben".[1222]

Isten igéje, Krisztus megváltó műve, a Szentlélek jelenléte, valamint a keresztyén hagyomány és eszmény azonban arra hív, hogy a keresztyén egyház és a hívő ember, mint a keresztyén egyház testvéri közösségének tagja, folyamatosan törekedjen az „elhívás tudata és a nagyon is emberi megvalósulás realizmusa"[1223] közötti ellentét feloldására.

Ehhez minden fundamentum adott.

Az alábbiakban – egyfajta szintetizáló-aktualizáló reflexióként – arra törekszem, hogy röviden bemutassam: a jelen dolgozatban feltárt elméleti alapok és normatív princípiumok milyen jelentőséggel és érvényességgel bírnak a keresztyén egyház, illetve a politikai teológia XXI. századi kihívásainak kontextusában.

[1221] VAN DER LEEUW i. m., 322.

[1222] RATZINGER, Joseph (2024): Politika, szabadság, hagyomány. A kereszténység és az istenkérdés Európa jövőjében. MMA Kiadó Nonprofit Kft., Budapest, 256.

[1223] FAZAKAS (2020) i. m., 8.

A szövetség- és a közösségfogalom értékeinek időszerűsége

Ahogyan azt az Egyházak Világtanácsa 2013-ban, Busanban megfogalmazott, 112 pontot tartalmazó *Missziói és Evangélizációs Állásfoglalásának* 49. pontja kifejti: „Az egyház arra hivatott, hogy Istennek a Jézus Krisztusban kinyilvánított szent és életigenlő tervét a világban megjelenítse (…) A bibliai mandátum mindkét testamentumon belül a szövetséges közösség felé: »De közöttetek ne így legyen« (Mt 20,26).”[1224]

A szövegben említett *szövetséges közösség*, azaz a szövetség és a közösség egymással szorosan összefonódó, egymást erősítő fogalmai a Református Világszövetség 2004-ben elfogadott, *Szövetségben az igazságért a gazdaságban és az ökológiában* címet viselő[1225] ún. Accrai Hitvallásának is kardinális, a dokumentum egészét meghatározó kategóriáit jelentik.

Amint azt a hitvalló nyilatkozat kijelenti, „Hisszük, hogy Isten szövetséget kötött minden teremtménnyel (Gen 9,8-12). Isten az igazság és béke látomására alapozott földi közösséget hívott életre. A szövetség kegyelmi ajándék, nem a piacon adható vagy vehető áru (Ézs 55,1). Ez a kegyelem gazdasága a teremtett világ egészének háztartása számára. Jézus megmutatja, hogy olyan átfogó szövetségről van szó, melyben a szegények és a peremre szorultak a kedvezményezettek, és arra szólít, hogy helyezzük »a legkisebbek« iránti igazságot (Mt 25,40) az életközösség középpontjába. Az egész teremtett világ áldásban részesül és tagja ennek a szövetségnek. (Hós 2,18-25).”[1226] Majd elérendő célként arra buzdítja az egyházakat, hogy „e hitvallásukat fordítsák gyakorlati tettekre mind globálisan, mind helyi szinten (…) a nevelés, a hitvallás és a cselekvés révén”, „vállalják magukra e hitvallás értelmezésének nehéz és prófétai feladatát helyi közösségeikben”, s „ültessék át a gyakorlatba e hitvallás következményeit”.[1227]

Ez a két, a kor egyre riasztóbb jeleit tökéletesen detektáló – illetve azokra reflektáló – egyházi állásfoglalás tovább erősíti azt a tézist, mely szerint a szövetség és a közösség a kortárs kihívásokra adott válaszadás kulcsfontosságú pillérei.

[1224] „Együtt az élet felé: misszió és evangélizáció egy változó világban. Az Egyházak Világtanácsa Missziói és Evangélizációs Állásfoglalása”. (Fordította: Kóczián Viktória és Iszlai Endre. Lektorálta: Gonda S. László.) Egyházak Világtanácsa 10. Nagygyűlése, Busan, Dél-Korea, 2013. október 30–november 08., 9-10. A dokumentum digitális elérhetősége: https://reformatus.hu/documents/975/CWME_Mission_Statement_HU_FIN.pdf. Utolsó letöltés: 2025. március 20.

[1225] „Szövetségben az igazságért a gazdaságban és az ökológiában”. (Fordította: Hámori Ádám.) Református Világszövetség. 24. Nagygyűlés. Accra, Ghána, 2004. július 30–augusztus 13. A dokumentum digitális elérhetősége: https://regi.reformatus.hu/data/attachments/2014/12/08/Accrai_Hitvall%C3%A1s.pdf. Utolsó letöltés: 2025. március 20.

[1226] i. m., 20. pont.

[1227] i. m., 38., 39., 40. pont.

A két terminus rendkívül mély tartalmisága ugyanis éppen a tárgyalt, ellentétekkel, feszültségekkel teli dimenzióban, vagyis az Isten igéjének hirdetése *és* a történeti valóság közötti helyes kapcsolat kitapintásának mozzanatában, a teológiai felelősség *és* a társadalomkritikai attitűd viszonyrendszerének pontos felmérésében, a szövetséghez való hűség *és* az abból fakadó közösségi felelősségvállalás korrelációjában, egyszóval a hiteles egyházi reflexiók megfogalmazásában, valamint a teológia kritikai funkciójának betöltésében nyerhet értelmet, illetve manifesztálódhat – részben a politikai teológia elméleti és gyakorlati eszköztárával, amely e dilemmák feloldásában konstitutív szerepet tölthet be.

A sajátosan összetett, politikai, jogi, szakrális és etikai dimenzióval rendelkező szövetség-gondolatnak a jelenkor szempontjából újragondolt társadalmi vetülete azért is különösen jelentős, mert közösségalkotó, közösségmegtartó, egység- és identitásképző erejénél fogva arra ösztönözheti az egyházat, hogy az evangéliumi üzenet közvetítése során hatékonyan reflektáljon a társadalmat érintő kihívásokra, aktívan vegyen részt a közjó előmozdításában, a méltányosság, a megbocsátás, az egyéni és közösségi felelősség hirdetésében, a szolidaritás gyakorlásában. A Krisztusban megkötött új szövetség a megújulás és a remény forrásaként emellett újra és újra emlékezteti az egyházat arra, hogy Isten szeretetének a közvetítése, valamint az Isten hűsége mellett történő tanúságtétel a keresztyén élet egyik legfőbb célja, így az egyháznak, illetve a teológiának egyaránt felelőssége, hogy a Szentírás tanítását a társadalom valóságában hitelesen képviselje, s azt gyakorlati módon is interpretálja.

A reformátori szövetségteológia tanításainak relevanciája

„Isten épp azért köt szövetséget az ő népével, hogy ne maradjon magára a világban perspektíva, formáló előretekintés nélkül”[1228] – a *communio* boldogulásának elősegítése és a sorsának alakításáért érzett felelősség a reformátori szövetségteológia szerves alkotóelemét jelenti. A Krisztus-központú közösség gondolata a reformátori látásban segített újra felfedezni és megerősíteni a hívők összetartozását és egy egészséges politikai berendezkedés által nem elnyomni, hanem integrálni kívánt, az egység és a társadalom természetes alapját képező, rétegzett identitás megélését (ld. Althusius), s a hitközösség olyasfajta megtapasztalását, amely társadalmi és etikai súlyánál fogva az egyház világ előtti felelősségét magában foglalja. Itt érvényesül leginkább az az állítás, mely szerint a legmeghatározóbb reformátorok „egyaránt fontosnak tartották, hogy a krisztusi életforma következményeit az egyházon kívüli

[1228] BORSI Attila: A közélet etikája. In: FAZAKAS Sándor szerk. (2017): A protestáns etika kézikönyve. Kálvin Kiadó, Budapest, 326.

életre is kiterjesszék”[1229], és saját környezetük körülményeihez mérten ragaszkodtak „*az igehirdetés* és *az egyház őrállói-prófétai tisztének szabadságához*, fenntartva azt az igényt, hogy az egyház véleményt formálhasson a közélet kérdéseiről”.[1230]

A reformátori szemléletben a hívő nem a világi történések passzív elszenvedője, hanem aktív szerepet vállal saját közössége jólétének munkálásában, hiszen az egymásért való felelősségvállalásban és a hívők közötti szeretetteljes kötelékben válik nyilvánvalóvá a közvetlen kapcsolat „a kereszt üzenete és az emberi élet valósága között”.[1231]

A markáns társadalmi és politikai implikációkat generáló szövetség-gondolatra a reformátori gondolkodás nem statikus dogmaként, hanem olyan, a történelemben folyamatosan kibontakozó, dinamikus fundamentumként tekintett, amelyben összekapcsolódik a történelem és az eszkatológia, a jelen állapota és a jövő reménysége, az evangélium tiszta üzenete és a tettekre váltott hit kívánalma.

A reformáció korának szellemi, világnézeti, fizikai szféráját ugyan szinte axiomatikusan határozta meg Isten létének kétségbevonhatatlansága, illetve e felfogás széles egyéni és közösségi jelentéshorizontja (ezt tükrözik a reformátori hitvallások, amelyek egyöntetűen kötelességéül szabják a politikai hatalmat Isten rendelése által gyakorló világi felsőbbségnek az igaz egyház védelmét, a tanítások tisztaságának, egészségének megőrzését és a szabad vallásgyakorlást)[1232], az azonban szintén egyértelmű volt, hogy a hitben egyesülő hívőknek „a szeretetben összekapcsolódva közösségük van egymás ajándékaiban és áldásaiban is, és *kötelesek* mindazon *közérdekű*, valamint magánjellegű dolgok véghezvitelére, melyekkel kölcsönösen egymás javát szolgálják a belső és külső ember vonatkozásában egyaránt”.[1233]

A puritán szemlélet örökségének üzenete

A reformátori szövetségteológia elve – mely szerint Isten igéje esetében nem csupán szakrális síkon érvényesülő, hanem történelmi és eszkatológiai összefüggésekben értelmezhető, a társadalmi életet a mindennapok szintjén is jótékonyan formáló üzenetről van szó – jelentős gondolati-etikai premisszaként szolgált a puritánok igen pragmatikus életgyakorlatában, akik ezeket a tanításokat egyéni életük és közösségi szerveződéseik tekintetében egyaránt igyekeztek érvényre juttatni.

[1229] i. m., 332.
[1230] FAZAKAS (2020) i. m., 98. (Kiemelés: az eredetiben.)
[1231] BORSI i. m., 329.
[1232] Második Helvét Hitvallás i. m., 194.; Westminsteri Hitvallás, XXIII/I., III., i. m., 152-155.; BULLINGER (1997) i. m., 118.
[1233] Westminsteri Hitvallás, XVI/I., i. m., 168-169. (1Thessz 5,11.14; Róm 1,11-12; 1Jn 3,16-18; Gal 6,10 alapján. Kiemelés: Gy. I. H.)

A puritanizmus jelensége számos aspektusból figyelemreméltó történeti analízist tesz lehetővé a jelenkori értelmező számára. Ezek közül kiemelendő a puritán politikai teológiai modell, amelyben teológiai elvek és biblikus tanok közvetlenül kerültek átültetésre a politika terébe, illetve a társadalomszervezés struktúrájába. Figyelemre méltó továbbá az, ahogyan az erős identitás-, közösség- és küldetéstudatot teremtő biblikus narratívák, valamint ószövetségi képek szimbolikus átlényegítése megtörtént a puritán egzisztencia önértelmezésében, és kimunkálásra került az a megváltástörténeti vezérfonal, amely az üdvösséghez vezető helyes utat jelentő szövetség fundamentumán keresztül az új-angliai telepeseket összeköti az Ószövetség patriarcháival.

A millenarizmus mellett a puritán valóságszemlélet fő mozgatórugójaként, praktikusan az isteni akarat megvalósításának immanens eszközeként a szövetség-eszme így kiemelt szegmenst képezett az egyén szent életre való törekvésében, az alulról építkező, önszerveződő közösségiség megélésében, az egyházfelfogásban, a közösségi kegyesség gyakorlásában, a társadalomról és nemzetről való gondolkodásban, a társadalmi felelősségvállalásban, egyszóval, a hit princípiumának élet-empíriává történő transzformációjában.

A XXI. századi keresztyén egyház számára, amely egyszerre küzd a társadalom hagyományos értékrendjének átformálódásával, a vallási-teológiai diskurzus súlyvesztésével, a technológiai innovációk okozta etikai dilemmákkal, a belső megosztottsággal, az alternatív spiritualizmus erősödésével, a közösségek megfogyatkozásával, s általában a prófétai tiszt helyes, hiteles betöltésének kihívásával, a kétségkívül számos bírálatra okot adó puritán örökség még e posztmodern kontextusban is inspiratív forrást jelenthet. Egyrészt ugyanis rámutat a hit melletti intellektuális elkötelezettség, a közösségközpontú szellem, a folyamatos megújulásra való nyitottság és az aktív társadalmi szerepvállalás értékes hozadékaira, továbbá az interperszonális kapcsolatok ápolásának, az etikai integritás megőrzésének, a belső vitakultúra előmozdításának jelentőségére. Másrészt pedig emlékeztet arra, hogy a keresztyén hitelvek napjainkban is megóvandóak a csupán szimbolikus, a narratív múltba nyúló mítoszokon nyugvó elméleti konstrukciókra történő lecsupaszítástól, hiszen a *reformatio vitae* jegyében ezek hiteles, valós, gyakorlatias útmutatók a társadalmi felelősségvállalás iránti elkötelezettséghez.

A nemzetiszocializmus politikai szakralizációjának indikatív érvényessége

„Ha érteni szeretnénk a modern politikát, félre kell tennünk azt az elképzelést, hogy a szekuláris és a vallási mozgalmak ellentétben állnak egymással (...) az az elképzelés, hogy szekuláris korban élünk, illúzió (…) mivel a monoteizmus mítoszait örökölték, a nagy modern

politikai kísérletek vallási természetűek”[1234] – John Gray gondolatának brutális történeti tanúbizonyságát nyújtja számunkra a német nemzetiszocializmus példája, ami örök érvénnyel mutatta meg, hogy mi történik akkor, ha a keresztyén hit helyére a szakrális sémákat és a transzcendens igényt deszakralizált módon kisajátító dogmatikus politika lép.

A politikai szakralizáció eme XX. századi jelensége élesen világít rá az állam túlzó ideologizálásának, a politikai hatalom bálványozásának, a karizmatikus vezető irracionális tiszteletének, illetve a politikai meggyőződések kritikátlan elfogadásának veszélyeire, melyek mentén az adott hatalmi berendezkedés – súlyosan visszaélve a társadalomban mélyen rögzült vallási mintázatokkal – szinte vallásos tekintélyt és transzcendens legitimitást teremt.

Az emberi méltóságot semmibe vevő, az egyéni lelkiismeretet elnyomó, a hit-, gondolat- és véleményszabadságot felszámoló, az emberi élet egészét kontrollálni akaró politikai vallások intő példái annak, hogy az egyház soha, semmilyen természetű előny, érdek, befolyás vagy haszon reményében nem válhat az állam kritikátlan kiszolgálójává, és meg kell őriznie függetlenségét, hogy szükség esetén szilárd etikai alapon, hitelesen képviselje az evangélium igazságát, és felelősségteljes társadalomkritikát gyakorolhasson.

A feltétlen hűséget és engedelmességet követelő rezsimek emlékeztetnek arra, hogy a politikai eszmék és ideológiák maguk is bármikor (ál)vallási jelleget ölthetnek, vagy legalábbis fanatikus, kritikátlan, érzelmileg erősen túlfűtött azonosulást válthatnak ki a tömegekből. Éppen ezért az egyház társadalmi felelősségének egyik legkardinálisabb szegmense a politika *mítosztalanítása*, ami a politikai bálványimádás bárminemű jelenségének eloszlatását, az egyes politikai szereplők és meggyőződések köré szőtt idealizációk lebontását, a valós tényeken alapuló mérlegelésből fakadó kritikai szemlélet erősítését, végső soron az emberi szabadság, méltóság és autonómia védelmét jelenti, ami egyben a felelős állampolgári attitűd felvállalásának irányába mutat.

Az egyén társadalmi felelősségérzetét és polgári aktivitását célzatosan elfojtó, a közbizalomra épülő közösségi kapcsolódásait súlyosan megrendítő, az etikai integritását relativizáló, a közösségek polarizálódását szándékosan fokozó, a „mi-ők” dichotómia mesterséges konzerválásához szüntelenül ellenségképet generáló, s a vallási értékeket, mintázatokat csupán politikai célok érdekében instrumentalizáló politikák az egyén össztársadalmi ügyek iránti elkötelezettségének feloldását, a társadalmi kohézió szétforgácsolódását, a közösségi szolidaritás erózióját vonják maguk után. Mindez az egyházra az egyén vonatkozásában annak dehumanizáló narratíváktól való megóvását, az etikai útmutatás fontosságát, a felelős

[1234] GRAY i. m., 76., 79.

cselekvésre való ösztönzés szükségességét, míg a társadalom relációjában a keresztyén értékrend őszinte képviseletének, a társadalmi sebek gyógyításának és a bizalmon nyugvó közösségi kötelékek erősítésének kiemelt felelősségét rója a hiteles tanúságtétel érdekében.
A XX. század politikai vallásainak drámai öröksége állandó mementóként szolgál a jelenkor egyháza számára, hiszen a hit és az egyház politikai instrumentalizálásának kísértése új formákban, a történelem intő tanításait könnyelműen ignoráló mai korban is testet ölt, ezért az egyháznak létfontosságú megőriznie prófétai hangját, az evangélium iránti elkötelezettségéből fakadó bátorságát, megfontolt józanságát, kritikai szabadságát.

A politikai teológia mint hermeneutikai keret az egyház társadalmi és politikai önértelmezésében

Ugyan a fogalom pontos értelmezését illetően olykor még újabb tudományos munkákban is érzékelhető egyfajta terminológiai bizonytalanság, kétségtelen, hogy az ezredfordulót követően a politikai teológia jelentőségének felértékelődése figyelhető meg.
Az utóbbi bő két évtized során a politikai teológia *leírását és művelését* övező megnövekedett figyelem nem csupán az akadémiai, hanem az egyházi és a politikai diskurzusban is egyre nagyobb súllyal nyilvánul meg, ami ahhoz vezetett, hogy ez a klasszikus tudományközi diszciplína rég kinőtte saját, egykor igen szűkre szabott fogalmi kereteit, s önálló kutatási területté válva napjainkra a humán- és társadalomtudományok paradigmájává emelkedett.[1235]
Amint az illusztrálásra került, a politikai teológia az egyház számára mind a katolikus, mind a protestáns teológia szempontjából már a XX. század második felében meghatározó elméleti és gyakorlati eszközként szolgált, keretet biztosítva az egyház társadalmi szerepének és a politikai hatalomhoz való viszonyulásának vizsgálatához, valamint a keresztyén etikai értékek és irányelvek politikai szférába történő integrálásához.
A teológiai gondolkodás speciális hermeneutikai kereteként a politikai teológia presztízse, értéke, jelentősége várhatóan még tovább erősödik a jövőben, hiszen a tárgyalt globális kihívások és növekvő társadalmi igazságtalanságok egyre sürgetőbb teológiai reflexiót igényelnek majd a keresztyén egyház részéről, ugyanakkor korunk sokszor szürreális visszásságai egyúttal annak a lehetőségét is megteremtik, hogy a teológián belüli kutatási irányként a politikai teológia eszközrendszerével megtörténhessen a politikai szféra hagyományos teológiai-etikai megközelítési módszereinek kritikai felülvizsgálata.
Tekinthetünk tehát a politikai teológiára úgy, mint a teológiai és interdiszciplináris kutatások tárgyára, eszközére vagy szemléleti módszerére; az egyház számára azonban a politikai

[1235] DEAN, Mitchell – LIST, Lotte – SCHWARZKOPF, Stefan: Introduction. Whither Political Theology? In: Uők. szerk. (2023): Political Theology Today. 100 Years after Carl Schmitt. Bloomsbury Academic, London, 2.

teológia mindenekelőtt a teológia közéleti iránytűjeként, az etikai iránymutatások és a kritikai hang artikulációs csatornájaként, a társadalmi szerepvállalás értelmezési-analitikai keretrendszereként, az értékközvetítés, a gyümölcsöző társadalmi párbeszéd, a köz javát szolgáló közösségiség előmozdításának tudományos platformjaként jelent(hetne) olyan komplex orientációs eszközt, amely egyúttal segíti az önreflexiót, a változó világban való eligazodást, a politikai hatalomhoz való viszonyulást, a hit és élet egységének demonstrálását.

A politikai teológiában óriási, kiaknázatlan potenciál rejtőzik, amelynek a módszeres feltárása, kibontakoztatása új perspektívákat nyithat az egyház önidentifikációjában és küldetésének újraértelmezésében. A tudományágat övező egyre élénkülő érdeklődés ráadásul nem csupán a kritikai, értelmezési, elemzési szándékot tükrözi, hanem kifejezetten apologetikus motivációból is fakad, hiszen a diszciplína nyelvi, teoretikus, strukturális és etikai eszköztára kiválóan alkalmas arra, hogy pontosan detektálja, leleplezze és semlegesítse azokat a politika részéről a teológiát fenyegető behatásokat, amelyek napjainkban is regisztrálhatóak, mivel globálisan megfigyelhető az az új formákat öltő dinamika, ahogyan ideológiai, legitimációs, kulturális-stratégiai célok mentén adott politikai rendszerek a saját, világi mintázataikat igyekeznek az egyház és közösségei életébe integrálni.

E világszerte zajló politikai folyamatok azonosítása révén az egyház nem csupán a politikai hatalomnak való fokozatos, szervilis, súlyos hitelvesztéshez vezető alárendelődését képes meggátolni, hanem egyszersmind sikeresen meghaladhatja saját társadalmi passzivitását, izoláltságának erősödését, illetve a korszellemnek való naiv, kritikátlan megfelelését is.

A történelem nem ismétlődik, de rímel önmagára – hangzik a többnyire Mark Twainnek tulajdonított állítás.[1236]

Úgy vélem, a fentiek alapján joggal állapítható meg, hogy a dolgozatban bemutatott történelmi intelmek az egyház számára a jelenben is érvényes, konkrét cselekvési imperatívuszokként szolgálnak, amelyeknek az ignorálása, romanticizálása, relativizálása komoly konzekvenciákkal fenyegeti az egyház hitelét, lelkiismeretét és küldetését. Mindez csupán aláhúzza azt a végső konklúziót, hogy a történelmi tapasztalatokat precízen ismerő, azokra reflektálni kész, a jelenkor kihívásaira érzékeny, a társadalmi törésvonalakat pontosan felmérni képes, a keresztyén etika értékein tájékozódó, gyakorlati cselekvésre motiváló és lényegéből fakadóan egyébként tudományos szempontból is rendkívül inspiráló politikai teológia kritikus fontosságú, különösen jelentős szerepet tölthet be a keresztyén egyház XXI. századi életében.

[1236] Ld. „History does not repeat itself, but it rhymes." Noha az igen frappáns idézetet széles körben Mark Twain nevéhez kötik, semmilyen szakirodalom nem támasztja azt alá, hogy az író valamely művében valóban leírta volna azt. A *Quote Investigator* vonatkozó cikkének digitális elérhetősége: https://quoteinvestigator.com/2014/01/12/history-rhymes/. Utolsó letöltés: 2025. április 08.

8. NYITOTT BEFEJEZÉS

„Ami azt illeti, Péter kakasának már rég halálba kellett volna kukorékolnia magát a kereszténység visszásságai miatt. Könnyű ugyanis rámutatni arra, hogy a magukat Jézus követőinek nevező emberek mennyire gyengén valósították meg a jézusi életprogramot, eltorzítva és szétrombolva, annak csupán karikatúráját nyújtva”[1237] – Victor Conzemius 1975-ben papírra vetett provokatív, ám a legkevésbé sem öncélú gondolatai azt a keresztyénség történetében folyamatosan jelen lévő, a reformáció által pedig különösen hangsúlyozott állítást húzzák alá, miszerint a keresztyén egyháznak újra és újra szembe kell néznie az állandó megújulás ("*Ecclesia semper reformanda est*") és az önreflexió szükségességével.

Az egyház lelki dinamikákból fakadó belső késztetései és a világ felől érkező külső kihívások által egyszerre táplált évezredes folyamat a hiteles tanúságtétel és az egyházközösségi élet folytonos újragondolását is jelenti.

Éppen ez a napjainkban különösen aktuális, sürgető válaszokat kívánó feladat az, amelyre e disszertáció reflektálni kívánt annak a központi hipotézisnek a kibontásával és igazolásával, ami azt állítja, hogy az archaikus szakralitásban gyökerező szövetség-eszme olyan közösségteremtő, kohezív, egység- és identitásformáló potenciállal rendelkezik, amelynek a politikai teológia eszközeivel végzett, a történeti tradíciókat feltáró, s a kortárs kontextus vizsgálatára is kiterjedő kutatása hiteles, kiemelt relevanciájú, komoly megfontolásra érdemes válaszokat képes nyújtani a keresztyén egyház számára a komplex dilemmákkal, anomáliákkal, értékkonfliktusokkal, krízishelyzetekkel átszőtt XXI. században.

A dolgozat felépítése így alapvetően azt a célt szolgálta, hogy a minden valószínűség szerint tudományos reneszánsz küszöbén álló politikai teológia és politikai vallás koncepcióinak elemzésére, valamint ezek eszközrendszerének alkalmazására építve a legjelentősebb teológiai és történeti csomópontok mentén végigkövesse a szövetség-gondolat fejlődéstörténetét.

Ennek jegyében a bevezetést követő második fejezetben az elméleti koordináta-rendszer felállítására és a kulcsfogalmak tisztázására került sor, ami megfelelő koncepcionális alapot biztosított a szövetség-gondolat teológiai-történeti ívének felrajzolásához.

[1237] CONZEMIUS, Victor: Kirchengeschichte als „nichtteologische” Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung. In: *Theologische Quartalschrift* 155 (1975), 196. (Fordítás: Gy. I. H.) Magyar nyelven ld. CONZEMIUS, Victor: Az egyháztörténet mint „nem-teológiai” diszciplína. In: BÁNKUTI Gábor – CSIBI Norbert – GŐZSY Zoltán – VARGA Szabolcs – VÉRTESI Lázár szerk. (2018): Teológia és történettudomány. Antológia az egyháztörténet-írás elméleti kérdéseiről. Történészcéh Egyesület – META Egyesület, Pécs, 101.

A harmadik fejezet előbb ókori példák illusztrálásával igyekezett rámutatni a szövetség-eszme egyetemes etikai, szakrális-jogi princípiumot jelölő természetére, majd a biblikus szövetségfogalmak specifikus leírásával mindezt komparatív keretbe ágyazta.
A negyedik fejezet azt kívánta ábrázolni, hogy mindennek talaján hogyan konkretizálódott, majd emelkedett a (késő) reformátori teológiai gondolkodás egyik legfőbb fundamentumává a szövetség fogalma, amely a kor teológiai látásának nyomán a történelem horizontján megjelenő, az emberi tapasztalat síkján is értelmezhető gondolattá vált.
Ennek a szemléletnek a történeti manifesztációját jelentette a puritán gondolkodás és praxis mátrixát képező szövetség-modell, melynek jelenségét, illetve az Amerikai Egyesült Államok politikai gondolkodására kifejtett hatását az ötödik fejezet körvonalazta.
A hatodik fejezet a német nemzetiszocializmus vallási dimenzióinak feltárása révén az egyházi elvek politikai transzlációjának, illetve a szakrális kategóriák politikai instrumentalizálásának súlyos veszélyét mutatta be, amely kontrasztpéldán keresztül a szövetésg struktúráját és a közösségfogalmat súlyosan torzító totalitárius átértelmezés is kifejtésre került.
A hetedik, egyben zárófejezet előbb a második világháború utáni politikai teológiai irányzatokat vázolta, majd arra igyekezett rávilágítani, hogy a dolgozatban feltárt elméleti alapok, történeti hagyományok és új felismerések a hiteles egyházi társadalmi felelősségvállalás tekintetében hogyan integrálhatóak sikeresen a jelenkor folyamataiba.
A disszertációban leírtak rámutatnak arra, hogy a jelenkori magyar református egyház számára a közösségépítés és a társadalmi felelősségvállalás szempontjából mindenképpen érdemes a szövetség-tradíció kritikai újragondolása, valamint a politikai teológia kiaknázatlanságában rejlő lehetőségek teológiai feltérképezése, hiszen az így keletkező kutatási eredmények nemcsak az egyházi életben realizálható felismerésekhez vezethetnek – növelve ezáltal az egyház tudáskészletét –, hanem a magyar nyelvű szakirodalmat is gazdagítják.
A dolgozatban vázolt történeti reprezentáció ennek (is) kívánja egyfajta „tartalomjegyzékét" megrajzolni a remélhetőleg további kutatásokat inspiráló, ám jelenleg – terjedelmi korlátok miatt – nyitva hagyott kérdések egyidejű felvillantásával.

A téma átfogóbb tanulmányozásra érdemes aspektusai közül az alábbiak emelendőek ki:

- *az interdiszciplinaritás mélyítése* (különös figyelemmel a pszichológia és a szociológia bevonására): ennek mentén rendkívül izgalmas kérdéseket vet fel a szövetség-gondolat alaposabb vizsgálata a mítosz- és narratívaképzésben, valamint a csoportidentitás

formálásában betöltött szerepe kapcsán. Értelmezésem szerint ugyanis a szövetség-eszme a benne rejlő mindent átható, egységes jelentést hordozó, közös rendezőelv következtében olyan archetipikus képként és szimbólumként is azonosítható, amely az abba vetett hit által nemcsak a közösségek kohéziójának és legitimációjának megerősítésében tölt be komoly funkciót, hanem a narratív struktúrák, a „közös valóság" megteremtésében, továbbá az egyéni és kollektív énkép értelmezésében is;

- *a jelenkor kontextusának specifikus vizsgálata*: a politikai teológia eszközrendszerének használatával szintén hangsúlyos lehet a globális kihívásokra adott vallási válaszok kutatása, különösen tekintettel a posztmodern világ fentebb tárgyalt új motívumainak etikai dimenzióira;
- *egyházstratégiai konzekvenciák és gyakorlati teológiai gondolkodás*: érdemes lehet annak megfontolása, hogy a dolgozatban feltárt pozitív elemek és értékes tanulságok hogyan adaptálhatóak a keresztyén egyház gyülezetetépítéssel és közéleti szerepvállalással kapcsolatos mai koncepcióiba vagy a politikai hatalommal való viszony alakításába (a mindenkori politika szimbolikus és/vagy anyagi eszközökkel, érdekvezérelt célok mentén szisztematikusan igyekszik az egyház társadalmi reputációját politikailag tőkésíteni, ezért az egyházak hitelessége és a társadalmi diskurzusban való részvételük tudatossága szempontjából mérvadó lehet a fentebb rögzítettek figyelembevétele).

E dolgozat annak demonstrálására törekedett, hogy a szövetség ősi eszméjének a politikai teológia kritikai reflexiójához kapcsolódó folyamatos reinterpretációja a XXI. századi keresztyén egyház számára is valós erőforrást jelent: az életvalóság tisztelete, továbbá az egyház még megmaradt társadalmi relevanciájának megőrzése pedig őszinte hitmegélést és életközeli teológiaművelést kíván – pontosan erre ösztönöz Istennek a szövetségben megnyilvánuló tökéletes szeretete is.

IRODALOM

Biblia. Magyarázó jegyzetekkel (2010). Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest. A Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliájának (RÚF 2014) elektronikus oldala: https://szentiras.hu/biblia/ruf. Utolsó letöltés: 2025. október 31.

A Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat görög Újszövetséget bemutató honlapja: https://ujszov.hu/. Utolsó letöltés: 2025. október 16.

A Magyarországi Református Egyház Hitvallási Iratai. I. Heidelbergi Káté. II. Második Helvét Hitvallás (2013). Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest. Heidelbergi Káté: 42-78.; Második Helvét Hitvallás: 112-211.

ADAM, Karl: Deutsches Volkstum und katholisches Christentum. In: *Theologische Quartalschrift* 114 (1933), 40-63.

Adolf Hitler politikai testamentuma. (1945. február–április). Lejegyezte: Martin Bormann (2001). Nemzetek Európája Könyvkiadó, Budapest.

Alexis de Tocqueville Arthur Gobineau-hoz intézett leveleiből. Ádám Péter fordítása. In: *Holmi* 23 (2011/8), 1038-1046.

ALTHUSIUS, Johannes (1610): Politica methodicè digesta atque exemplis sacris & profanis illustrata. Johannes Janssonius, Arnhem. https://www.prdl.org/author_view.php?s=20&limit=20&a_id=1014&sort=. 2nd ed. / Arnhemium, 1610. Utolsó letöltés: 2025. szeptember 27.

ALTHUSIUS, Johannes (1995): Politics. Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples. Liberty Fund, Indianapolis.

AMYOT, Jacques (1572): Les Œuvres morales et mêlées de Plutarque. Michel de Vascosan, Paris.

ARENDT, Hannah (1992): A totalitarizmus gyökerei. Európa Könyvkiadó, Budapest.

ARENDT, Hannah (1990): On Revolution, Penguin Books, London.

ÁRUS Lajos (1996): Ószövetségi héber-magyar szómagyarázat. Első rész. Mózes öt könyve. Iránytű Kiadó, Budapest-Gödöllő. Berit (szócikk), 44.

ASSMANN, Jan: Die »Mosaische Unterscheidung« und die Frage der Intoleranz. Eine Klarstellung. In: KLOEPFER, Rolf – DÜCKER, Burckhard szerk. (2000): Kritik und Geschichte der Intoleranz. Synchron, Heidelberg, 185-195.

ASSMANN, Jan: Die Monotheistische Wende. In: MÜLLER, Klaus E. (2003): Historische Wendeprozesse. Ideen, die Geschichte machten. Herder, Freiburg, 44-71.

ASSMANN, Jan: Ma'at – Gemeinschaftskunst im alten Ägypten. In: ASSMANN, Jan – SCHMIDT-GLINTZER, Helwig – KRIPPENDORFF, Ekkehard szerk. (2006): Ma'at - Konfuzius - Goethe. Drei Lehren für das richtige Leben. Insel Verlag, Frankfurt am Main, 23-69.

ASSMANN, Jan (2008): Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

ASSMANN, Jan: Theokratie im Alten Ägypten. In: TRAMPEDACH, Kai – PEČAR, Andreas szerk. (2013): Theokratie und theokratischer Diskurs. Die Rede von der Gottesherrschaft und ihre politisch-sozialen Auswirkungen im interkulturellen Vergleich (Colloquia historica et theologica 1). Mohr Siebeck, Tübingen, 19-38.

ASSMANN, Jan (2020): Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. C. H. Beck, München.

ASSMANN, Jan: Pharanoic Kingship and Its Biblical Deconstruction. In: MOIN, A. Azfar – STRATHERN, Alan szerk. (2022): Sacred Kingship in World History. Between Immanence and Transcendence. Columbia University Press, New York, 94-110.

Aurelius Augustinus püspöknek a pogányok ellen Isten városáról írt huszonkét könyve. II. kötet (1943). Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda Rt., Budapest.

Ausgewählte Reden des Führers (1938). Rede des Generalfeldmarschalls Hermann Göring auf dem Parteitag Großdeutschland. Sonderausgabe für die Wehrmacht. Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher Nachf., München.

BACKHAUS, Knut: Bund /Neues Testament/ (szócikk); in: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard szerk. (1998): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Mohr-Siebeck, Tübingen, Band 1., 1865-1867.

BACKHAUS, Knut: Covenant /New Testament/ (szócikk); in: ALLISON, Dale C. Jr. – KLAUCK, Hans-Josef – LEPPIN, Volker – MCGINN, Bernard – SEOW, Choon-Leong – SPIECKERMANN, Hermann – WALFISH, Barry Dov – ZIOLKOWSKI, Eric szerk. (2012): Encyclopedia of the Bible and It's Reception. De Gruyter, Berlin-Boston, 908 – 912.

BAKER, D. L. (1998): Két szövetség, egy Biblia. Hermeneutikai Kutatóközpont – Harmat Kiadói Alapítvány, Budapest.

BAKER, J. Wayne (2000): Faces of Federalism: From Bullinger to Jefferson. In: *Publius*. The Journal of Federalism 30 (2000/4), 25-41.

BALDWIN, Alice M. (1928): The New England Clergy and the American Revolution. Duke University Press, Durham/North Carolina.

BALOGH László Levente: Isten lefejezése. Utószó *A politikai vallások*hoz. In: *Századvég* 59 (2011/1), 68-76.

BALOGH László Levente: A politikai teológia és a politikai vallások. In: FAZAKAS Sándor – KOVÁCS Krisztián szerk. (2019): Vallás és politika. Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, Debrecen; 103-119.

A Barmeni Teológiai Nyilatkozat német nyelvű szövegének digitális elérhetősége a Németországi Protestáns Egyház honlapján: https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklarung-Thesen-11296.htm. Utolsó letöltés: 2025. február 11.

BARRICK, William D.: The Mosaic Covenant. In: *The Master's Seminary Journal* 10 (1999/2), 213-232.

BAYER József (2001): A politikai gondolkodás története. Osiris Kiadó, Budapest.

BÄRSCH, Claus-Ekkehard (2002): Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler. Fink Verlag, München.

BARTH, Karl (1953): Die Kirchliche Dogmatik. Evangelischer Verlag AG, Zollikon-Zürich, IV/1.

BARTH, Karl (1957): Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung. Evangelischer Verlag AG, Zollikon-Zürich, III/1.

BARTH, Karl (1934): Nein! Antwort an Emil Brunner. Chr. Kaiser Verlag, München.

BAUMAN, Zygmunt (2000): Liquid Modernity. Polity Press, Cambridge.

BAUTCH, Richard J. (2009): Glory and Power, Ritual and Relationship: The Sinai Covenant in the Postexilic Period. T&T Clark, New York/London.

BAXTER, Richard (2001): A megújult lelkipásztor. Koinónia, Kolozsvár.

BECKMAN, Gary: "My Sun-God". Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites. In: PANAINO, Antonio – PETTINATO, Giovanni szerk. (2002): Ideologies as Intercultural Phenomena. Università di Bologna & Isiao, Milano, 37-43.

BEHRENS, Mathias: 'Political religion' – a religion? Some remarks on the concept of religion. In: MAIER, Hans – SCHÄFER, Michael szerk. (2007): Totalitarianism and Political Religions. Volume II. Concepts for the comparison of dictatorships. Routledge, London – New York, 225-245.

BEINTKER, Michael: „Az egyház megbízatása, amelyen szabadsága alapszik". Tükröződések Barth gondolkodása és az 1934-es Barmeni Teológiai Nyilatkozat között. In: FAZAKAS Sándor szerk. (2024): Szenvedéllyel az evangélium szabadságáért. Karl Barth és az 1934-es év. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Karl Barth Kutatóintézet, Debrecen, 13-30.

BEINTKER, Michael: Reformátori impulzusok a keresztyén ember és egyház mai politikai cselekvéséhez. In: FAZAKAS Sándor – KOVÁCS Krisztián szerk. (2019): Vallás és politika. Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, Debrecen, 61-77.

BERGYAJEV, Nyikolaj (2003a): A kommunizmus igazságai és hazugsága. In: Uő.: A kommunizmus igazságai és hazugsága. Kairosz Kiadó, Budapest, 7-51.

BERGYAJEV, Nyikolaj (2003b): Az orosz istentelenség pszichológiája. In: Uő.: A kommunizmus igazságai és hazugsága. Kairosz Kiadó, Budapest, 52-89.
BERLINERBLAU, Jacques (2008): Thumpin' It: The Use and Abuse of the Bible in Today's Presidential Politics. Westminster John Knox Press, Louisville.
BERMAN, Joshua: CTH 133 and the Hittite Provenance of Deuteronomy 13. In: *Journal of Biblical Literature* 130 (2011/1), 25-44.
BLASCHKE, Olaf: Rechtskatholiken und Zentrumspartei in der Weimarer Republik. In: BLASCHKE, Olaf – HITZE, Guido – KÖRBER, Manfred – KÖSTER, Markus – MÖLICH, Georg – PAULUS, Julia szerk. (2024): Gefährdete Demokratie. Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik. Brill/Schöningh, Paderborn, 3-52.
BOFF, Leonardo: Forty years of Liberation Theology and of "Jesus Christ Liberator". https://leonardoboff.org/2012/10/13/forty-years-of-liberation-theology-and-of-jesus-christ-liberator/. Utolsó letöltés: 2025. március 07.
BOFF, Leonardo (1972): Jesus Cristo Libertador. Vozes, Petropolis.
BOFF, Leonardo – BOFF, Clodovis (1989): Introducing Liberation Theology. Orbis Books, New York.
BONHOEFFER, Dietrich (2016): Börtönlevelek. Fogságban írt levelek és feljegyzések. Harmat Kiadó, Budapest.
BONHOEFFER, Dietrich: Die Kirche vor der Judenfrage. In: Uő. (1997): Berlin 1932–1933. Werkausgabe, Band 12., Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh, 349-358.
BONHOEFFER, Dietrich (2015): Etika. Útkészítés és bevonulás. EXIT Kiadó, Kolozsvár.
BOORSTIN, Daniel J. (1991): Az amerikaiak. A gyarmatosítás kora. Gondolat Kiadó, Budapest.
BORALEVI, Lea Campos: Politia Judaica. In: MALANDRINO, Corrado – WYDUCKEL, Dieter szerk. (2010): Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius. Die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessenen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft. Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 281-291.
BOROS Gábor: Hobbes, Spinoza és a politikai teológia. In: *Kellék* 17. sz. (2001), 81-124.
BORSI Attila: A közélet etikája. In: FAZAKAS Sándor szerk. (2017): A protestáns etika kézikönyve. Kálvin Kiadó, Budapest, 323-356.
BREMER, Francis (2009): Puritanism. A Very Short Introduction. Oxford University Press, Oxford.
BRIGHT, John (2001): Izráel története. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.
BRUEGGEMANN, Walter (2012): Az Ószövetség teológiája. Tanúságtétel, vita, pártfogás. EXIT Kiadó, Kolozsvár.
BUCHER, Rainer (2008): Hitler's Theologie. Echter Verlag, Würzburg.
BUCHER, Rainer (2011): Hitler's Theology: A Study in Political Religion. Continuum, New York.
BULLINGER, Heinrich: A Brief Exposition of the One and Eternal Testament or Covenant of God. In: MCCOY, Charles S. – BAKER, J. Wayne szerk. (1991): Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition. Westminster John Knox Press, Louisville, 99–138.
BULLINGER, Heinrich (1997): A keresztyén vallás summája. Limache Verlag, Zürich.
BULLINGER, Heinrich (1534): De Testamento seu foedere Dei unico & aeterno. Heinrychi Bullingeri brevis expositio. Christoph Frosch [Christoph Froschauer], Zürich. https://www.e-rara.ch/zuz/content/titleinfo/217197. Utolsó letöltés: 2024. július 22.
BULLINGER, Heinrich (1532): De prophetae officio, et quomodo digne administrari possit, oratio. Christofferum Froschouer, Zürich. https://www.e-rara.ch/zuz/content/titleinfo/797312. Utolsó letöltés: 2024. július 22.
BULLINGER, Henry: Of the One and Eternal Testament or Covenant of God: A Brief Exposition. In: LILLBACK, Peter A. – GAFFIN, Richard B. szerk. (2013): Thy Word Is Still Truth: Essential Writings on the Doctrine of Scripture from the Reformation to Today. P&R Publishing, Phillipsburg, 245–270.
BULLINGER, Heinrich (1849): The Decades of Henry Bullinger. The first and second decades. Szerk.: HARDING, Thomas. Parker Society, Cambridge.
BULTMANN, Rudolf (1998): Az Újszövetség teológiája. Osiris Kiadó, Budapest.
BUSCH, Eberhard: Kálvin és a demokrácia. In: *Theologiai Szemle* 47 (2004/3), 153-165.
BUSCH, Eberhard (2024): Karl Barth. Exit Kiadó, Kolozsvár.

BUSCH, Eberhard (2010): The Barmen Theses. Then and Now. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
BUSCH, Eberhard: The Barmen Theological Declaration in May 1934. Its Formulation and Significance. In: DALLMAYR, Fred szerk. (2019): The Legacy of the Barmen Declaration. Politics and the Kingdom. Lexington Books, London, 25-38.
BÜSSER, Fritz: Bullinger as Calvin's model in biblical exposition: an examination of Calvin's preface to the Epistle to the Romans. In: FURCHA, E. J. szerk. (1987): In Honor of John Calvin, 1509–64. Papers from the 1986 International Calvin Symposium, McGill University, Faculty of Religious Studies, Montreal, 64-95.
BÜSSER, Fritz (1950): Calvins Urteil über sich selbst. Zwingli Verlag, Zürich.
CALVIN, John (1852): Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony. Volume I. Szerk.: BINGHAM, Charles William. Calvin Translation Society, Edinburgh.
CALVIN, John (1950): Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony. Volume III. Szerk.: BINGHAM, Charles William. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
CALVIN, John (1949): Commentary on the Book of Psalms. Volume IV. Szerk.: ANDERSON, James. W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
CALVIN, John (1980): John Calvin's Sermons on the Ten Commandments. Szerk.: FARLEY, Benjamin W. Baker Book House, Grand Rapids, Michigan. The First Sermon – 5Móz 4,44 – 5,3 (1555. június 07.), 37-50.
CALVINO, Iohanne (1559): Institutio Christianae religionis. Oliua Roberti Stephani, Genevae. https://www.e-rara.ch/bau_1/content/titleinfo/27844629?query=institutio. Utolsó letöltés: 2024. augusztus 06.
CAMPANELLA, Tommaso (2002): A Napváros. Lazi Kiadó, Szeged.
CAMPANELLA, Tommaso (1623): 'Civitas solis'. In Realis Philosophiae epilogisticae. Partes IV. Tertia pars: De Politicis, appendix politicae. Gottfried Tambach, Frankfurt am Main, 146-169.
CAMPANELLA, Tommaso (1638): Universalis Philosophae seu Metaphysicarum Rerum iuxta Propria Dogmata Partes Tres. Langlois, Paris.
CASEY, Gerard (2017): Freedom's Progress? A History of Political Thought. Imprint Academic, Exeter.
Catalogue of Hittite Texts. Hettita szövegkatalógus a Hethitologie-Portal Mainz (HPM) honlapján: https://smaw.de.dariah.eu/CTH/. Utolsó letöltés: 2024. április 13.
Centesimus Annus. II. János Pál pápa enciklikája a Rerum Novarum enciklika kibocsátásának századik évfordulója alkalmából (1991). https://katolikus.hu/dokumentumtar/centesimus-annus. Utolsó letöltés: 2025. november 16.
CLARK, Christopher (2021): Idő és hatalom. Történelemvíziók a német politikában, a harmincéves háborútól a Harmadik Birodalomig. Osiris Kiadó, Budapest.
CLASEN, Daniel (1655): De religione politica. Liber Unus. Johannes Müller, Magdeburg.
COCCEJUS, Johannes (1701): Opera omnia theologica, exegetica, didactica, polemica, philologica. Commentarius in epistolas Pauli ad Colossenses, Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos, in catholicas Jacobi, Petri, Joannis, Judae ac Apocalypsin. Tomus sextus. Joannis à Soemeren, Amstelodami [Amszterdam]. (Vol. 6.) (3rd ed.) https://www.prdl.org/search.php?q=Opera+omnia+theologica%2C+exegetica%2C+didactica%2C+polemica%2C+philologica. Utolsó letöltés: 2024. október 05.
COCCEJUS, Johannes (2016): The Doctrine of the Covenant and Testament of God. Reformation Heritage Books, Grand Rapids, Michigan.
COCCEJUS, Johannes (1683): Summa Doctrinae de Foedere et Testamento Dei. Joannis à Soemeren, Amstelodami [Amszterdam]. https://www.prdl.org/search.php?q=Summa+Doctrinae+de+Foedere+et+Testamento+Dei. Utolsó letöltés: 2024. október 02.

COCCEJUS, Johannes (1665): Summa theologiae ex Scripturis repetita. J. H. Widerhold, Genevae. (Summa theologiae ex Scripturis repetita a Johanne Coccejo /1665/). https://www.prdl.org/author_view.php?s=80&limit=20&a_id=14&sort=. Utolsó letöltés: 2024. október 04.
COFFEY, John – LIM, Paul C. H.: Introduction. In: Uők. szerk. (2008): The Cambridge Companion to Puritanism. Cambridge University Press, Cambridge, 1-15.
COLLET, Giancarlo – HAUSMANNINGER, Thomas – GUTIÉRREZ, Gustavo – METTE, Norbert: Befreiungstheologie (szócikk); in: KASPER, Walter szerk. (2006): Lexikon für Theologie und Kirche. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, Band 2., 130-137.
CONZEMIUS, Victor: Kirchengeschichte als „nichtteologische" Disziplin. Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung. In: *Theologische Quartalschrift* 155 (1975), 187-197. Magyar nyelven:
CONZEMIUS, Victor: Az egyháztörténet mint „nem-teológiai" diszciplína. In: BÁNKUTI Gábor – CSIBI Norbert – GŐZSY Zoltán – VARGA Szabolcs – VÉRTESI Lázár szerk. (2018): Teológia és történettudomány. Antológia az egyháztörténet-írás elméleti kérdéseiről. Történészcéh Egyesület – META Egyesület, Pécs, 91-103.
CROSS, Frank Moore (1998): From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel. Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
CROSS, Frank Leslie szerk. (1958): The Oxford Dictionary of the Christian Church. Oxford University Press, London. Covenant (szócikk); 250.
CUKIER, Kenneth – MAYER-SCHÖNBERGER, Viktor (2014): Big data. Forradalmi módszer, amely megváltoztatja munkánkat, gondolkodásunkat és egész életünket. HVG Kiadó Zrt., Budapest.
CSELÉNYI István Gábor: Fölszabadítás teológiája (szócikk); in: DIÓS István szerk. (1997): Magyar Katolikus Lexikon. III. kötet. Szent István Társulat, Budapest, 772-773.
CSEPREGI András: A szívekbe írt törtvény. Az Isten kétféle kormányzásában részt vevő keresztény ember lehetőségei Luther teológiájában. In: FABINY Tibor szerk. (2018): A lutheri reformáció 500 éves öröksége. Luther Kiadó, Budapest, 77-92.
CSERHÁTI Sándor (2012): Az Újszövetség teológiája. Luther Kiadó, Budapest.
DALLMAYR, Fred: Conclusion. Political Theology Again. In: Uő. szerk. (2019): The Legacy of the Barmen Declaration. Politics and the Kingdom. Lexington Books, London, 113-115.
DANZ, Christian (2013): Einführung in die Theologie Martin Luthers. WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt.
DEAN, Mitchell – LIST, Lotte – SCHWARZKOPF, Stefan: Introduction. Whither Political Theology? In: DEAN, Mitchell – LIST, Lotte – SCHWARZKOPF, Stefan szerk. (2023): Political Theology Today. 100 Years after Carl Schmitt. Bloomsbury Academic, London, 1-10.
DE VRIES, Hent: Introduction: Before, Around, and Beyond the Theologico-Political. In: DE VRIES, Hent – SULLIVAN, Lawrence Eugene szerk. (2006): Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World. Fordham University Press, New York, 1-88.
DIÓS István – VICZIÁN János szerk. (2006): Magyar Katolikus Lexikon. XI. kötet. Politika (szócikk); 129.
DOMARUS, Max (1973): Hitler. Reden und Proklamationen 1932-1945. Pamminger & Partner, Leonberg.
DUNN, J. G. James (2014): Kezdetben volt az evangélium. Kálvin Kiadó, Budapest.
EBELING, Gerhard (1997): Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest.
EBERHART, Christian A.: Between "My Blood of the Covenant" and the "New Covenant in My Blood": Origins, Meanings, Ramifications. In: EBERHART, Christian A. – KRAUS, Wolfgang szerk. (2023): Covenant – Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum. Proceedings of the Conference at the Lanier Theological Library in Houston, Texas, November 2019. Mohr Siebeck, Tübingen, 361-429.
EDWARDS, Jonathan (2001): Ébredés az egyházban. Koinónia, Kolozsvár.

EENIGENBURG, Elton M.: The Place of the Covenant in Calvin's Thinking. In: *Reformed Review* 10 (1957/4), 1-22.
„Együtt az élet felé: misszió és evangélizáció egy változó világban Az Egyházak Világtanácsa Missziói és Evangélizációs Állásfoglalása". (Fordította: Kóczián Viktória és Iszlai Endre.) Lektorálta: Gonda S. László. Egyházak Világtanácsa 10. Nagygyűlése, Busan, Dél-Korea, 2013. október 30 – november 08., 9-10.
Forrás: https://reformatus.hu/documents/975/CWME_Mission_Statement_HU_FIN.pdf.
Utolsó letöltés: 2025. március 20.
EICHRODT, Walter (1933): Theologie des Alten Testaments. Band I.. J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig.
ELAZAR, Daniel J.: Althusius' Grand Design for a Federal Commonwealth. In: ALTHUSIUS, Johannes (1995): Politics. Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples. Liberty Fund, Indianapolis, XXXV – XLVI.
ELAZAR, Daniel J. (2017): Covenant & Commonwealth: From Christian Separation through the Protestant Reformation. (The Covenant Tradition in Politics. Volume II.), Routledge, London/New York.
ELAZAR, Daniel J. (1998): Covenant and Civil Society. The Constitutional Matrix of Modern Democracy. (The Covenant Tradition in Politics. Volume IV.) Transaction Publishers, New Brunswick.
ELLA, George M. (2005): Henry Bullinger and the Covenant of Grace. MBS Texte 52. Reformed Forum, Martin Bucer Seminar, Bonn.
https://www.worldevangelicals.org/resources/rfiles/res3_119_link_1292364251.pdf.
Utolsó letöltés: 2024. július 22.
ELIADE, Mircea (2014): A szent és a profán. Helikon, Budapest.
ERICKSEN, Robert P. (1985): Theologians Under Hitler. Gerhard Kittel, Paul Althaus, and Emanuel Hirsch. Yale University Press, New Haven & London.
ERNST-HABIB, Margit: Covenant as Convivence. The Relevance of Covenantal Theology in Contemporary Theological Discourses. In: EBERHART, Christian A. – KRAUS, Wolfgang szerk. (2023): Covenant – Concepts of Berit, Diatheke, and Testamentum. Proceedings of the Conference at the Lanier Theological Library in Houston, Texas, November 2019. Mohr Siebeck, Tübingen, 661-686.
FABINY Tibor (2021): Isten maszkjai. Luther olvasása közben. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
FABINY Tibor: Luther paradox teológiája és Hamlet, a wittenbergi teológus. In: Uő. szerk. (2018): A lutheri reformáció 500 éves öröksége. Luther Kiadó, Budapest, 93-121.
FARKAS Attila Márton (2003): Filozófia előtti filozófia. Szimbolikus gondolkodás az ókori Egyiptomban. Typotex Kiadó, Budapest.
FAULENBACH, Heiner (1973): Weg und Ziel der Erkenntnis Christ. Eine Untersuchung zur Theologie des Johannes Coccejus. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
FAZAKAS Sándor (2020): A *reformatio vitae* jegyében. Tanulmányok a reformátori teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében. Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, Kolozsvár.
FAZAKAS Sándor: Az Isten előtti szabadság rendje és a demokrácia. Válságjelenségek, ambivalens viszonyok, teológiai impulzusok. In: FAZAKAS Sándor – KOVÁCS Krisztián szerk. (2022): A szabadság dimenziói vallás és politika összefüggéseiben. Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, Debrecen, 15-38.
FAZAKAS Sándor: Ami elmúlik, és ami megmarad – Barmen előtt és után… Mennyire időszerű vagy korhoz kötött a 80 éves Barmeni Teológiai Nyilatkozat? In: *Theologiai Szemle* 57 (2014/3), 156-159.
FAZAKAS Sándor: „És igyekezzetek a városnak jólétén…" Az egyház és a teológia közéleti felelőssége korunk társadalmában. In: BÉRES Tamás – KODÁCSY-SIMON Eszter – OROSZ Gábor Viktor szerk. (2008): Krisztusra tekintve hittel és reménnyel. Ünnepi kötet Reuss András 70. születésnapjára. Luther Kiadó, Budapest, 329-340.
FAZAKAS Sándor: Kálvin szociáletikája. In: Uő. szerk. (2009): Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról.
Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 104-139.

FEKETE Károly (2009): A Barmeni Teológiai Nyilatkozat. Vezérfonal a dokumentum tanulmányozásához. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.
FERGUSSON, David: Bund/Christentum (szócikk), in: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard szerk. (1998): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Mohr-Siebeck, Tübingen, Band 1., 1869-1872.
FISCHER, André (2012): Zwischen Zeugnis und Zeitgeist. Die politische Theologie von Paul Althaus in der Weimarer Republik. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
FÖLLMER, Moritz (2018): A Harmadik Birodalom kultúrtörténete. Corvina Kiadó Kft., Budapest.
FRANK, Szemjon L. (2005): A társadalom szellemi alapjai. Bevezetés a társadalomfilozófiába. Kairosz Kiadó, Budapest.
FREEDOM, Michael: Hobbes, Thomas (szócikk); in: BOGDANOR, Vernon szerk. (2001): Politikatudományi enciklopédia. Osiris Kiadó, Budapest, 220-221.
FRENYÓ Zoltán (2024): Szent Ágoston társadalom- és történelemelmélete. Kairosz Kiadó, Budapest.
FRIVALDSZKY János: További közelítések a 'szövetség' ószövetségi értelméhez. In: FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos szerk. (2017): A Természetjog Napja. Pázmány Press, Budapest, 193-244.
GAER, Joseph – SIEGEL, Ben (1964): The Puritan Heritage: America's Roots in the Bible. New American Library / Mentor, New York.
GAILUS, Manfred: Existierte in der Weimarer Republik neben dem Nationalprotestantismus auch ein expliziter ‚Rechtsprotestantismus'? In: BLASCHKE, Olaf – HITZE, Guido – KÖRBER, Manfred – KÖSTER, Markus – MÖLICH, Georg – PAULUS, Julia szerk. (2024): Gefährdete Demokratie. Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik. Brill/Schöningh, Paderborn, 85-102.
GÁRDONYI Máté: Ferenc pápa és a „nép teológiája". In: *Máltai Tanulmányok* 3 (2021/3), 305-316.
GELLÉR Katalin (1990): Zichy. Zichy Mihály 1827-1906. Képzőművészeti Kiadó, Budapest.
GERÉB Pál (2006): Barth Károly Dogmatikája. Az Egyházi Dogmatika összefoglaló ismertetése. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár.
GÖRFÖL Tibor: A monoteizmus és az erőszak. Erik Peterson, Jan Assmann, Odo Marquard és a kereszténység. In: *Vigilia* 77 (2012/6), 431-440.
GRABNER-HAIDER, Anton – STRASSER, Peter (2007): Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie. Böhlau Verlag, Wien/Köln/Weimar.
GRAF, Friedrich Wilhelm: Politische Religion (szócikk); in: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard szerk. (2003): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Mohr-Siebeck, Tübingen, Band 6., 1470-1471.
GRAY, John: (2019): Az ateizmus hét formája. Osiris Kiadó, Budapest.
GREENFIELD, Susan (2009): Identitás a XXI. században. HVG Kiadó Zrt., Budapest.
GREENFIELD, Susan (2008): ID: The Quest for Meaning in the 21st Century. Sceptre, London.
GRIESWELLE, Detlev (1972): Propaganda der Friedlosigkeit. Eine Studie zu Hitlers Rhetorik 1920-1933. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart.
GRIFFIN, Roger: Party Time. The Temporal Revolution of the Third Reich. In: *History Today* 49 (1999/4), 43-49.
GRITSCH, Eric W. (2006): Isten udvari bolondja. Luther Márton korunk perspektívájából. Luther Kiadó, Budapest.
GRÜMME, Bernhard (2023): Öffentliche Politische Theologie. Ein Plädoyer. Herder Verlag, Freiburg im Breisgau.
GUTIÉRREZ, Gustavo (1971): Teología de la liberación: Perspectivas. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima.
GUTIÉRREZ, Gustavo (1986): Aus der eigenen Quelle trinken: Spiritualität der Befreiung. Matthias Grünewald Verlag, Mainz.
GUTIÉRREZ, Gustavo (1988): A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation. Orbis Books, Maryknoll.
GUTIÉRREZ, Gustavo (2005): Isten vagy az arany az Indiákon – Latin-Amerika a XVI. században. Agapé Ferences Könyvkiadó és Nyomda Kft., Szeged.

GUTIÉRREZ, Gustavo – MÜLLER, Gerhard Ludwig (2016): A szegények oldalán. A felszabadítási teológia. Új Ember Kiadó, Budapest.
GUTZKOW, Karl Ferdinand (1998): Die Ritter vom Geiste. Roman in neun Büchern. Zweitausendeins (Haidnische Alterthümer), Frankfurt am Main.
GYENE István Hunor: A valóság keresztyén interpretációja – avagy a latin-amerikai felszabadítási teológia történelemfelfogása, létértelmezése és politikai dimenziói. In: MOLNÁR Dániel – MOLNÁR Dóra szerk. (2023): XXVI. Tavaszi Szél Konferencia 2023, Tanulmánykötet, I. kötet, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest, 122-133. https://dosz.hu/fil/cdf0bd5a54b1dcbeb94b2efbe11975509d6910f0d09438a65375747a0bf401d4. Utolsó letöltés: 2025. július 10.
GYENE István Hunor: Világnézet, hitfelfogás, valamint egyházi elvek és gyakorlatok politikai transzlációja Adolf Hitler politikai teológiájában. In: MOLNÁR Dániel – MOLNÁR Dóra – DR. NAGY Adrián Szilárd szerk. (2024): XXVII. Tavaszi Szél Konferencia 2024, Tanulmánykötet, I. kötet, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest, 367-378. https://dosz.hu/fil/644702c69618c657e6cd72d364a578d876081baac8b8600103943c806cc817f3. Utolsó letöltés: 2025. július 10.
GYENE István Hunor: Hit, hatalom, apokalipszis: a nemzetiszocializmus vallási princípiumai. In: MOLNÁR Dániel – MOLNÁR Dóra szerk. (2025): XXVIII. Tavaszi Szél Konferencia 2025, Tanulmánykötet, I. kötet, Doktoranduszok Országos Szövetsége, Budapest, 224-236. https://dosz.hu/fil/469c3550973ee9277bf4109c948b97bca877ff1069c735b606da24c0f6c372c8. Utolsó letöltés: 2026. május 30.
HAFEMANN, Scott J.: The Covenant Relationship. In: HAFEMANN, Scott J. – HOUSE, Paul szerk. (2007): Central Themes in Biblical Theology: Mapping Unity in Diversity. Baker Academic, Grand Rapids, Michigan; 20-65.
HAGEN, Kenneth (1974): A Theology of Testament in the Young Luther. The Lectures on Hebrews. E. J. Brill, Leiden.
HAGEN, Kenneth: The Testament of a Worm: Luther on Testament and Covenant. In: *Consensus* 8 (1982), 12-20.
HAHN, Scott: Covenant in the Old and New Testaments: Some Current Research (1994–2004). In: *Currents in Biblical Research* 3/2 (2005), 263-292.
HALE, J. R. szerk. (1979): The Travel Journal of Antonio De Beatis. Germany, Switzerland, the Low Countries, France and Italy 1517-1518. (Fordította: J. R. Hale és J. M. A. Lindon.) The Hakluyt Society, London.
HALL, David D.: New England, 1660-1730. In: COFFEY, John – LIM, Paul C. H szerk. (2008): The Cambridge Companion to Puritanism. Cambridge University Press, Cambridge, 143-158.
HAMMER, Hermann: Die Deutschen Ausgaben von Hitlers „Mein Kampf". In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 4 (1956), 161-178.
HEGYI Pál (2021): Az amerikai fenségesről – a puritanizmustól a metamodernig –. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest.
HEISENBERG, Werner (1958): A mai fizika világképe. Gondolat Kiadó, Budapest.
HELCK, Wolfgang (1962): Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
HERB, Karlfriedrich – HIDALGO, Oliver (2005): Alexis de Tocqueville. Campus Verlag, Frankfurt am Main.
HERRMANN, Siegfried: Die konstruktive Restauration. Das Dtn als Mitte biblischer Theologie. In: WOLFF, Hans Walter szerk. (1971): Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag. Chr. Kaiser Verlag, München, 155–170.
HERTZ, Joseph Herman (1996): Zsidó Biblia. Mózes öt könyve és a haftárák. II. Exodus/Smot. Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest.
HESEMANN, Michael (2004): Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus. Pattloch Verlag, München.
HEUSSI, Karl (2000): Az egyháztörténet kézikönyve. Osiris Kiadó, Budapest.
HEYER, Karl (2006): A nemzetiszocializmus lénye és szándéka és a német nép sorsa. Ita Wegman Alapítvány – Natura-Budapest Kft., Budapest.

HIDALGO, Oliver (2018): Politische Theologie - Beiträge zum untrennbaren Zusammenhang zwischen Religion und Politik, Springer Fachmedien, Wiesbaden.
IDALGO, Oliver – ZAPF, Holger – HILDMANN, Philipp W.: Das Verhältnis von Religion und Politik in Geschichte und Gegenwart oder: Christentum und Islam als ‚politische Religionen'. In: HIDALGO, Oliver – ZAPF, Holger – HILDMANN, Philipp W. szerk. (2017): Christentum und Islam als politische Religionen. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen. Springer Verlag, Wiesbaden, 1-17.
HIDAS Zoltán: Mindenek identitásától az identitások mindenségéig. In: *2000* 27 (2015/8), 59-69.
HILDEBRAND, Pierrick: Zwingli's Covenantal Turn. In: BALSERAK, Jon – WEST, Jim szerk. (2017): From Zwingli to Amyraut: Exploring the Growth of European Reformed Traditions. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 23-36.
HILDEBRAND, Pierrick: Calvin and the Covenant: The Reception of Zurich Theology. In: GORDON, Bruce – TRUEMAN, Carl R. (2021): The Oxford Handbook of Calvin and Calvinism. Oxford University Press, Oxford, 57-73.
HILDEBRAND, Pierrick: Heinrich Bullinger (1504–1575) and the Covenant of Works. In: BURGER, Hans – KWAKKEL, Gert – MULDER, Michael szerk. (2021): Covenant: A Vital Element of Reformed Theology Biblical, Historical and Systematic-Theological Perspectives. Brill, Leiden, 254-266.
HITLER, Adolf (1943): Mein Kampf. Franz Eher Nachfolger G.m.b.H. (Zentralverlag der NSDAP), München.
HITLER, Adolf (1999): Asztali beszélgetések. Monológok a vezéri főhadiszálláson. 1941–1944. Ármádia Kiadó, Budapest.
HITLER, Adolf (2000): Hitler's Table Talk, 1941–1944: His Private Conversations. Enigma Books, New York City. (A munkát bevezetővel és előszóval ellátta: Hugh Redwald Trevor-Roper.)
A *Mein Kampf* első kötete első kiadásának (1925. július) digitális elérhetősége a *Deutsches Historisches Museum* honlapján:
https://www.dhm.de/lemo/bestand/objekt/adolf-hitler-mein-kampf-1925.html.
Utolsó letöltés: 2025. január 20.
HOBBES, Thomas (1999): Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma. I-II. kötet. Kossuth Kiadó, Budapest.
HOCKERTS, Hans Günter: War der Nationalsozialismus eine politische Religion? Über Chancen und Grenzen eines Erklärungsmodells. In: HILDEBRAND, Klaus szerk. (2003): Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus [Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 59]. R. Oldenbourg Verlag, München, 45-72.
HONECKER, Martin: Politische Theologien/Politik und Christentum (szócikk); in: MÜLLER, Gerhard szerk. (1997): Theologische Realenzyklopädie. De Gruyter, Berlin-New York, Band 27., 6-22.
HORTON, Michael (2006): Introducing Covenant Theology. Baker Books, Grand Rapids, Michigan.
HOSSFELD, Frank-Lothar: Bund – II. Im Alten Testament (szócikk); in: KASPER, Walter szerk. (2006): Lexikon für Theologie und Kirche. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, Band 2., 781-785.
HOWARD, Michael: Európa a két világháború idején. In: HOWARD, Michael – LOUIS, Wm. Roger szerk. (2002): Oxford – Világtörténet a 20. században. Napvilág Kiadó, Budapest, 134-150.
HUBER, Wolfgang: Confess and Resist. Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer in the Church Struggle. In: DALLMAYR, Fred: szerk. (2019): The Legacy of the Barmen Declaration. Politics and the Kingdom. Lexington Books, London, 75-88.
HUEGLIN, Thomas O (1999): Early Modern Concepts for a Late Modern World. Althusius on Community and Federalism. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario.
HUGENBERGER, Gordon Paul (1994): Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi. Brill, Leiden.
JEREMIAS, Jörg (2015): Theologie des Alten Testaments. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
INGRAVALLE, Francesco: Die kritische Rezeption der Politica in Italien. In: MALANDRINO, Corrado – WYDUCKEL, Dieter szerk. (2010): Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius. Die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessenen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft. Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 39-55.
IZSÁK Norbert (2021): Az amerikai keresztény vallási fundamentalizmus története: a kezdetektől 1947-ig. L'Harmattan Kiadó, Budapest.

JAKABNÉ KÖVES Gyopárka: Karl Barth imago Dei értelmezése és a szövetség kapcsolata. In: DOEDENS, Jaap – HAMAR Zoltán – NÉMETH Tamás szerk. (2021): Utaidat, Uram, ismertesd meg velem. Tanulmányok a 70 éves Vladár Gábor tiszteletére. Pápai Református Teológiai Akadémia, Pápa, 229-247.
JORGENSON, Allen G. – KVAM, Kristen E. szerk. (2022): The Crux of Theology: Luther's Teachings and Our Work for Freedom, Justice, and Peace. Lexington/Fortress Academic, New York.
JUE, Jeffrey K.: Puritan millenarianism in Old and New England. In: COFFEY, John – LIM, Paul C. H szerk. (2008): The Cambridge Companion to Puritanism. Cambridge University Press, Cambridge; 259-276.
JUNG, Carl Gustav: A diktátorok lélektana. In: *Thalassa* 6 (1995/1-2.), 94-109.
KAKU, Michio (2024): Kvantumfölény. Hogyan változtat meg mindent a kvantumszámítógépek forradalma. Akkord Kiadó, Budapest.
KARASSZON István (2020): Az őszövetségi teológia történetéhez. Károli Gáspár Református Egyetem - L'Harmattan Kiadó, Budapest.
KARASSZON István (2021): Az Ószövetség teológiai üzenete. Károli Gáspár Református Egyetem - L'Harmattan Kiadó, Budapest.
KATUS László (2001): A középkor története. Pannonica-Rubicon, Budapest.
KÁKOSY László (2005): Az ókori Egyiptom története és kultúrája. Osiris Kiadó, Budapest.
KÁLVIN János (2010a): A Zsidókhoz írt levél magyarázata. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.
KÁLVIN János (2010b): A Rómaiakhoz írt levél magyarázata. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.
KÁLVIN János (2014): INSTITUTIO. A keresztyén vallás rendszere I-II. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.
KÁLVIN János (2015): A második korinthusi levél magyarázata. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.
KÁLVIN János (2016): A Galata, az Efezusi, a Filippi, a Kolosséi és a Thesszalonikai levelek magyarázata. I. kötet. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.
KENNEDY, Simon P. (2022): Reforming the Law of Nature. The Secularisation of Political Thought, 1532–1689. Edinburg University Press, Edinburgh.
KERSHAW, Ian (1998): Hitler 1889–1936. Hubris. Volume 1. Allen Lane/The Penguin Press, London.
KERSHAW, Ian: „Volksgemeinschaft". Potenzial und Grenzen eines neuen Forschungskonzepts. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 59 (2011), 1-17.
KISS Csaba: Hegel, Tocqueville és a szabadság két fogalma. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 60 (2016/2), 129-143.
KITCHEN, Kenneth A. (1966): Ancient Orient and Old Testament. Inter-Varsity Press, London.
KITZ, Anne Marie: An Oath, Its Curse and Anointing Ritual. In: *Journal of the American Oriental Society* 124 (2004/2), 315-321.
KLEMPERER, Victor (2022): LTI. A Harmadik Birodalom nyelve. Egy filológus feljegyzései. Ampersand, Budapest.
KNIGHT, George A. F. (2006): Az Ószövetség keresztyén teológiája. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.
KOCH, Christoph: Covenant /Hebrew Bible/Old Testament/ (szócikk); in: ALLISON, Dale C. Jr. – KLAUCK, Hans-Josef – LEPPIN, Volker – MCGINN, Bernard – SEOW, Choon-Leong – SPIECKERMANN, Hermann – WALFISH, Barry Dov – ZIOLKOWSKI, Eric szerk. (2012): Encyclopedia of the Bible and It's Reception. De Gruyter, Berlin-Boston, 900 – 908.
KOCSIS Imre (2019): Bevezetés az Újszövetség könyveibe. Kortörténet és irodalom. Szent István Társulat, Budapest.
KORSCH, Dietrich – LEPPIN, Volker szerk. (2010): Martin Luther – Biographie und Theologie. Mohr Siebeck, Tübingen.
KRATZ, Reinhard Gregor: The Pentateuch in Current Research. Consensus and Debate. In: DOZEMAN, Thomas B. – SCHMID, Konrad – SCHWARTZ, Baruch J. szerk (2011): The Pentateuch. International Perspectives on Current Research, Mohr Siebeck, Tübingen, 31-61.

KRÖTKE, Wolf: Historical Overview of the Barmen Theological Declaration of 1934. In: DALLMAYR, Fred: szerk. (2019): The Legacy of the Barmen Declaration. Politics and the Kingdom. Lexington Books, London, 39-48.
KUSTÁR Zoltán (2025): Bevezetés az Ószövetség irodalmába. Az Ószövetség könyveinek előállása, tanítás és keresztyén üzenete. Kálvin Kiadó, Budapest.
KUTSCH, Ernst (1973): Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten »Bund« im Alten Testament. Walter de Gruyter, Berlin/New York.
LÁZÁR KOVÁCS Ákos: Emlékezet, szenvedés, esztétika. J. B. Metz három szenvedélyéről. In: *Vigilia* 71 (2006/6), 418-424.
LEE, Brian J. (2015): Johannes Cocceius and the Exegetical Roots of Federal Theology. Reformation Developments in the Interpretation of Hebrews 7–10. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
LEE, Brian J.: The Covenant Theology of Johannes Cocceius: The Use of Foedus, Pactum, and Testamentum in a Mature Federal Theologian. In: *Mid-America Journal of Theology* 14 (2003), 11-36.
LEE, Jaeho (2023): Der Bund Gottes in Calvins Josuakommentar im Rahmen seiner exegetischen Werke. Doktori disszertáció. Theologische Universiteit Apeldoorn. https://theoluniv.ub.rug.nl/552/1/2023%20Lee,%20J._diss.pdf. Utolsó letöltés: 2024. szeptember 05.
LEFFSON, August – STEFFENS, Wilhelm (1912): Arndts Werke. Auswahl in zwölf Teilen. Teil 7: Geist der Zeit, Band 2., Deutsches Verlagshaus Bong & Co., Berlin.
LEFORT, Claude: The Permanence of the Theologico-Political? In: DE VRIES, Hent – SULLIVAN, Lawrence Eugene szerk. (2006): Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World. Fordham University Press, New York, 148-187.
LEPPIN, Volker (2024): Sola: Christ, Grace, Faith, and Scripture Alone in Martin Luther's Theology. Fortress Press, Minneapolis.
LEY, Michael: Zur Theorie des politischen Religionen: Der Nationalismus als Paradigma politischer Religiosität. In: LEY, Michael – NEISSER Heinrich – WEISS, Gilbert szerk. (2003): Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin. Wilhelm Fink Verlag, München, 77-85.
LÉVAI Csaba: The Elect Nations of God: England, New England, and Hungary in the 16th and 17th Centuries. In: CIMDINA, Ausma szerk. (2003): Religion and Political Change in Europe: Past and Present. Edizioni Plus – Universitá di Pisa, Pisa, 103-118.
LILLBACK, Peter A.: Restricted Access The Early Reformed Covenant Paradigm: Vermigli in the Context of Bullinger, Luther and Calvin. In: JAMES, Frank A. szerk. (2004): Peter Martyr Vermigli and the European Reformations: Semper Reformanda. Brill, Leiden-Boston, 70-96.
LILLBACK, Peter A. (2001): The Binding of God. Calvin's Role in the Development of Covenant Theology. Baker Academic/Paternoster Press, Grand Rapids/Carlisle.
LINK, Christian (2021): Die Theologie Calvins im Rahmen der europäischen Reformation. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
LINK, Christian: Föderaltheologie (szócikk); in: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard szerk. (2000): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Mohr-Siebeck, Tübingen, Band 3., 172-175.
LLOYD, Alan B. (2014): Ancient Egypt: State and Society. Oxford University Press, Oxford.
LOCKE, John (2003): A vallási türelemről. Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest.
LOEWENICH, Walter von (2000): Theologia crucis. A kereszt teológiája Luthernél. Evangélikus Sajtóosztály – Magyarországi Luther Szövetség, Budapest.
LOPEZ, René: Israelite Covenants in the Light of Ancient Near Eastern Covenants (Part 1 of 2). In: *CTS Journal* 9 (2003), 92-111.
LUKACS, John (1996): 1945. A nulla év. Európa Könyvkiadó, Budapest.
LUTHER Márton: A keresztények és Mózes. Luther Márton prédikációja. (1525. augusztus 27). In: Uő.: Mi az evangélium? * A keresztények és Mózes. Magyar Luther Füzetek 5. (1995). Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 13-26.

LUTHER Márton (2004): A római pápaságról. Egyházformáló iratok. A római pápaságról. A német nemzet keresztyén nemességéhez a keresztyénség állapotának megjavítása ügyében. Aeternitas, Felsőörs.
LUTHER Márton: A világi felsőségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmességgel (1523). In: CSEPREGI Zoltán szerk. (2019): LVM 4. Felelősség a társadalomért. Luther Kiadó, Budapest, 87-124.
LUTHER Márton: Mi az evangélium? (1522) In: Uő.: Mi az evangélium? * A keresztények és Mózes. Magyar Luther Füzetek 5. (1995). Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 7-12.
LUTHER Márton (1999): Heidelbergi disputáció. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest.
LUTHER Márton: Előszó az Ótestamentumhoz (1523). In: Uő. (2010): Előszók a Szentírás könyveihez. Magyarországi Luther Szövetség – Luther Kiadó, Budapest, 33-46.
LUTHER Márton: Előszó az Újtestamentumhoz (1522). In: Uő. (2010): Előszók a Szentírás könyveihez. Magyarországi Luther Szövetség – Luther Kiadó, Budapest, 118-121.
LUTHER Márton: Nagycsütörtöki sermo Krisztus szent és valóságos testének méltó vételéről. (Wittenberg, 1521. március 28.). In: CSEPREGI Zoltán – HORVÁTH Orsolya szerk. (2015): Luther Válogatott Művei 6. Prédikációk. Luther Kiadó, Budapest, 174-178.
LUTHER Márton: Sermo az átokról. (1520). In: CSEPREGI Zoltán – HORVÁTH Orsolya szerk. (2015): Luther Válogatott Művei 6. Prédikációk. Luther Kiadó, Budapest, 161-173.
LUTHER Márton: Sermo a keresztjáró napokon tartott könyörgésről és körmenetről. (1519). In: CSEPREGI Zoltán – HORVÁTH Orsolya szerk. (2015): Luther Válogatott Művei 6. Prédikációk. Luther Kiadó, Budapest, 100-105.
LUTHER Márton: Sermo Krisztus valóságos szent testének szentségéről. (1519.) In: CSEPREGI Zoltán – HORVÁTH Orsolya szerk. (2015): Luther Válogatott Művei 6. Prédikációk. Luther Kiadó, Budapest, 147-160.
LUTHER Márton: Sermo Szent Tamás napján Isten tetteiről. (Wittenberg, 1516. december 21.). In: CSEPREGI Zoltán – HORVÁTH Orsolya szerk. (2015): Luther Válogatott Művei 6. Prédikációk. Luther Kiadó, Budapest, 48-53.
LUTHER Márton: Asztali beszélgetések. Johannes Aurifaber gyűjteménye. 6717. [A törvény és az evangélium közti különbségtétel]. Dátum nélkül. In: CSEPREGI Zoltán szerk. (2015): Luther Válogatott Művei 8. Luther Kiadó, Budapest, 687-749.
LUTHER Márton: A zsinatokról és az egyházról (1539). In: CSEPREGI Zoltán szerk. (2017): Luther Válogatott Művei 2. Felelősség az egyházért. Luther Kiadó, Budapest, 607-674.
LUTHER Márton: Az egyház babiloni fogságáról szóló előjáték (1520). In: CSEPREGI Zoltán szerk. (2017): Luther Válogatott Művei 2. Felelősség az egyházért. Luther Kiadó, Budapest, 239-338.
LUTHER Márton: Értekezés a keresztény ember szabadságáról (1520). In: CSEPREGI Zoltán szerk. (2017): Luther Válogatott Művei 2. Felelősség az egyházért. Luther Kiadó, Budapest, 345-377.
LUTHER Márton: Sermo a jócselekedetekről. (1520). In: CSEPREGI Zoltán szerk. (2017): Luther Válogatott Művei 2. Felelősség az egyházért. Luther Kiadó, Budapest, 22-100.
MACEDO, Bruno: Covenant Theology in the Thought of John Calvin: From the Mosaic Covenant to the New Covenant. In: *Fides Reformata* 21 (2015/1), 121-148.
MAIER, Hans: 'Political religion'. The potentials and limitations of a concept. In: MAIER, Hans – SCHÄFER, Michael szerk. (2007): Totalitarianism and Political Religions. Volume II. Concepts for the comparison of dictatorships. Routledge, London – New York, 272-282.
MAIER, Hans: Political religion – state religion – civil religion – political theology: Distinguishing four key terms. In: UŐ. szerk. (2008): Totalitarianism and Political Religions, Volume III. Concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation. Routledge, London – New York, 197-201.
MALANDRINO, Corrado: Einführung: Politischer Calvinismus, Republikanismus, „Subsidiarität" und der politische Diskurs des Althusius. In: MALANDRINO, Corrado – WYDUCKEL, Dieter szerk. (2010): Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius. Die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessenen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft. Duncker & Humblot GmbH, Berlin, 1-35.

MANN, Thomas (2003): József és testvérei. Harmadik kötet. József, a kenyéradó. GABO Kiadó, Budapest.
MARSDEN, George (1993): The Religious Right: A Historical Overview. In: CROMARTIE, Michael szerk.: No Longer Exiles: The Religious New Right in American Politics. Ethics and Public Policy Center, Washington, D. C., 1-16.
MARTINS, André: A politika, avagy ész, érvek és vágy Spinozánál. In: BOROS Gábor szerk. (2006): Politikai teológia történeti perspektívában. Filozófia, politika, teológia a XVII-XVIII. században. Tudástársadalom Alapítvány, Csömör, 181-200.
Massachusetts Body of Liberties. A törvénykönyv szövegének digitális elérhetősége a Center for the Study of the American Constitution honlapján: https://csac.history.wisc.edu/wp-content/uploads/sites/281/2024/05/DC10-01-02-01_Mass.-Body-of-Liberties.pdf. Utolsó letöltés: 2024. december 17.
MÄRZ, Klaus-Peter: Bund – III. Im Neuen Testament (szócikk); in: KASPER, Walter szerk. (2006): Lexikon für Theologie und Kirche. Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, Band 2., 780-789.
A Mayflower Compact szövegének digitális elérhetősége a plymouthi (MA) Plimoth Patuxet Museums honlapján: https://plimoth.org/for-students/homework-help/mayflower-and-mayflower-compact. Utolsó letöltés: 2025. november 16.
MCCOY, Charles S. – BAKER, J. Wayne szerk. (1991): Fountainhead of Federalism: Heinrich Bullinger and the Covenantal Tradition. Westminster John Knox Press, Louisville.
MCDERMOTT, Scott (2022): The Puritan Ideology of Mobility. Corporatism, the Politics of Place and the Founding of New England Towns before 1650. Anthem Press, London/New York.
MCGRATH, Alister E. (1995): Bevezetés a keresztény teológiába. Osiris Kiadó, Budapest.
MCGRATH, Alister E. (2018): Emil Brunner. Újraértékelés. Kálvin Kiadó, Budapest.
MEHRING, Reinhard (2009): Carl Schmitt: Aufstieg und Fall. Eine Biographie. C. H. Beck, München.
MEHRING, Reinhard (2017): Carl Schmitt: Denker im Widerstreit. Werk – Wirkung – Aktualität. Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
METZ, Johann Baptist: „Politische Theologie“ in der Diskussion. In: PEUKERT, Helmut szerk. (1969): Diskussion zur „politischen Theologie”. Chr. Kaiser Verlag/Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz-München, 267-301.
METZ, Johann Baptist: „Beitrag.” In: MOLTMANN, Jürgen szerk. (1997): Wie ich mich geändert habe. Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh, 41-47.
METZ, Johann Baptist (2004): Az új politikai teológia alapkérdései. L’Harmattan Kiadó, Budapest.
METZ, Johann Baptist (2005): Szenvedéstörténet és megváltástörténet. L’Harmattan Kiadó, Budapest.
METZ, Johann Baptist (2008): Memoria passionis. Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban. Vigilia Kiadó, Budapest.
METZ, Johann Baptist: „A világ felé fordulva”. Teológiai és önéletrajzi áttekintés. In: *Vigilia* 74 (2009/1), 2-10.
MILLER, Perry (1961): The New England Mind: The Seventeenth Century. The Macmillan Company, New York.
MILLER, Perry (1956): The American Puritans. Their Prose and Poetry. Anchor Books, New York.
MILTON, Anthony (1995): Catholic and Reformed. The Roman and Protestant Churches in English Protestant Thought, 1600–1640. Cambridge Univerity Press, Cambridge.
MILTON, Anthony: Puritanism and the Continental Reformed Churches. In: COFFEY, John – LIM, Paul C. H szerk. (2008): The Cambridge Companion to Puritanism. Cambridge University Press, Cambridge, 109-126.
MINKEMA, Kenneth P.: Jonathan Edwards élete és pályája: az egyén és a társadalom. In: FABINY Tibor – TÓTH Sára (2008): Amerika teológusa. Bevezetés Jonathan Edwards (1703–1758) gondolkodásába. Magyarországi Református Egyház Dunamelléki Egyházkerület, Károli Gáspár Református Egyetem Angol Nyelvű Irodalmak és Kultúrák Tanszéke, Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 11-22.
MOLTMANN, Jürgen (1964): Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. Chr. Kaiser Verlag, München.
MOLTMANN, Jürgen (1984): Politische Theologie – Politische Ethik. Matthias-Grünewald –Verlag, Mainz.

MOLTMANN, Jürgen (1989): A reménység fényei. Református Zsinat Iroda Sajtóosztálya, Budapest.
MOLTMANN, Jürgen (1997): Az élet forrása. A Szentlélek és az élet teológiája. Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest.
MOLTMANN, Jürgen (2005): Minden végben kezdet rejtezik. Kis reménytan. Bencés Kiadó, Pannonhalma.
MOLTMANN, Jürgen: Political Theology (szócikk); in: DYRNESS, William A. – KÄRKKÄINEN, Veli-Matti szerk. (2008): Global Dictionary of Theology. Inter-Varsity Press, Nottingham, 669-672.
MOLTKE, Helmuth James von (1990): Letters to Freya 1939–1945. Alfred A. Knopf, New York.
MOMMSEN, Hans: National Socialism as a political religion. In: MAIER, Hans – SCHÄFER, Michael szerk. (2007): Totalitarianism and Political Religions. Volume II. Concepts for the comparison of dictatorships. Routledge, London – New York, 155-163.
MORRILL, John: The Puritan Revolution. In: COFFEY, John – LIM, Paul C. H szerk. (2008): The Cambridge Companion to Puritanism. Cambridge University Press, Cambridge, 67-88.
MULSOW, Martin (2002): Moderne aus dem Untergrund. Meiner Verlag, Hamburg.
MYERS, Ched (1997): Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus. Orbis Books, Maryknoll, New York.
NAGY Antal Mihály (2013): Az Ó- és Újszövetség bibliai teológiája. I. kötet. Dunántúli Református Egyházkerület Püspöki Hivatal, Pápa.
NAGY Antal Mihály (2011): Örök szövetség. Éjféli Kiáltás Misszió, Budapest.
NEDDENS, Christian Johannes: Politische Religion. Zur Herkunft eines Interpretationsmodells totalitärer Ideologien. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109 (2012/3), 307-336.
NÉMETH István (1995): Németországi alternatívák 1918–1933. Korona Kiadó, Budapest.
NÉMETH István: A népi birodalom álma a „*Harmadik Birodalomban*". In: NÉMETH István szerk. (2013): A 20. század titkai. Európa (1900–1945). 4. kötet. Líceum Kiadó, Eger, 261-283.
NÉMETH István: A nemzetiszocializmus ideológiai alapjai. In: *Valóság* 62 (2019/8), 79-87.
OPITZ, Peter (1994). Calvins theologische Hermeneutik. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn.
OTTO, Eckart: The Judean Legitimation of Royal Rulers in its Ancient Near Eastern Contexts. In: DIRK, J. Human – CAS, J. A. Vos szerk. (2004): Psalms and Liturgy.T&T Clark, London – New York, 131–139.
OTTO, Eckart: A királyok júdai legitimációja ókori közel-keleti kontextusukban. (Fordította: Szabó Miklós Xavér). In: *Studia Biblica Athanasiana* 20 (2019), 105-114.
OWEN, Chadwick (2003): A reformáció. Osiris Kiadó, Budapest.
A Quote Investigator honlapja: https://quoteinvestigator.com/2014/01/12/history-rhymes/. Utolsó letöltés: 2025. április 08.
PACKER, James I. (2000): A megújulás teológiája. Bevezetés az angol puritanizmus világába. Koinónia, Kolozsvár.
PACKER, James I. (1991): Among God's Giants: the Puritan Vision of the Christian Life. Kingsway Publications, Eastbourne.
PAGET, James Carleton (2010): Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity. Mohr Siebeck, Tübingen.
PÁKOZDY László Márton (2010): Szövetség és hűség. Tanulmányok. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest.
PEDERSON, Randall J. (2014): Unity in Diversity: English Puritans and the Puritan Reformation, 1603–1689. Brill, Leiden/Boston.
PETERSON, Erik (1935): Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie im Imperium Romanum. Hegner, Leipzig.
PERLITT, Lothar (1969): Bundestheologie im Alten Testament. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament; Band 36.) Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
PERLITT, Lothar: Covenant/Old Testament (szócikk); in: FAHLBUSCH, Erwin szerk. (1999): The Encyclopedia of Christianity. Eerdmans-Brill, Grand Rapids, Michigan, Vol. 1., 709-713.
PERES Imre (2005): Az Újszövetség irodalma. Selye János Egyetem, Komárom.
PETERS, Edward N. – MYERS John J. (2001): The 1917 Or Pio-Benedictine Code of Canon Law: in English Translation with Extensive Scholarly Apparatus. Ignatius Press, San Francisco.

PETTEGREW, Larry D.: The New Covenant And New Covenant Theology. In: *The Master's Seminary Journal* 18 (2007/1), 181-199.
PICKER, Henry (1976): Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier. Hitler wie er wirklich war. Seewald, Stuttgart.
PINTO, Vincenzo: Die Wörter in *Mein Kampf*. Semantik und Pragmatik eines umstrittenen (und wenig gelesenen) Textes. In: PLÖCKINGER, Othmar szerk. (2019): Sprache zwischen Politik, Ideologie und Geschichtsschreibung. Analysen historischer und aktueller Übersetzungen von „Mein Kampf". Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 213-230.
PUSCHNER, Uwe – VOLLNHALS, Clemens: Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Forschungs- und problemgeschichtliche Perspektiven. In: Uők. szerk. (2012): Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 13-28.
RATZINGER, Joseph (2024): Politika, szabadság, hagyomány. A kereszténység és az istenkérdés Európa jövőjében. MMA Kiadó Nonprofit Kft., Budapest.
RAVASZ László (1990): Kis dogmatika. Hitünk igazságai. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest.
REES, Laurence (2023): Hitler és Sztálin. A két zsarnok és a második világháború. Libri Kiadó, Budapest.
Reichsgesetzblatt, Berlin, 1942. április 27. A határozat szövegének digitális elérhetősége az Osztrák Nemzeti Könyvtár oldalán: https://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=dra&datum=1942&page=349&size=40. Utolsó letöltés: 2025. március 13.
RENDTORFF, Rolf (1995): Die „Bundesformel". Eine exegetisch-theologische Untersuchung. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart.
RIEDEL, Katrin (2021): Politische Religion. Auf den Spuren eines Begriffs. Doktori disszertáció. Freie Universität Berlin, Berlin. https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/38156/Katrin_Riedel_Politische_Religion_Dissertation.pdf?sequence=3&isAllowed=y. Utolsó letöltés: 2024. november 25.
RIEGEL, Klaus-Georg: Marxism-Leninism as political religion. In: MAIER, Hans – SCHÄFER, Michael szerk. (2007): Totalitarianism and Political Religions. Volume II. Concepts for the comparison of dictatorships. Routledge, London – New York, 61-112.
RISSMANN, Michael (2001): Hitlers Gott. Vorsehungsglaube und Sendungsbewußtsein des deutschen Diktators. Pendo, Zürich.
ROGERS, Cleon L.: The Covenant with Moses and It's Historical Setting. In: *Journal of The Evangelical Theological Society* 14 (1971), 141-155.
ROSENBERG, Alfred szerk. (1943): Die 25 Punkte des Programms der NSDAP. Wesen, Grundsätze und Ziele der NSDAP. Zentralverlag der NSDAP., Franz Eher Nachf., München.
ROUSSEAU, Jean-Jacques (1978): Emil vagy a nevelésről, Tankönyvkiadó, Budapest.
ROUSSEAU, Jean-Jacques (2001a): Vallomások I-II., Magyar Könyvklub, Budapest.
ROUSSEAU, Jean-Jacques (2001b): Társadalmi szerződés. Kriterion Könyvkiadó, Kolozsvár.
ROUSSEAU, Jean-Jacques (2019): Önéletrajzi írások I. kötet, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
RÓZSA Huba (2016): Bevezetés az Ószövetség könyveibe Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom-és hagyománytörténetébe. Szent István Társulat, Budapest.
RUTHERFORD, Samuel (2002): Levelek. Koinónia, Kolozsvár.
RUZSICZKY Éva: szövetség (szócikk); in: DIÓS István – VICZIÁN János szerk. (2008): Magyar Katolikus Lexikon. Szent István Társulat, Budapest, 13. kötet, 478-481.
RÜTERSWÖRDEN, Udo: Bund (szócikk). In: Wibilex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15777/.Utolsó letöltés: 2024. április 13.
SACHER, Konstantin (2023): Dorothee Sölle auf der Spur. Annäherung an eine Ikone des Protestantismus. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.
SAFRANSKI, Rüdiger (1999): A Gonosz avagy a szabadság drámája. Európa Könyvkiadó, Budapest.

SANDNES, Karl Olav: Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew. In: HELLHOLM, David – SÄNGER, Dieter szerk. (2017): The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Vol. I-III. (Vol. I.), 453–475.
SCHILLING, Heinz (2017): 1517. Weltgeschichte eines Jahres. C. H. Beck. München.
SCHIRRMACHER, Thomas (2007): Hitlers Kriegsreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begriffichkeit und seinem Gottesbild. Band I-II. Verlag für Kultur und Wissenschaft (VKW), Bonn.
SCHMID, Konrad (2019): A Historical Theology of the Hebrew Bible. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
SCHMITT, Carl (1992): Politikai teológia. ELTE-ÁJK, Budapest. (Fordította: Paczolay Péter.)
SCHMITT, Carl (2015): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Duncker & Humblot, Berlin.
SCHMITT, Carl (2017): Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. Duncker & Humblot, Berlin.
SCHÖNE, Albrecht (1983): Göttinger Bücherverbrennung – 1933. Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen.
SCHRENK, Gottlob (1923): Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Coccejus. Bertelsmann, Gütersloh.
SCHWARZ, Reinhard (2015): Martin Luther – Lehrer der christlichen Religion. Mohr Siebeck, Tübingen.
SEITSCHEK, Hans Otto: Early uses of the concept 'political religion': Campanella, Clasen and Wieland. In: MAIER, Hans szerk. (2008): Totalitarianism and Political Religions, Volume III. Concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation. Routledge, London – New York, 103-113.
SEITSCHEK, Hans Otto: Totalitarianisms as political religions in the 20th century: historical and philosophical reflections. In: *Pro Publico Bono – Public Administration* 9 (2021/2), 44-67.
SHOEMAKER, Stephen: Kongregationalismus (szócikk); in: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard szerk. (2001): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Mohr-Siebeck, Tübingen, Band 4., 1582-1583.
SOGGIN, Jan Alberto (1999): Bevezetés az Ószövetségbe. Kálvin Kiadó, Budapest.
SOHN, Seock-Tae (2002): YHWH, the Husband of Israel: The Metaphor of Marriage between YHWH and Israel. Wipf and Stock, Eugene.
SÖLLE, Dorothee: Előszó. In: RITTNER, Carol – SMITH, Stephen D. – STEINFELDT, Irena szerk. (2009): A holokauszt és a keresztény világ. Egyházfórum – Balassi Kiadó, Pécs-Budapest, 21-22.
SÖLLE, Dorothee (1973): Leiden. Kreuz Verlag, Stuttgart.
SÖLLE, Dorothee (1971): Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann. Kreuz-Verlag, Stuttgart.
SPIJKER, Willem Van't: Bullinger als Bundestheologe. In: CAMPI, Emidio – OPITZ, Peter szerk. (2007): Heinrich Bullinger. Life - Thought - Influence. Zurich, Aug. 25-29, 2004. International Congress Heinrich Bullinger (1504–1575). Volume I. TVZ, Zürich, 573-592.
SPINOZA, Benedictus de (2002): Teológiai-politikai tanulmány. Osiris Kiadó, Budapest.
SPRUNGER, Keith L. (1982): Dutch Puritanism. A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. E. J. Brill, Leiden.
STAEDTKE, Joachim (2009): Kálvin János. Megismerés és formálódás. Vásárosnaményi Református Egyházközségért Alapítvány, Vásárosnamény.
STAM, Juan – GOIZUETA, Roberto S.: liberation theology (szócikk); in: DYRNESS, William A. – KÄRKKÄINEN, Veli-Matti szerk. (2008): Global Dictionary of Theology. Inter-Varsity Press, Nottingham, 486-492.
STEENBAKKERS, Piet: The text of Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus. In: ROSENTHAL, Michael A. – MELAMED, Yitzhak Y. szerk. (2010): Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide. Cambridge University Press, Cambridge, 29-40.
STEPHENS, William Peter (2019): The Theology of Heinrich Bullinger. Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen.

STEWART, Angus: Heinrich Bullinger, the First Covenant Theologian. In: *British Reformed Journal* 39 (2003), 18-26.
STIPICH Béla Tamás (2021): A hatalomgyakorlás lehetőségei és korlátai a Hettita Birodalomban. Pécsi Tudományegyetem, Ókortörténeti Tanszék – L'Harmattan, Pécs-Budapest.
STOLZ, Fritz: Bund /Religionsgeschichtlich/ (szócikk); in: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard szerk. (1998): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Mohr-Siebeck, Tübingen, Band 1., 1861-1862.
STUHLMACHER, Peter (2017): Az Újszövetség bibliai teológiája. I. Alapvetés Jézustól Pálig. Kálvin Kiadó, Budapest.
SULYOK Gábor: Lagaš és Umma területi vitája. In: *Jogtörténeti Szemle* 27 (2013/1), 17-27.
SZABÓ János (2020): A puritanizmus hatása az amerikai forradalomra – különleges tekintettel Új-Anglia kolóniára. Advent Kiadó – Adventista Teológiai Főiskola, Budapest.
SZÁNTÓ György Tibor (2000): Anglikán reformáció, angol forradalom. Európa Könyvkiadó, Budapest.
„Szövetségben az igazságért a gazdaságban és az ökológiában". (Fordította: Hámori Ádám.) Református Világszövetség. 24. Nagygyűlés. Accra, Ghána, 2004. július 30.–augusztus 13. Forrás: https://regi.reformatus.hu/data/attachments/2014/12/08/Accrai_Hitvall%C3%A1s.pdf. Utolsó letöltés: 2025. március 20.
SZŰCS Ferenc: Kálvin felfogása a hatalomról és az államról. In: *Jogtörténeti Szemle* 21 (2007/4), 1-6.
SZ. JÓNÁS Ilona: A reneszánsz és a humanizmus kibontakozása. In: KLANICZAY Gábor szerk. (2005): Európa ezer éve: a középkor I-II. (2. kötet). Osiris Kiadó, Budapest, 296-309.
TAGGAR-COHEN, Ada: The Hebrew Biblical Bérit in Light of Ancient Near Eastern Covenants and Treaties. In: *Canon & Culture: A Journal of Biblical Interpretation in Context* 14 (2020/2), 5-50.
TAKÁCSNÉ KOVÁCSHÁZI Zelma: Dorothee Sölle: Politikai teológia vagy helyesebben az evangélium politikai interpretálása. In: BÉRES Tamás – KODÁCSY-SIMON Eszter – OROSZ Gábor Viktor szerk. (2008): Krisztusra tekintve hittel és reménnyel. Ünnepi kötet Reuss András 70. születésnapjára. Luther Kiadó, Budapest, 291-307.
TAYLOR, Alan J. P. (1990): A második világháború okai. Scolar Kiadó, Budapest.
TÁRRECH, Armand Puig i: Az egyház és a szegények. In: RICCARDI, Andrea szerk. (2019): Ferenc pápa és az ő ideje. A kereszténység Jorge Mario Bergoglio idején. Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, Pannonhalma, 219-242.
TECHET Péter: Carl Schmitt és a nemzetiszocializmus. In: *Politikatudományi Szemle* 21 (2012/1), 132-152.
THOMPSON, John Arthur (1964): The Ancient near Eastern Treaties and the Old Testament. The Tyndale Press, London.
TOCQUEVILLE, Alexis de (1993): Az amerikai demokrácia. Európa Könyvkiadó, Budapest.
TORTORIELLO, Giovanni (2023): Scala Christus est. Reassessing the Historical Context of Martin Luther's Theology of the Cross. Mohr Siebeck, Tübingen.
TÖRÖK László: Ókori propaganda. Általános megfontolások és példák. In: *Ókor* 17 (2018/3), 3-19.
TUCKER, Gene M.: Covenant Forms and Contract Forms. In: *Vetus Testamentum* 15 (1965/4), 487-503.
TUININGA, Matthew J. (2017): Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church. Christ's Two Kingdoms. Cambridge University Press, Cambridge.
ULLMANN, Walter (2010): Principles of Government and Politics in the Middle Ages. Routledge, Abingdon–New York.
UNRAU, Christine: Theologie für eine andere Welt: Zum Ideenwandel des Christentums in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. In: HIDALGO, Oliver – ZAPF, Holger – HILDMANN, Philipp W. szerk. (2017): Christentum und Islam als politische Religionen. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen. Springer Verlag, Wiesbaden, 197-226.
VAN ASSELT, Willem J. (2001): The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669). Brill, Leiden.
VANDRUNEN, David (2014): Divine Covenants and Moral Order. A Biblical Theology of Natural Law. Grand Rapids, Michigan.

VAN DER LEEUW, Gerardus van der (2001): A vallás fenomenológiája. Osiris Kiadó, Budapest.
VENEMA, Cornelis P. (2007): Accepted and Renewed in Christ: The Twofold Grace of God and the Interpretation on Calvin's Theology. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
VITÁRI Zsolt: A 20. századi totális szélsőjobboldali rendszerek ideológiája. In: DÉVÉNYI Anna – GŐZSY Zoltán szerk. (2017): Eszmetörténet. Kronosz Kiadó, Pécs, 90-119.
VITÁRI Zsolt: A Führer-mítosz. Adolf Hitler kultusza. In: *Rubicon* 18 (2007/9), 16-27.
VOEGELIN, Eric (1938): Die politische Religionen. Berman-Fischer, Wien.
VOEGELIN, Eric (1994): Autobiographische Reflexionen. Fink Verlag, München.
VOEGELIN, Eric: A politikai vallások. In: *Századvég* 59 (2011/1). (Fordította: Balogh László Levente és Munkácsi Péter.), 27-67.
VOEGELIN, Eric (2014): Új politikatudomány. NKE Szolgáltató Kft., Budapest.
VON PAPEN, Franz (1879–1969) birodalmi kancellár (hiv. idő: 1932.06.01.–1932.11.17.) beszéde a Bajor Iparszövetség rendkívüli ülésén. München, 1932. október 12.
Forrás: Das Bundesarchiv. Akten der Reichskanzlei. Weimarer Republik. (Online kiadás.)
https://aktenreichskanzlei.bundesarchiv.de/dokument/vpa-D166. Utolsó letöltés: 2025. január 20.
VON RAD, Gerhard (2007): Az Ószövetség teológiája. I. kötet, Osiris Könyvkiadó, Budapest.
VONDUNG, Klaus (2013): Deutsche Wege zur Erlösung. Formen des Religiösen im Nationalsozialismus. Wilhelm Fink Verlag, München.
VONDUNG, Klaus (hozzászólás): Discussion of Chapter 4. In: MAIER, Hans – SCHÄFER, Michael szerk. (2007): Totalitarianism and Political Religions. Volume II. Concepts for the comparison of dictatorships. Routledge, London – New York, 53-60.
VONDUNG, Klaus: 'Religious faith' in National Socialism. In: MAIER, Hans – SCHÄFER, Michael szerk. (2007): Totalitarianism and Political Religions. Volume II. Concepts for the comparison of dictatorships. Routledge, London – New York, 5-18.
VOS, Geerhardus (1975): Biblical Theology. Old and New Testaments. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
WALZER, Michael (1985): Exodus and Revolution. Basic Books, New York.
WEHLER, Hans-Ulrich (2001): Nationalismus. Geschichte, Formen, Folgen. Verlag C. H. Beck, München.
WEINFELD, Moshe: בּ (szócikk); in: BOTTERWECK, G. Johannes – RINGGREN, Helmer szerk. (1973): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. W. Kohlhammer, Stuttgart, Band 1., 781-808.
WEINFELD, Moshe: Ancient near Eastern Patterns in Prohetic Literature. In: *Vetus Testamentum* 27 (1977/2), 178-195.
WEINFELD, Moshe: Covenant (szócikk); in: SKOLNIK, Fred (2007): Encyclopedia Judaica. Vol 05., Thomson Gale, Farmington Hills, 249-253.
WEINFELD, Moshe (1992): Deuteronomy and the Deuteronomic School. Eisenbrauns, Winona Lake.
Welches Christentum hat Zukunft? Dorothee Sölle und Johann Baptist Metz im Gespräch mit Karl-Josef Kuschel. (1990). Kreuz Verlag, Stuttgart.
WELLHAUSEN, Julius (1885): Prolegomena to the History of Israel. Adam and Charles Black, Edinburgh.
WERZ, Nikolaus: Gustavo Gutiérrez – Ein politikwissenschaftlicher Blick von heute auf das Buch und seine zentrale These. In: BECKA Michelle – GMAINER-PRANZL, Franz szerk. (2021): Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers. Tyrolia Verlag, Innsbruck, 13-30.
WESTHELLE, Vítor: Befreiungstheologie (szócikk); in: BETZ, Hans Dieter – BROWNING, Don S. – JANOWSKI, Bernd – JÜNGEL, Eberhard szerk. (1998): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Mohr-Siebeck, Tübingen, Band 1., 1207-1213.
Westminsteri Hitvallás (1999), Koinónia Kiadó, Kolozsvár.
WILSON, John F. (2016): Pulpit in Parliament: Puritanism During the English Civil Wars, 1640–1648. Princeton University Press, Princeton.
WINKLER, Heinrich August (2005): Németország története a modern korban. II. kötet. Osiris Kiadó, Budapest.

WINSHIP, Michael P. (2018): Hot Protestants: A History of Puritanism in England and America. Yale University Press, New Haven/London.
WINSHIP Michael (2009): Making Heretics: Militant Protestantism and Free Grace in Massachusetts, 1636–41. Princeton Univerity Press, Princeton/Oxford.
WOOD, Jon D. (2019): Reforming Priesthood in Reformation Zurich. Heinrich Bullinger's End-Times Agenda. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
WYDUCKEL, Dieter: Vorwort. In: MALANDRINO, Corrado – WYDUCKEL, Dieter szerk. (2010): Politisch-rechtliches Lexikon der Politica des Johannes Althusius. Die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessenen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft. Duncker & Humblot GmbH, Berlin, V-XI.
YAMAMOTO, Hajime (2015): Communication between the Gods and the Hittite King. The 8th CISMOR Conference on Jewish Studies. CISMOR (Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions), Doshisha University, Kyoto, 78-85.
http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/2/2018/05/Communication-between-the-Gods-and-the-Hittite-King.pdf; illetve:
http://www.cismor.jp/uploads-images/sites/2/2015/03/cismor8.pdf.
Utolsó letöltés: 2024. április 13.
Hettita források és ezek angol nyelvű fordításai:
CTH (Catalogue of Hittite Texts) 384 sz. felirat; az eredeti hettita forrás digitális elérhetősége a Hethitologie-Portal Mainz (HPM) hettita szövegkatalógusában (KUB 21.27, Frg. 1 Vs. II 3-4): https://smaw.de.dariah.eu/TLHdig/tlh_idx2.php?t=CTH%20384.
Utolsó letöltés: 2025. május 05. (A forrás angol nyelvű fordítása: i. m., 78.)
CTH 374 sz. felirat; az eredeti hettita forrás digitális elérhetősége a Hethitologie-Portal Mainz (HPM) hettita szövegkatalógusában (KUB 31.130, Vs. 1'-3'):
https://smaw.de.dariah.eu/TLHdig/tlh_idx2.php?t=CTH%20374.
Utolsó letöltés: 2024. április 13. (A forrás angol nyelvű fordítása: i. m., 79.)
YAMAMOTO, Hajime: The Hittite Noun *išḫiul-*: Law of Gods, Instruction and Treaty. In: *Orient* 51 (2016), 143-160. The Society for Near Eastern Studies in Japan, Tokio.
https://www.jstage.jst.go.jp/article/orient/51/0/51_143/_pdf. Utolsó letöltés: 2024. április 11.
Zohár. A Teremtés könyvéről (2014), Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
ZWIEP, Arie W.: Bible Hermeneutics from 1950 to the Present: Trends and Developments.
In: WISCHMEYER, Oda szerk. (2016): Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart. Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 933-1008. Magyar nyelven:
ZWIEP, Arie W.: Bibliai hermeneutika 1950-től napjainkig: trendek és fejlemények.
In: WISCHMEYER, Oda szerk. (2022): A bibliai hermeneutikák kézikönyve.
Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, Szeged, 983-1062.

BIBLIAI IGEHELYEK MUTATÓJA

AZ ÓSZÖVETSÉG KÖNYVEI

1MÓZ

1Móz 9,11-12 55

1Móz 9,6 65

1Móz 9,8-12 209

1Móz 9,9 53

1Móz 12,1-3 53

1Móz 15,18 53

1Móz 16,15 70

1Móz 17,1 53, 146

1Móz 17,1b 93

1Móz 17,1-14 93

1Móz 21,2 70

1Móz 21,10 70

1Móz 26,3 53

1Móz 26,24 53

2MÓZ

2Móz 19,3-6 54

JÓZS

Józs 24 51

1SÁM

1Sám 10,25 56

1Sám 12,13 56

2SÁM

2Sám 5,3 56

2Sám 7 56

2Sám 7,14 55

2Sám 23,5 52

EZSD

Ezsd (teljes könyv) 56

NEH

Neh 8-10 55

ZSOLT

Zsolt 25,10 81

Zsolt 80,2 103

2Móz 19,5 53

2Móz 19,8 107

2Móz 24 54, 64

2Móz 24,4 65

2Móz 24,5.8 64

2Móz 24,6 65

2Móz 24,6.8 65

2Móz 24,7 53

2Móz 24,9-11 65

2Móz (teljes könyv) 204

3Móz

3Móz 26,9 107

3Móz 26,12 102

5Móz

5Móz 4,32-33 56

5Móz 4,37 52

5Móz 4,44 - 5,3 102

5Móz 7,6 101

5Móz 7,9 53

5Móz 16,12 197

Zsolt 99,1 103

Zsolt 103,18 110

Zsolt 110 56

Ézs

Ézs 25,6-8 65

Ézs 37,16 103

Ézs 55,1 209

Ézs 60,9 153

Ézs 61,1-2 204

Jer

Jer 30-33 60

Jer 31,31 61, 66, 67

Jer 31,31-33 8, 62, 63

Jer 31,31-34 60

Jer 31,33 69, 107

Jer 33,25 61

Ez

Ez 22,6 65

Hós

Hós 2,18-25 209

5Móz 17,14-20 56

5Móz 17,19 56

5Móz 24,17-22 197

5Móz 29,9-14 56

Ám

Ám 1,2 103

Ám (teljes könyv) 204

Mik

Mik 6,8 94

AZ ÚJSZÖVETSÉG KÖNYVEI

Mt

Mt 5,17 67

Mt 20,26 209

Mt 22,37-40 73

Mt 22,39 69

Mt 25,40 209

Mt 26,27-28 66

Mt 26,28 60

Mk

Mk 1,4 66

Mk 14,24 60, 64

Mk 14,25 65

Gal

Gal 2,4 70

Gal 2,15 70

Gal 2,21 70

Gal 3,14.16 70

Gal 3,15 70, 101

Gal 3,15-17 59

Gal 3,15a 70

Gal 3,16 70

Gal 3,17 70

Gal 3,20 101

Gal 3,21-22 70

LK

Lk (teljes könyv) 204

Lk 1,72 59

Lk 22,20 60, 66

Lk 22,29 117

JN

Jn 1,14 63

Jn 3,16 59

Jn 13,34 69

Jn 13,34-35 59

Jn 14,6-7 59

Jn 15,4 59

Jn 15,4-5 59

Jn 15,5 59

Jn 15,7 59

Jn 15,9 59

Jn 20,21 59

APCSEL

ApCsel 15,9 82

Gal 4,21 70

Gal 4,23-25 70

Gal 4,23b 70

Gal 4,24 70

Gal 4,26 70

Gal 4,30-31 70

Gal 5,1.16 70

Gal 5,1.6.13a 70

Gal 6,2.9-10 70

Gal 6,10 211

EF

Ef 2,12 70

1THESSZ

1Thessz 5,11.14 211

2TIM

2Tim 1,1-9 62

ZSID

Zsid 5,9 71

Zsid 7,16 71

Zsid 7,19b 71

RÓM

Róm 1,11-12 211

Róm 3,25 71

Róm 5,15 102

Róm 9,4 70

Róm 11,27 70

1KOR

1Kor 1,9 67

1Kor 10,16-17 67

1Kor 10,16a 64

1Kor 11,23-26 66

1Kor 11,25 68

2KOR

2Kor 1,20 80, 107

2Kor 3,14 70

2Kor 3,4 70

2Kor 3,6 70

2Kor 13,13 64

Zsid 7,22 71, 101

Zsid 8,6 71

Zsid 8,13 71

Zsid 9,12 71

Zsid 9,15 71

Zsid 9,16 81

Zsid 12,24 71

Zsid 13,20 71

1JN

1Jn 3,16-18 211