

8. TERMÉSZETI TÖRVÉNY ÉS POZITÍV TÖRVÉNY A KÁLVINI TANRENDSZERBEN AZ ISTENI SZUVERENITÁS ÉS AZ ANTROPOLÓGIA FESZÜLTSGÉBEN

FRIVALDSZKY JÁNOS

1. A kálvini törvénytán dialektikus értelmezésű teológiai kerete

Kálvin János még Luther Mártonnál is közvetlenebbül hatott a természetjog későbbi elméleteire.¹ Jogi tanaival nemcsak a politikai és a közjogi gondolkodás terén fejtett ki nagy hatást, hanem a kimondottan természetjogi gondolkodás terén is – tanainak utóéletét tekintve – nagy hatású teoretikusnak számít.

Természetitörvény-tana az isteni abszolút szuverenitás központi dogmájának gondolati kereten belül érthető meg, amely koncepción belül teológiai-politikai elméletképző jelentősége okán a ‘speciális kegyelem’ és a ‘közösleges kegyelem’ fogalmait kell mindenek előtt megemlítenünk.

A kálvini terminológia speciális jelentéshasználata egy rövid teológiai – és ehhez kötött módszerrel – bevezetőt tesz indokolttá. Az egyik leggyakrabban hangoztatott érv a kálvini eszmerendszerrel szemben az, hogy az inkonzisztens. Akik ezt nem vallják két táborra oszlanak: vagy egy végső principiumot keresnek benne, amire az egész tant végső soron visszavezetik, vagy pedig az inkonzisztenciát látszólagosnak tekintik, így nem is keresnek egy belső egységesítő speciális tant. Ez utóbbiak inkább egy termékeny, szerencsés keresztény dialektikáról, azaz belső dinamikus, időleges, tehát az időben vagy az örökkévalóságban feloldódó feszültségről beszélnek, amely *Biblia*-hű feszültség a teológián túl a politikai etikában is markánsan megmutatkozik. A kálvinista dialektika² némelyek meglátása szerint némiképp ingatag, mert belsőjében és építkezésében nem koherens megoldást kínál a természeti naturalizmus morálisán pesszimista beállításából, valamint ennek államelméleti és jogi konzekvenciáiból oly módon való kitérésre, hogy egyúttal igyekezzék elkerülni egy tiszta teokratikus politikai teória csapdáit is. A politikai etikában is minduntalan visszaköszönő dualizmusok a kálvinizmus belső teológiai feszültségeiből közvetlenül fakadnak, s így meghaladhatatlan doktrínális kiindulópontokkal rendelkeznek. Kérdés, hogy e feszültségek egyáltalán feloldhatók vagy „megoldhatók-e” egy keresztény dialektika módszertani felvételével. Az etika dialektikája – írja Tóth Kálmán – „tartalmát illetőleg, elsősorban az *Isten és ember* viszonyában található s az isteni szuverenitás ideájában kifejezett teológiai szempontnak és az emberi romlottság ideájában kifejezett anthropológiai szempontnak a viszonyából áll.”³ Ugyanezen dialektikának megtalálható a következménye magának az antropológiának a sajátlagos területén is egy újabb dialektika

formájában, ez pedig az emberi méltóság és az *emberi romlottság*⁴ dialektikája.⁵ Az előbbieket gyakorlati eredményeként számon tartott politikai etika belső dialektikája Tóth Kálmán szerint nem elvek dialektikáját jelenti, hanem azt gyakorlati vonatkozásaiban tekinti, hiszen az aktuális politikai élet erőinek ellentétéről és feszültségéről beszél, illetve magának a politikai élet azon játékaról, amelyben „az egyik erő a maga ellentétévé válik”. Ez azt jelenti, hogy az „isteni származású erő az ember részvétele folytán »démonizáltatik«, azaz sátáni szerepet vállal, hogy azután ezzel ismét az isteninek egy újabb formáját hívja létre.”⁶ Ezen egymásba átfordulóan megfogalmazott ellentétek és feszültségek is a kiindulópontban felvett teológiai alapállításokból fakadnak, s megmutatják, hogy a természeti törvény tartalmi lehetőségeit a kálvinista politikai etikában a teológiai dualizmusok, s ezek kiiktathatatlan dialektikái és drámái árnyalják.⁷ A ‘két ország’-tan, valamint az egyházi és a polgári kormányzat egymáshoz való, meglehetősen változó viszonyának alakulásai további terepet szolgáltatnak a megoldásra nem találó feszültségek dialektikus módon való „rendezéséhez”.

2. Eszmetörténeti kontextus: az emberi természet és a kegyelem kérdései a természeti állapotról szóló vitákban

Alapvetően az Isten és ember viszonyának a katolikustól való eltérő felfogásában kereshetjük a választ arra, hogy a természeti törvény miért nem tudja azt a nagyhatású szerepet betölteni a kálvini tanban, amelyet például a tomista erkölcs- és társadalomtanban kétség kívül játszik. Az előbbieket pontosítva a kegyelem, az emberi szabadság sajátos protestáns értelmezési hagyománya, valamint a sokak által észrevételezett *antropológiai pesszimizmus* szolgálhatnak okként és megvilágító erejű magyarázatként az előbb említett jelenségre. Legyen most elég annyit leszögezni, hogy egy tisztán katolikus olvasatban a XVI. század számos megújítási irányzata összességükben és külön-külön is a ‘természet’ és a ‘kegyelem’ fogalmainak szétszakadását, a rossz (antropológiai) naturalizmust, illetve a rossz szupranaturalizmust, továbbá a kiegyensúlyozatlan teocentrizmusában a hibás antropocentrizmust,⁸ azaz a teológiai antropológia „tudathasadását”⁹ eredményezték. Mindez a természeti törvényről vallott tanban is megmutatkozott, sőt, különösen a *természeti állapot* teóriáiban, minthogy azok voltak a teológiai disputák kereszttüzeiben: itt mindenekelőtt a ‘*natura pura*’ (puszta természet), illetve a ‘*in puris naturalibus*’ (puszta természeti állapot)¹⁰ tanra gondolunk. Abban a korban vagyunk tehát, amikor a középkori egység és harmónia megbomlik, s ezen egyensúlytalanságokat és diszharmóniákat a természeti törvény (vagy természeti állapot) tanokban is leképeződve látjuk, azok minden új fogalom- és tartalom-meghatározásában, illetve konstrukciójában. Mindközben az emberi (relatív) autonómia az emberi természetről zajló disputákban egyre inkább formát nyer, ami távlatilag pedig – felekezeti hovatartozástól függetlenül – a természetjog autonómmá válásához, illetve – egyes gondolkodók esetében – laicizálódásához készíti elő az utat.¹¹ Ha az iménti folyamatot egy út elkerülhetetlen szakaszainak tekintjük, akkor e korai stádiumokhoz olyan gondolkodókat sorolhatunk, mint a tanaiban a reformációval sok hasonlóságot mutató Michael Baius, az államelméleti teóriájával Grotiusra is hatást gyakorló, és Baius tételeit a *De gratia primi hominis* című művében támadó jezsuita Roberto Bellarmino (1542–1621), vagy a kevésbé ismert, Bázelen vitakozó – tehát azon helyről van szó, ahol Kálvin főművét, az *Institutio Religionis Christianae*t pár évtizeddel azelőtt befejezte – Socinus (F. Sozzini) és Francesco

Pucci (1543–1597?). Ők mind az immáron visszafordíthatatlan újkori megosztottságok útját kövezték ki új – például a ‘természet’ és ‘kegyelem’ fogalmi kettősségének bizonyos értelmezéseivel¹² –, a természeti állapot, az ember bűnbeesés előtti, eredeti állapotáról, továbbá pedig a bűnbe esett ember természetéről vallott gondolataikkal, amelyek az emberi (az előbbi tekintve, hipotetikus) természetet tárgyalják. Néhányan közülük az ebből, azaz a tág értelemben vett emberi természetből következő természeti törvényről is értekeznek (lásd például Baius sajátos szupranaturális *lex naturalis*-koncepcióját¹³). Mindezek jól mutatják az emberi elme új útkereséseit,¹⁴ mely kísérleteknek a természeti törvény-tan – teológiaiilag bármely oldalon is fogalmazódjék meg – mindig is gyümölcsöző terepet kínált úgy a teológiai, mint a filozófiai megnyilvánulásaiban, s ahol a természetjog-tan speciális formai elemei variálódnak és telítődnek meg új tartalmakkal, amiképpen van ez mostani esetünkben is, hiszen egy nem is olyan távoli perspektívában ne feledjük, hogy „a természetjog grotiusi formáját a hipotetikus *natura pura* megfogalmazói, Vitoria, Soto és Suarez készítik elő.”¹⁵

3. Az antropológiai megosztottságok felülmúlhatók a kálvini törvénytán dialektikus olvasatával?

A megosztottságok a kortárs katolikus kritika bírálatai, míg Kálvin János feltételezhetőleg a lehetséges szintézis igényével lépett fel, amely egyszerre érinti a teljes bibliai örökség felölélést és az elméletképző fogalomalkotás szóhasználatát, valamint a teológiai tartalmi elemekből építkezés következetességét. A teljességre törekvés nem iktatja ki sem a dialektikát, sem az immanens feszültséget, minthogy a dialektikának maga a kálvinizmus szerint bibliai alapjai vannak, s itt gondolunk elsősorban a teremtés tana és a bűnbeesés következménye között fennálló feszültségre.¹⁶ A protestantizmus érdeme – vallja Tóth Kálmán –, hogy a prófétai vallás dialektikája helyreállítotott. Azonban a hivatalos lutheranizmus a totális romlottság tanával annyira erőltette a feszültséget, hogy – a bűnbeesés következtében az embernek szinte az állatokkal való egy szintre helyezésével – úgy tűnt, a dialektika megszűnik létezni: „Az Isten-és-ember-viszony vertikális feszültségét olyannyira túlhangsúlyozza, hogy annak feszültség mivolta megszűnik. Ha t.i. az ember olyan totálisan megromlott, hogy az állattól vagy a kösziklától semmi sem különbözteti meg, nagyon könnyen tekinthető olyanoknak is, aki egyáltalában nem bűnös.”¹⁷

Arra kell választ kapnunk, hogy miért szükséges a dialektika módszeréhez nyúlni a politikai etika területén? Röviden megállapítható, hogy ennek szükségességéhez nagy mértékben hozzájárul az, hogy a predestináció tana és az *akaratszabadság tagadása* az „örök törvény és a természeti törvény közötti skolasztikus közvetítés egyik döntő láncszemét iktatta ki.”¹⁸ Tóth Kálmán mindazonáltal azon meggyőződésének ad hangot, hogy Kálvin megmentvén az embert érintő dialektikákat, a bűnös embert egyúttal erkölcsileg felelősként tételezi. Kálvin tehát az általános kegyelemről szóló tanával megmentette teológiáját a fent említett hibától azáltal, hogy tanította az akarat totális romlottságát, de vonakodott ugyanezt elismerni az ész tekintetében.

4. A kálvini antropológia és a természeti törvény

Kálvin tehát az embert bűnösnek, de mégis erkölcsileg felelősnek ismerte el.¹⁹ Ha viszont valóban ez a helyzet, akkor az embernek rendelkeznie kell az erkölcsös élet természet-adta eszkö-

zeivel, amelyek a bűnös mivolt ellenére is rávezethetik őt a helyes döntésre. Mivel azonban a természeti törvény működésének ősi keresztény elemei közül az akarat teljesen megromlott és elerőtlenedett,²⁰ így a bevezetőben már említett ‘általános kegyelem’ (*gratia communis*) kategóriája támogatja meg az ennek híján túlságosan is magára maradt és bizonytalan emberi ész, s válik az ily módon a kálvini természeti törvény-tan egyik kulcsfogalmává. Továbbá pedig a kálvinista antropológia teoretikusai az *emberi eredeti méltóság*, vagyis a sajátos kálvinista értelmezésű Isten-képiség (*imago Dei*)²¹ erejére is apellálnak, amely nézetük szerint szintén a tan egyik nem mellőzhető mozzanatát jelenti.²² Minthogy az ember eredeti igazságosságát teljesen el nem vesztette, mivel Isten kegyelmének (*gratia communis*) közbelépése révén a lényegi istenkép megmaradt, ezáltal az ember most is rendelkezik, ha nem is eredeti, de a polgári élet számára elégséges igazságossággal (*iustitia civilis*) és méltósággal,²³ ekképpen tehát a kálvinista tanban a bűnbeesett ember (morálisan) felelős is maradt. Az embert Kálvin így természetében, akaratában megromlott lényként állítják elének, aki nagyon messze került Istentől, királyától, de mégis nem olyan messzire, hogy előtte felelős ne maradjon döntéseiért. Bár Kálvin vallja, hogy a lelkiismeretben a természeti törvény szólal meg, mégis ez utóbbi egyetlen célja pusztán az, hogy az embert Isten ítélőszéke előtt menthetetlenné tegye, ezért is az ember gyakorta úgy kerül említésre a természeti törvénnyel kapcsolatban, mint a törvény megszegője (*transgressor*). Ilyeténképpen a természeti törvény gyakorlatilag az Isten ítélőszéke előtti *elítélés jogalapjaként* szolgál, és elsősorban nem mint klasszikus értelmében, azaz a jó és a rossz megismerésének iránytűjeként.

5. Az isteni szuverenitásról

Isten szuverenitása az egész teremtett világra vonatkozik: a látható és a láthatatlan szférákra és országokra, a természetre, az államra, a társadalomra, az Egyházra²⁴ és az egyes egyénekre²⁵ egyaránt. A feszültség másik pólusán van az ember bűnössége, amit a természeti törvény vonatkozásában gonoszskágnak (*improbilas*) határoz meg közelebből Kálvin János a Galatákhöz írt levél Kommentárjában.²⁶ Ha a bűnbeesés nem történt volna meg, ha tehát nem lenne bűn, Isten maradt volna mindenütt és mindenkor minden ember egyedüli királya. Az *isteni szuverenitás* teológiai tartalma tekintetében most csak annyit állapítunk meg – a szuverenitás és az isteni törvénytörzés jogi terminusokban történő kibontására nemsokára kitérünk –, hogy az az Isten akaratának abszolút mértékben történő érvényesülését jelenti, az emberi akarat által történő meghatározottság nélkül, amely definícióban az isteni akarat korlátatlansága és korlátozatlansága a meghatározó.²⁷ A Teremtőnek, mint a teremtés Királyának tulajdonjoga van minden teremtménye felett,²⁸ így az ember felett is, ami a kálvini terminusokban azt jelenti, hogy a Király akaratát határozza meg az alattvaló akaratát,²⁹ az ember privilégiuma pedig az engedelmes-ség.³⁰ Az ember azonban megromlott természetében tagadja azt, hogy Istent, „Őtöle, Óáltala és Óránézve vannak mindennek”. Ez pedig a politikai élet eredetét, rendjét és célját is egyúttal megszünti: minthogy az ember lázadásával tagadja tehát ezt az eredetet, fel akarja forgatni ezt a rendet, s az Isten-dicsőítés célja ellen is lázad,³¹ vagyis a bűnös ember lázad az isteni szuverenitás és annak konzekvenciái, minden kihatása ellen. A kálvini politikai etikát döntően ezen alaphelyzetbeli kettősség, az isteni szuverenitás teocentrikus politikai idealizmusa és az ember bűnös voltának realitása, s az ezzel való számvetés a politikum területén határozza meg.

6. Két ország-tan, két törvény-tan, kegyelemtan és a természeti törvény

Mindezek után Isten szuverén uralmának az emberi lét egészére történő kiterjedésével szoros összefüggésben, mintegy annak kifejeződéseként és jellegeként megjelenő, azaz attól semmiképpen el nem szakítható ‘kegyelem’ sajátos fogalmával kell megismerkednünk. Isten szuverén, az Üdvösségben kiteljesedő és kiválasztottságot jelentő különös kegyelme³² (*gratia specialis*) vizsgálati tárgyunkat közelebbről nem érinti, így a társadalmi-politikai életet, minden ember világi tevékenységét meghatározó *közönséges kegyelemre* (*gratia communis*) – tehát nem a csak a predestináció által (az ‘*aeterni Dei decretum*’, a ‘*decretum horribile*’ által) kiválasztottakat érintő kegyelemre – kell fordítani a figyelmünket. A kálvini rendszer különlegessége, hogy a kiválasztottak nem csak, hogy együtt kell éljenek e világ társadalmában a bűnös többiekkel, hanem maguk is a bűn hatalma alól nem mentesülnek az üdvözülésig, Isten színelátásáig. Ez a kettősség fogalmi szinten nem csupán a kegyelem személyi kör szerinti megkettőződésében képeződik le, hanem a ‘két ország’ és a ‘két törvény’ tan-ban is tetten érhető. A közönséges kegyelem, minthogy az egész világra vonatkozik, ezért „közönséges” – s így közös mind a kiválasztottak, mind a ki-nem-választottak tekintetében –, amivel Isten közbelépett (ezért ‘kegyelem’), hogy a teremtet világot, s mindenekelőtt az emberi világot megmentse a teljes pusztulástól, amelyet a bűn idéz(ne) elő a bűnös, s bűnre hajló embereken keresztül. A megváltó, vagy speciális kegyelemtől megkülönböztetett közönséges kegyelem három fajtáját különíti el Kálvin János: a teremtményeket mint teremtményeket érintő, s azok megtartására irányuló egyetemes közönséges kegyelmet (*gratia communis universalis*), az emberre mint emberre vonatkozó általános közönséges kegyelmet (*gratia communis generalis*), és végül a még szűkebb hatókörű szövetségi közönséges kegyelmet (*gratia communis foederalis*), amely egyaránt kiterjed a szövetség minden kiválasztott és ki-nem-választott tagjára. Világos, hogy tárgyunkat különösképpen csak a második típusú közönséges kegyelem érinti. A bűnbeesés következtében megrontott és elhomályosult emberi ész világosságát a kálvinizmus kegyelemként fogja fel, amely még mindig az emberi természet egyik lényegi részét alkotja. Ez az isteni kegyelem abban segíti az embert, hogy előrelátó bölcsesség (*prudentia*) révén evilági dolgaiban boldoguljon,³³ valamint az erkölcsi életben is eligazításul szolgál, ezen túl pedig minden ember képes a társadalmat irányító törvények princípiumainak megértésére, de ez átvezet már minket a természeti törvény-doktrína bemutatásába. Végezetül a közönséges kegyelemről mondottakat egy megállapítással kell zárunk: mivel az ember akarata gyenge és a bűn hatalma alá van vetve, ezért az isteni kegyelem funkciója – ha lehet így fogalmazni – az, hogy a bűn tombolását, annak következményeiben (is) féken tartsa; ez a lélekre ható „belső fék”, a külső pedig a polgári törvények visszatartó erejében mutatkozik, ugyanakkor az emberben munkáló belső fékentartó erő a polgári rend fenntartását is elősegíti. A polgári élet tehát a közönséges kegyelem hatószférájába tartozik, „s a közönséges kegyelem támogatja azt először közvetlenül, természetes úton: a természeti moralitás *belső* fékezőereje által; másodszer pedig közvetve, mechanikus úton, a polgári kormányzat *külső* fékezőereje által.”³⁴

Kálvin a társadalomban és az egész világban uralkodó törvényeket végső soron mind az abszolút szuverén Istentől származtatja.³⁵ Kálvin az ágostoni és lutheri elképzelést követve átvette a ‘két birodalom’-konceptiót, de azt átalakítva az egyes emberbe helyezte,³⁶ amely gondolatiságnak bizonyos tekintetben Szent Pálnál találhatók meg az előzményei. A ‘két ország’ (illetve ‘világ’) tanának megfelelően az emberben „kétféle törvény van: az egyik a lelki, mely a

lelkiismeretet a kegyességre és Istennek a tiszteletére oktatja; másik a polgári, mely az embert az emberi és polgári kötelességekre tanítja, amelyekkel az emberek egymásnak tartoznak. Általában lelki és világi törvénynek szokták őket nevezni [...] Amaz ugyanis a lélek bensejében székel, ez pedig csak a külső erkölcsöket szabályozza. Az egyiket lelki, a másikat pedig politikai országnak nevezhetjük. [...] Az emberben ugyanis mintegy két világ van, amelynek élén különböző királyok állhatnak, s amelyeknek különböző törvényei lehetnek.”³⁷ Kálvinnál, teológiai rendszeréből fakadóan, részletesen kidolgozott természetjogi tannal nemigen találkozhatunk,³⁸ hanem inkább az isteni törvényről, a kinyilatkoztatott (bibliai) törvényről, a mózesi törvényekről, valamint a polgári törvényekről értekezik, bár külön szót a természeti törvényről, sőt a természetes méltányosságról³⁹ is. A hitre (, a predestinációra) és az isteni törvényekre alapozott tan-rendszere – van aki szerint a lelki törvények mindegyik változatánál a háttérben ott rejtőzködik a *természeti törvény*⁴⁰ – nem akadályozza meg őt abban, hogy a maga helyén nagyon is értékelje a polgári kormányzat evilági törvényeit, valamint hasonlóképpen – az előbbiekkal is összefüggésben – a természetjogot, bár a természetjoggal konform cselekedetek önmagukban korántsem jelent(het)ik a Krisztusban való megigazulást és az üdvözülés útján való járást.

7. A törvény forrása Isten akarata, amely abszolút és rendezett

Doktrínájának belső koherenciája azt kívánja, hogy az isteni törvénnyel kezdjük az elemzést. Hasonlatosan Lutherhez azt tanítja, hogy Isten akarata minden jognak a forrása. Isten motiválatlan (minden külső motívum nélküli) akarata az igazságosság legfőbb szabálya, és amit Ő akar, azt igazságosként kell elfogadni, pusztán azért, mert Ő így akarta.⁴¹ Isten akarata azonban mindig *rendezett akarat*,⁴² s rendezett akaratként forrása a jognak,⁴³ mivel Isten lényegében (*essentia*) hatalmát (*potentia*) és igazságosságát (*iustitia*) nem lehet elválasztani egymástól, így Tőle semmi más nem származik, csak ami helyes (*rectum*), habár annak okai el vannak is rejtve előlünk.⁴⁴ Ugyanezt támaszthatja alá az a fogalmi különbségtétel is, amit sokan a kálvini ‘*ordo naturae*’ és a ‘*lex naturae*’ kifejezések között tesznek – bár maga Kálvin e fogalmakat műveiben váltogatva, mintegy szinonimaként használja, s csak árnyalatnyi különbség tehető közöttük –, ahol az ‘*ordo*’ két jelentést sűrít magába, a parancsoltságot és a rendezettséget. Azaz a *természeti rend* nemcsak Isten akarata, parancsa szerint való, s az is tartja fenn, hanem az Ő bölcsessége által el is rendezett, ami maga a természeti rend (*ordo naturae*). A természet rendje következésképpen fogalmilag tartalmazza a valós működésben megnyilvánuló belső elrendezettséget, amelyet Isten akarata tart fenn és az Ő bölcsessége rendez el, a természet törvénye pedig az, ami a természet rendjéhez igazodik, s az ad neki életet.⁴⁵ Mindezeket túl az Istennek esetlegesen tulajdonítható önkényes normaszabás és cselekvés gondolat kíséretét elkerülendő elutasítja a ‘*potentia absoluta Dei*’ (illetve az ‘*absoluta voluntas*’⁴⁶) – koncepcióját, mindazonáltal fenntartja, hogy Isten nem kötött saját törvényeihez, hanem az egész világ és annak rendjének szuverén ura. Bár köztudott, hogy Kálvin jogi végzettséggel (licenciátussal) rendelkezett, mégis figyelemre méltó az, ahogy az isteni szuverenitás meghatározásánál, illetve kapcsolódó tartalmi fogalmainál milyen hihetetlenül gazdag szókincsről tesz tanúbizonyságot: „*Maiestas, summa maiestas, maiesté; summus rex, roy souverain, prince souverain; summum imperium, summa potestas, empire souverain, puissance, principauté, iurisdiction souveraine; lege solutus, legibus solutus; maiestatem laedere; crimen laesae maiestatis* stb.”⁴⁷ A mindentől, így

saját cselekvése elveitől, törvényeitől is eloldottságot implikáló *'potentia absoluta'* fogalma helyett tehát Kálvin más közjogi kategóriákkal operál, olyanokkal, amelyek a szuverenitást írják le, mint a már említett *'summa potestas'* vagy a római jogból kölcsönzött *'princeps legibus solutus'* fogalma,⁴⁸ amely szerint legfőbb hatalma révén Isten uralma minden törvény felett való.⁴⁹ Megjegyzendő, hogy megtalálhatóak tehát nála a fiatalabb kortárs, Jean Bodin *Az államról* című művében (1576) fellelhető szuverenitás-ismérvék.⁵⁰ Ennek azonban egyéb jelentősége – értékelhető történeti tényalap híján – nincs, már csak azért sem, mert Kálvin 1564-ben hal meg, s főművének utolsó átdolgozásait 1559-ben ejti meg,⁵¹ viszont megjegyzendő, hogy a *'souveraineté'* kifejezést Kálvin maga még nem használta.⁵²

8. Az isteni törvény kihirdetése és megismerhetősége: a kinyilatkoztatott törvény

Ha azonban Isten akarata minden törvény kritériuma, akkor szükségszerű, hogy a kinyilatkoztatás váljék elsőrendűvé a törvény, azaz az isteni jogi akarat megismerése szempontjából. A kinyilatkoztatás, mint a kiváltképpen forrás mutatja meg az isteni akaratot, mely akarat csak homályosan tárul fel az emberi elme előtt. A *Tízparancsolat* jelenti a természetjog hiteles foglalatát: „Mert egyhangúlag büntetést hirdetnek (a nemzetek törvényei – F. J.) ama gonosztettek ellen, amelyeket Isten örök törvénye kárhoztatott, nevezetesen az emberölés, lopás, házasságtörés és hamis tanúság ellen s csupán a büntetés módjában nem egyeznek meg egymással. Ez azonban nem is szükséges s nem is volna üdvös.”⁵³

Kálvin János a természeti törvény érdemi tárgyalását a méltányosságnak, mint természeti dolognak elemzésével kezdi, ami mint *természeti dolog* „mindenkire nézve csak egy lehet s ezért minden törvényben is a dolog mivoltához képest ugyanazon méltányosságnak kell a szem előtt lebegnie.”⁵⁴

9. A törvény vezérelve és határkritériuma a méltányosságként megjelenő természeti törvény

Isten erkölcsi törvénye az a természeti törvény, az a lelkiismeretben lévő hang, ami az emberek szívébe van írva, s ami minden törvény célja és vezérlő normája (szabálya és korlátja) kell hogy legyen. A méltányosság egész elve abban, tehát Isten által a szívbe írt természeti törvényben van „előnkbe írva”.⁵⁵ Az erkölcsi törvény mindennek következtében megegyezik a természeti törvény megnyilatkozásával, a méltányosság pedig elvét ez utóbbitól kapja: vagy a másik oldalról úgy is fogalmazhatunk, hogy a „természeti törvénynek [...] az ideális, tiszta formája a méltányosság.”⁵⁶ A *méltányosságként* feltáruló természeti törvény a *vezérlő elve* és fogalmi *törvényi határ-kritériuma* minden törvénynek. Mivel e törvény az emberek szívébe van vésve, így valóban egyetemesen érvényes, s az az ez alapján meghozott törvényeket legitimálja: „mindazokat a törvényeket, amelyek ezen szabály szerint lesznek alkotva, amelyek erre a célra irányulnak, amelyek ezen határ által korlátoztatnak, nem helyteleníthetjük, még ha eltérnek is akár a zsidó törvénytől, akár egymástól.”⁵⁷ Isten törvénye következőképpen a természeti törvényt és a méltányosságot mint természeti dolgot explikálja és tárja eléink normatív megfogalmazásban, most már mint isteni parancsot. A tény, hogy az egyes nemzetek törvényei

mind büntetni rendelik a *Tízparancsolat*ban is foglalt (legfőbb) rendelkezések megszegését, mutatja azt, hogy valóban természeti előírások érvényesítéséről van szó ezek esetében. Ennek különös hangsúlyt juttat továbbá az, hogy az *Institutio* első kiadásában (1536) kijelenti: az Úr által adott írott törvény a természeti törvény mellett tett bizonyosság (*Scripta lex... testimonium est... legis naturalis*), hogy folytonosan eszünkbe juttassa és lelkünkbe vesse azt, amit a természeti törvénynek bensőnkben szóló tanításából nem tanultunk meg eléggé. A természeti törvények azonban isteni akarat által rendeltettek, s így (már) az Ő törvényének, isteni törvénynek minősülnek. A mózesi törvények azonban a választott nép számára lettek adva – és Isten, mint bölcs törvényhozó, a választott nép különös viszonyait tartotta szem előtt, amidőn törvényeit meghozta –, így tehát nem egyetemesen érvényesek, hanem olyan, az időknek és a helyi népvizonyoknak megfelelő törvényeket kell hozni, amelyek az isteni törvények tiszteletben tartásának megőrzésére a legalkalmasabbak, mondja Kálvin, természetesen – fűzi hozzá Tóth Kálmán – a „mózesi törvény örök elemeivel összhangban, a természeti moralitás alapján, mint-hogy a természeti törvényben ugyanaz az *aequitas* nyilatkozik meg, ami a Dekalógusban.”⁵⁸

10. Szeretet és törvény kapcsolata a protestáns tanításban

Azért, hogy megértsük, a protestáns jogteológia miért és hogyan fedezte fel újból a jogot mint *via caritatis*⁵⁹ (Luther például a ‘szeretet jogáról’ beszél⁶⁰), vissza kell térnünk az eredeti kálvini megfogalmazásokig, amellyel kapcsolatosan természetesen Luther és Zwingli ezirányú gondolatait sem szabad szem elől tévesztenünk.⁶¹ Az erkölcsi törvény – írja Kálvin János – „két részből áll, amelyek közül az egyik egyszerűen azt parancsolja, hogy Istent tiszta hittel és kegyességgel tiszteljük, a másik pedig azt, hogy az embereket őszinte szeretettel vegyük körül, – az igazságnak valódi és örök szabálya, előírva minden nemzet- és korbeli emberek számára, akik Isten akarata szerint akarják rendezni életüket. Mert ez az ő örök és változhatatlan akarata, hogy mi őt mindnyájan tiszteljük, egymást pedig kölcsönösen szeressük.”⁶² Ez tehát az Isten akarata által rendelt „igazságnak valódi és örök szabálya”, mely Isten változtathatatlan akarataként a tiszteletet parancsolja Isten iránt és a szeretetet az emberek egymásközi viszonylatában. A kölcsönös szeretet legfőbb evangéliumi parancsának általános szabály- és elv-jellegét mutatja, hogy a nemzetek által meghozásra alkalmasnak találtatott törvénykezési szabályokat (törvényeket) is a *szeretet állandó szabályához* kell igazítani.⁶³ E szeretet-parancs, mint már látható volt, Luther Mártonnál és Zwingli Ulrichnál is egyaránt ‘természeti törvény’-ként kerül megfogalmazásra (olyannyira, hogy Luther több helyütt is a „szeretet és a természet törvénye” állandó lokúciót szerepelteti⁶⁴), bár – tegyük hozzá – Zwingli csak kényszeredetten használja erre a ‘természeti törvény’-kifejezést.⁶⁵ Így tehát a formailag különböző törvények alapelve ugyanaz marad, amelynek ‘törvény’-konstitutív voltát bizonyítja az, hogy az ezen elvnek meg nem felelő barbár és vad törvényeket nem szabad és nem lehet törvényeknek nevezni – szögezi le Kálvin – „mivelhogy ellenkeznek nemcsak minden igazsággal, hanem minden emberiességgel és szelídséggel is”.⁶⁶

11. A törvény rendelkezése és méltányosság

A 'méltányosság'-on kell hogy nyugaljon tehát – egyenesen úgy fogalmaz: hogy ezen alapszik és nyugszik – az egész állami rend, azon a méltányosságon, amiről már korábban szoltunk, s amiről azt állította Kálvin, hogy „természeti dolog”. Jogászai gyakorlati érzékét dicséri hogy – miután leszögezi: a „dolog mivoltához képest” kell ugyanazon méltányosságra tartania minden törvénynek – megállapítja: az állami szervezetek „mivel bizonyos körülményekre vonatkoznak, amelyektől részben függenek, egyformán csak valamennyien ugyanazon méltányosságra törekedjenek”, mindazonáltal nem baj, ha különböznek – teszi később hozzá helyeselhetően.⁶⁷ E ponthoz érkezve így már fogalmi különbséget tehetünk, a kálvini szóhasználattal és distinkcióval élve, a *törvény rendelkezése (constitutio)* és annak *méltányossága (aequitas)* között, ahol ez utóbbi a természeti törvény adta „háttér”. A konstitúció az a külső forma, amelyben a törvény megjelenik, a méltányosság pedig a törvénynek „alapvető, absztrakt, erkölcsi tartalma”.⁶⁸ Az esetenkénti formulázások az egyes konkrét körülményektől, helyzetektől függenek, így a formák hordoznak egy szükségképpen változó, többiekől való különbözőségi elemet. Ez nem csak szükségszerű, s így elkerülhetetlen, hanem teljességgel el is fogadható, amennyiben ugyanazon célra, a méltányosságra tartanak. A kálvini tanban tehát minden törvénynek a méltányosság kell hogy legyen a célja, mércéje, szabálya és korlátja, amely *aequitas* a természeti törvénynek is ideális, tiszta formája.⁶⁹ A most említett fogalmi különbségtétel segítségével tudja elméletileg tisztázott módon összekapcsolni a méltányosságot, vagyis az objektív és ideális értelemben vett természeti törvényt a *politikai törvényekkel*.

Mivel az *aequitas* szabálya minden népnek és nemzetnek a természet törvényében megadott, ezért minden nemzet képes arra, hogy a közönséges kegyelem vezérlete alatt megalkossa a maga számára a politikai élet pozitív törvényeit polgári életük igazgatására. A kálvini törvényfogalom sokféle megnyilvánulása tulajdonképpen egyugyanazon törvény, nevezetesen a szuverén Isten által hozott isteni törvény egy-egy megjelenési alakja, mely sokféle alakra az ember bűnös volta miatt van szükség. A kálvinizmusban a természeti törvény és az *isteni törvény* lényegét tekintve azonosnak tekinthetők, mivel csupán egy 'törvény'-ről beszélhetünk, bár annak különféle megnyilvánulási alakjai ismeretesek a kálvini tanban: természeti törvény, mózesi törvény, kinyilatkoztatott törvény és pozitív törvény. Ezek tehát mind egyugyanazon törvény, Isten törvényének különféle megnyilatkozásai.⁷⁰

12. Az állam az ember társas természetén alapszik

Kálvin János természeti törvény-konceptiójának szűkebb értelemben vett politikai filozófiai aspektusait érintve pedig mindenekelőtt azt kell megemlítenünk, hogy már első jelentős művében, a *Seneca-kommentárban* tárgyalta az állam mibenlétének elméleti alapjait, és a sztoikus filozófiai alapállásnak megfelelően arra a következtetésre jutott, hogy az állam *természeti képződmény*. Az ember az ő megközelítésében természetétől fogva társas lény,⁷¹ s hasonlóképpen sztoikus hatást mutat azon megállapítása, hogy az emberi társadalom analóg az állati társadalommal – a döntő különbséget nézete szerint ember és állat között a bűntudat jelenti. Ulrich Zwinglivel (1484–1531) ellentétben azonban az állam fennmaradását nem a bűn miatt tartja szükségesnek – Zwingli az állam eredetét is a bűn következményeként tudja be, ami egyáltalán

nem gátolja meg őt abban, hogy a(z állami) hatóságok létéről és fennmaradásuk szükségességéről nagyon józanul és meggyőzően írjon –, hanem az államot az isteni gondoskodás eredményeként létrejöttnek tekinti, bár Kálvinnál a bűnre történő hivatkozás is megtalálható mint az állam eredetét, illetőleg a magisztrátus létét magyarázó negatív ok.⁷² A hatalom tehát nem az emberi gonoszság folytán van, hanem Isten szent rendelése nyomán,⁷³ vagy pontosabban: az állami rendet Isten a bűn miatt rendelte, de a másik oldalt tekintve megállapítható, hogy a kálvinizmusban az mint a kegyelem eszköze tűnik fel, amivel az a bűn (hatékony) isteni ellenszere (*remedium*). Az ember társas természetéről vallott tanait az *Institutio* későbbi kiadásában megerősíti: „mivel az ember *természettől fogva* társas lény, a társas élet ápolására és fenntartására *természetes ösztönénél fogva* is hajlandó s ezért látjuk, hogy minden ember lelkében megvannak a bizonyos polgári tisztességre és rendre irányuló *általános benyomások*. Ezért van, hogy oly embert nem láthatunk, aki meg ne értené, hogy bármely emberi társaságot törvényekkel kell összetartani s nem találunk olyanokat sem, akiknek lelkében meg ne volnának e *törvények alapelvei*. Innen van úgy az összes nemzeteknek, mint az egyes embereknek a törvények tekintetében való megegyezése, mivel *e törvény magvai* mester és törvényhozó nélkül is *el vannak hintve mindenkiben* (kiemelések tőlem – F.J.)”.⁷⁴ Láthatjuk tehát, hogy a természettől fogva társas lét magával hordozza e rend fenntartására való társas hajlamot, mivel az emberek rendelkeznek az erre vonatkozó természetes ösztönrel, de hasonlóképpen a polgári együttlét rendjére vonatkozó általános elvekkel is. A *‘humanitas ethos’* kategóriája,⁷⁵ amelybe tartalmát tekintve beletartoznak úgy a vérségi kötelékek adta szolidaritási kötelezettségek, mint az ősi evangéliumi parancs is – amely a *humanitas* természetes moralitás szabályaként megfogalmazza, hogy ne tegyük azt, amit nem szeretnénk, hogy velünk cselekedjenek –, arra a tényre épül, hogy minden ember Isten képére lett formálva. Ez az Isten-képiség az együvértartozás szent köteléke kell hogy legyen, s ez utóbbit normatív parancsként és előírásként konkretizáló természeti törvényt az emberi gonoszság sem képes kitörölni az emberből.⁷⁶ A *természet ösztöne* (*sensus naturae*) figyelmeztet a természetes méltányosságra, az imént említett, kölcsönösséget kifejező bibliai alapelv betartására.⁷⁷

A rendet a törvények tartják fenn, s ezt mindenki belátni képes, de mégis itt többről van szó: ezen törvények alapelvei – ahogy fentebb, a méltányosság kapcsán már szoltunk róla – minden ember szívében és értelmében természetes módon jelen vannak, vagyis, minthogy az ember természettől fogva társas lény, így a természetes társas-lét mikéntjét és legáltalánosabb tartalmi eszközeit is természetes, veleszületett módon ismeri.⁷⁸ Tehát az „állami rend magva mindenkinek szívében el van vetve”,⁷⁹ azonban az emberi értelem erőtlensége mutatkozik meg abban, hogy a „törvény fejezetei tekintetében vita van az emberek között”, mindazonáltal a „méltányosság bizonyos főpontjaira nézve [...] egy nézetten vannak”,⁸⁰ ahol a *méltányosság* az *objektív természeti törvény* fogalmát fedi. Minden ember rendelkezik a helyesség legalapvetőbb elveinek tudásával, senki sincs az okosság világosságának híján, mégis az embereket a szenvedélyeik teszik vakká és elfogulttá, törvény ellen lázadókká, amelyek azonban mégsem törlik ki belőlük végérvényesen az alapvető elveket, mivel azok helyességét továbbra is tudják. Az előbbiek fényében válik világossá, hogy az emberi értelem meglehetősen bizonytalan s esendő, és még akkor is tántorog, amikor úgy látszik, hogy igaz úton jár.⁸¹

13. Az írott törvény szükségessége és ismérvei

Az emberi viszonyok vázolt állása folytán a 'természeti törvény' ingatag vezetője az emberi tevékenységnek. Ezért Kálvin szerint az emberrel vele születő, a polgári rendre irányuló általános „benyomásoknál”, illetőleg a természeti törvélynél biztosabb útmutató az előbbieket rögzítő *írott törvény*:

[...] ezeket a dolgokat, melyeket a két tábláról meg kell tanulnunk, valami módon ama belső törvény is élénk szabja, melyről fentebb mondtuk, hogy mindenkinek szívébe be van írva s mintegy be van vésve. [...] De minthogy sötét tévelygések borítják el az embert, ama természeti törvény segélyével alig képes sejdíteni is, hogy minő tisztelet kedves Isten előtt. [...] Ezért (ami úgy tompa értelmünk, mint makacsságunk folytán szükséges is volt) az Úr írott törvényt adott nekünk, hogy ez egyrészt világosabban bizonyítsa azt, ami a természeti törvényben felettébb homályos volt, másrészt restségünket s közönyünket elűzvé, annál hathatósabban ostromozza értelmünket és emlékezetünket.⁸²

Kálvin nyomtatékkal hangsúlyozza az Ó- és az Újszövetség egységét, s vehemenssen elutasítván nem fogadja el azon nézeteket, mely szerint Jézus új (immáron tökéletes) törvényt hozott a mózesi törvények helyett, azokat mintegy felváltandó, kijavítandó, mert ez az isteni kinyilatkoztatott mózesi törvények leértékelését jelentené, ami számára elfogadhatatlan, s mint írja, Krisztus a mózesi törvényeket „csak eredeti tisztaságába állította vissza.”⁸³ Kálvin János védi tehát a mózesi törvényekben a változatlant, az istenit, az örök, a kijelentett, a kinyilatkoztatott törvényt, amely összhangban van az Ó- és az Újszövetség egységének tanával.

A pozitív törvény fogalmát csak az erkölcsi és természeti törvényről mondottakkal összefüggésben lehet meghatározni, bár annak funkciója ez utóbbitól függetlenül is megállapítható. Az őskálvinizmus, és természetesen Kálvin szerint a *pozitív törvénynek* harmóniában kell lennie az ótestamentumi kinyilatkoztatás erkölcsi törvényével „annál a pusztán oknál fogva, hogy a természeti törvény és annak *aequitas*-a (amelynek *notitia*-ja minden emberszívnek veleszületett sajátja) az alapvető fundamentuma mindkettőnek.”⁸⁴ A pozitív törvény nem azonos sem a természeti törvénnyel, sem annak *aequitas*ával, hanem annak lényegét az adja – mint már ismeretes –, hogy a természeti törvényben foglalt *aequitas constitutiója*, azaz, más szavakkal: a pozitív törvények az örök igazság princípiumainak idő- és tér-relációban történő applikációi, vagyis kompromisszumai, s mint ilyenek csakis egyfajta 'relatív természetjog'-ként⁸⁵ – a relatív igazság kifejezői lehetnek: azaz a *iustuménak*.⁸⁶ A pozitív törvény meghozatalának vezérfonalát az *aequitas naturalisnak*, mint az ember erkölcsi természetében benne rejlő diszpozíciójának elvei alkotják, amelyek a relatív igazság standarjaiként valóban egyfajta 'relatív természetjog'-ként foghatók fel.⁸⁷ Mivel a bűn által megrontott ember még e relatív igazságot kifejező pozitív törvényeket sem tudja betartani, ezért a polgári kormányzat feladata, hogy a bűn törvényszegését *kényszer* által is féken tartsa. Itt láthatóak a kálvini teológiai antropológiának és az ehhez kötött természeti törvény jellemzőinek polgári törvények rendeltetésére kiható következményei. Mivel a természeti törvény Kálvin János tanrendszerében *erkölcsi* és nem racionális törvény, ezért az akaratában, s így erkölcsében is végletesen megromlott bűnös ember nem képes a természeti törvényeket betartani, még azok pozitív törvénybeli alkalmazásuként megjelenő polgári törvényeket sem, ebből következően a polgári törvények elsődleges

funkciója szükségképpen a kényszer általi féken-, illetve betartatás lehet. A polgári törvények szerepe már csak ezért is nagymértékben felértékelődik, amiért is Kálvin nemcsak az általában vett etika-tanát aposztrofálják sokan legalizmusként,⁸⁸ hanem a minket közelebbről érdeklő politikai etika-tanát is, ami viszont a természeti törvénynek a pozitív jogban való feloldódásában is kifejeződésre jut. Mind a törvény, mind az állam természeti képződmény Kálvin gondolatiságában, mindazonáltal az emberi akarat fogyatékosságai miatt a polgári kormányzat feladata a törvények nagy szigorúsággal való érvényesítése kell hogy legyen.⁸⁹ Ez az egyik pólusa teóriájának, a másik a teokratikus elem, vagyis, hogy a törvény és az állam mint a természeti *aequitas* produktumai végső fokon a teremtet rend szuverén Urának „ordinanciái az emberi nem megtartására”, amiből következően – Kálvin teokratikus idealista olvasatában – a „felsőbbség az ítéletek végrehajtásában semmit sem cselekszik magától, hanem magának Istennek a legsajátabb ítéletét hajtja végre.”⁹⁰ Ekképpen a „törvénynek, mint isteni ordinanciának kell engedelmeskednünk s az állam szintén, mint Istentől rendelt intézmény van hivatva arra, hogy a törvényt – ha kell, erőszakkal is – megtartassa”. Ez alkotja a dialektika isteni oldalát, amellyel „az engedetlen, lázadó, törvénszegő ember szembeszegül”.⁹¹ A *törvénszegés*, s az ehhez kapcsolódóan a (pozitív) törvény kényszer (s a természeti törvény vonatkozásában pedig: elítélő) oldala a kálvini logikában azonos töről fakad, míg a klasszikus természeti törvénytánban inkább a törvénykövetésre és a törvény önmagában 'kötelező' oldalára esik a hangsúly.

14. A természeti törvény kálvini tanának, valamint hatásának és továbbélésének összegző értékelése

Van, aki úgy tartja, hogy tartalmilag a kálvini természeti törvény tulajdonképpen azonos a Dekalógus parancsaival,⁹² illetve ezen túl, kálvini terminológiával, általában a mózesi Erkölcsi Törvényt is felöleli, amint az a Szeretetparancsolatokban össze van foglalva.⁹³ A vizsgált kálvini rendszer nem azonos sem a sztoikus, sem a modern racionalis természeti törvény doktrínákkal. Kálvin János nem szervezi sehol sem zárt jogrendszerbe a természeti törvény szabályait, mindazonáltal állítja a természeti rend és a természeti törvény létét, amelyekre alapozza az emberek közötti jogi és erkölcsi viszonyok rendszerét. Azáltal, hogy Kálvin a *kinyilatkoztatott* és a *természeti törvény* közötti hierarchikus különbséget eltüntetette, s mindkettőt az alapul szolgáló *Isteni Törvénnyel* azonosította, tulajdonképpen a természeti törvényt az Isteni Törvény magaslátára emelte fel, ezzel egyúttal azonban meg is szüntette a külön (azaz autonóm) természeti törvény-teória föllállításának szükségességét. Ez a természeti törvény fogalmának szekularizált felfogásának kialakulása előtt rekesztette el időlegesen az utat,⁹⁴ s ez a tan egyik nagy érdeme keresztény szemszögből. Mivel azonban erőtlen és végeredményben eredménytelen kísérlet maradt, ezért következményeit tekintve – vagyis, hogy végeredményben szellemileg nem követhető irányt rajzolt –, nem tagadható, hogy gondolati megoldásaival, a természeti törvényt érintő forma- és tartalomválasztásaival *közvetve* az autonóm, a szekularizált természeti törvénytán, illetve természetjogi teóriák új útjait követte ki. A kálvinizmus ezen kívül – egy protestáns értékelésben – felszabadította a politikai élet szféráját, mint a közönséges kegyelem, illetőleg a természeti törvény hatókörébe tartozó területet – s minden ez alá eső kérdést – az egyházi korlátozás alól, másrészt pedig a politikát az egyházi tekintély helyett az Isteni Törvény tekintélye alá vonta.⁹⁵

Ami pedig a későbbi kálvinista tanoktól való elhatárolást illeti, néhány alapvető különbséget kell tennünk a nagy szellemi örökhagyó és újkori követői között. Itt elsősorban a monarchomachokról kell megemlékeznünk, akik bár Kálvin követői voltak, mégis a középkori tanokhoz tértek vissza, s a *zsarnok kormányzattal szembeni ellenállás* markáns igazolását adták elsősorban sztoikus-arisztotelianus természeti törvény-tanaikkal, illetőleg John of Salisbury (1110/20–1180) *Policraticus* című művére,⁹⁶ mint a zsarnokkal való erőszakos szembeszegülés jogosságát és igazságosságát állító szellemi örökségre és kútfőre támaszkodva. Most kénytelenek leszünk eltekinteni a kálvini és kálvinista rezisztencia-tan változó és bonyolult értelmeinek ismertetésétől, s csak annak megállapítására szorítkozunk, hogy bár kálvini teológiai rendszerükön belül konstruáltak meg egy-egy elméletet a társadalom és az állam eredetéről, de ezen teóriák már az eredeti kálvini természeti törvény-fogalom elhagyását jelentették. Az eltérés az eredeti kálvini tan és a monarchomachok elméletei között a következőekben foglalható össze:⁹⁷

(1) Kálvin János természeti törvénye az emberi szívbe írt *erkölcsi törvény* és még a *notitia* is ismeretelméletileg nem racionalista, hanem erkölcsi ismeret-jellegű.

(2) A természeti törvény társadalmi és politikai vonatkozásait tekintve a természettől fogva társas lényként élénk tárt emberek társadalmi együttélésének törvénye. A társadalom azonban nem az emberek konstrukciója, hanem Isten teremtménye. A Kálvint követő elméletek azonban az állam eredetének *teoretikus* megalapozása miatt a társadalom *atomisztikus* koncepcióját vallják, amely leginkább Johannes Althusiusnál (1557–1638) teljeseedik ki. A demokratikus egyházalkotmány és azt követően az *állam szerződéses* felfogása (ld. Théodore De Bèze /1519–1605/ tanait) a kálvinizmusban az *individualista természetjog* kialakulásának irányába hatottak.

(3) A természeti törvény Kálvin János szerint olyan törvény, amely *erkölcsi kötelességet* foglal magában. Azt őt követő kálvinista elméletekben viszont a természeti törvényi/természetjogi gondolkodásban beállt újkori fordulatnak megfelelően az egyén természetadta s ezért *elidegeníthetetlen természeti jogait* fedi,⁹⁸ amelyekkel az emberek a társadalomban rendelkeznek, s amelyeket részlegesen átruháznak az államra. Ezzel szemben Kálvin szól az emberi méltóságról, de ezen méltóság az Istenképségen alapul, tehát annak egyértelműen bibliai megalapozását adja, s nem pedig az ember *eredeti természeti állapotáról*, mint egyfajta primitív ősalapotról ír.

(4) Végül a természeti törvény *szekularizációja* is eltávolodásként értelmezhető az eredeti tantól. Kálvinnál a természeti törvény kétségbevonhatatlanul Isten törvénye – amit alátámaszt kegyelemtana is –, „ugyanazzal az autoritással és tartalommal, mint a kijelentett törvényé”.⁹⁹ A természeti törvény-tan Kálvin utáni fejlődéstendenciája az, hogy a természeti törvényt, illetve természetjogot szekularizálják, amely egyre kiteljesedő autonómia megmutatkozik mind ismeretelméleti, mind rendszertani, mind fogalmi-tartalmi síkon.

Jegyzetek

¹ Welzel i. m. 104.

² A dialektikának a kálvini teológiára történő alkalmazásának tudományos elemzéséhez ld.: Nagy Barna: *A teológiai módszer problémája az úgynevezett dialektika teológiájában*. Budapest, Kálvin János Kiadó, 1999.

³ Tóth Kálmán: *A dialektika a kálvinizmus politikai etikájában*. Budapest, Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai Rt., 1940. 12.

⁴ A teremtett ember Istenképiségéről, illetve annak megromlásáról, valamint a kegyelem által történő megújulásról a következőképpen elmélkedik Kálvin János: „[...] Ádám, midőn tökéletes állapotából alábukott, Istentől is elidege-

nedett. Ez oknál fogva bár elismerjük, hogy Istennek képe nem egészen pusztult el és töröltetett el benne, mindamellett annyira megromlott, hogy ami még megmaradt, nem egyéb ijesztő éktelenségnél. Azért üdvösségünk visszaszerzésének kezdete abban a megújításban van, melyet Krisztus által nyerünk el, ki azért is mondatik második Ádámnak, mivel igaz és teljes tökéletességünkbe visszaállít minket. Mert bár Pál (I. Kor. 15) a megelevenítő lelket, melyet a hívők Krisztustól nyernek ajándékol, szembe állítja az élő lélekkel, melyben Ádám teremtetett s azt állítja, hogy az újjászületésben a kegyelem bőségesebb mértéke nyilvánul, mindamellett nem dönti meg ama másik tételt, hogy az újjászületésnek célja az, hogy Krisztus minket Isten ábrázatára állítson vissza. S Ezért egybeült azt tanítja, hogy az új ember annak képe szerint újhodik meg, aki őt teremtetete.” Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*. I, Pápa: Református Főiskolai Könyvnyomda, 1910. 174. [Református Egyházi Könyvtár]

⁵ Tóth i. m. 12.

⁶ I. m. 12-13. Vö.: i. m. 24-25. Valóban, a kálvini szövegek adnak némi alátámasztást ezen gondolatoknak vö.: Kálvin (1910) I, i. m. 201, Tóth Kálmán az alap-axióma immanens logikáját folytatva rámutat arra, hogy a „kálvini politikai etika éppen a démoni kiküszöbölésére és a demonizáló eseteinek korlátozására a legnagyobb kísérlet”. Tóth i. m. 25.

⁷ Jacques Maritain a következőkben látja a protestantizmus, s különösen a kálvinista ember- és szabadságelfogás problémáit, amelyek a politikai etika vonatkozásában is kihatásaiban megmutatkoznak: „Ha Szent Ágostont egyoldalúan értelmezik, egy nem igazán teológiai, hanem inkább csak geometriai és világosságánál, akkor úgy látszik, hogy tanai megsemmisítik a teremtményt: az ösbűn miatt az ember *lényegileg megromlott*, állítja Luther, Kálvin és Jansenius. Vajon nem teljes pesszimizmus-e azt mondani, hogy az ösbűn lényegileg megromtotta magát a természetet, s ez romlott marad a kegyelem állapotában is, amely nem élet többé, csupán kívülről ránk aggatott köntös? Igen, ez a teljes pesszimizmus. Gondoljuk csak meg: a bűnt megelőzően a természetnek joga volt az Ádámnak adott privilégiumokra. És most e romlott ember, aki már mit sem ér az égnek, akit a hitet akar be Krisztussal, akár egy köpönyeggel, nos, ez az ember a földnek él majd, aszerint, amivé lett, megromlott természetével. A befekettített teremtmény helye itt lent van, itt kell élnie a világnak ebben a poklában. Ez a dialektikája és a tragédiája a protestáns tudatnak, amely az emberi nyomorúságot és bűnt csodás érzékletességgel és fájdalommal, de pusztán emberi módon – félelmetesen emberi módon – fogja fel. A teremtmény kimondja önnön semmisségét. De ő mondja ki, egyedül ő maga. Az ember folyamatosan romlás; de e helyrehozhatatlanul megromlott természet mégis Istenhez kiált, s így voltaképpen az ember a kiáltás kezdeményezője, még ha ennek ellenkezőjét hiszi is. A kegyelem és szabadság problémáját is nagyon egyszerűen, szinte primitíven oldják meg: nincs többé szabad akarat, mert az ösbűn megölte. Röviden ez a predestináció és a reprobáció tana a protestáns iskolák értelmezésében, ez a *szabadság nélküli kegyelem* teológiája. Ennek legismertebb példája a kálvinizmus. [...] az ember lényegileg romlott, de ugyanakkor megváltott; Ádám bűnétől fekete ugyan, de Isten választotta.” Jacques Maritain: *Igazi humanizmus*. Budapest, Szent István Társulat, 1996. 26-27. Az előbbieket alátámasztására, azaz hogy valóban mennyire hangsúlyozza a kálvinizmus az emberi elme és szív bűn következtében történt romlottságát, s hogy az milyen drasztikusan, érzékletesen kerül leírásra, arra lásd például Kálvin főművét: Kálvin (1910) I, i. m. 321.

⁸ „A tudomány a teremtetett természet feletti győzelme készült, az emberi lélek szubjektivitása külön univerzumot alkotott magának, a profán világ saját törvényei szerint differenciálódott. Ez a folyamat önmagában véve normális volt. Ám az újkori történelem balszerencséjére e folyamatot antropocentrikus szellem irányította, a naturalista emberszemlélet, s a szabadságnak vagy kálvinista vagy molinista értelmezése. Így az események végül is a megosztottság, nem pedig az egység jegyében zajlottak. [...] Röviden: az antropocentrikus humanizmus alapvető hibája antropocentrizmus volt, nem pedig humanizmus. [...] Így végül kétféle humanizmus megkülönböztetéséhez jutottunk el: az egyik a teocentrikus, a valóban keresztyén humanizmus, a másik az antropocentrikus humanizmus, amelyért elsősorban a reneszánsz és a reformáció szelleme a felelős, ahogyan az imént rámutattunk. Az elsőként említett humanizmus elismeri, hogy Isten az ember középpontja; ez a bűnös és megváltott ember keresztyén koncepcióját, a kegyelemről és a szabadságról alkotott keresztyén elképzelést foglalja magában [...]. A másodikként említett humanizmus azt hiszi, hogy az ember önmagának – s így következképpen mindennek – a középpontja. Ez az ember és a szabadság naturalista felfogását foglalja magában. Ha ez a felfogás hamis, méltán nevezzük az antropocentrikus humanizmust embertelen humanizmusnak s tekintjük dialektikáját a *humanizmus tragédiájának*.” Maritain i. m. 36-37.

⁹ Vö.: Vidrány Katalin: *Krisztológia és antropológia*. Budapest, Osiris, 1998. 274.

¹⁰ Vö.: i. m. 274-282.

¹¹ I. m. 278.

¹² „Elégé ismert tény, hogy a modern katolikus teológia nem egy képviselője a XVI. század vége felé egyre inkább polgárjogot nyerő *natura pura* kategóriában véli tetten érni a skolasztika bűnbocsátását, a teológiai antropológia tudathasadását, azaz a természet és kegyelem fogalmának radikális szétszakadását, a rossz naturalizmussal párosuló rossz szupranaturalizmus térhódítását.” i. m. 274. A kálvinista teológia és természeti törvény-tan szintén nem kerülheti

és nem is kerül meg a *natura pura* immanens módszertani és tartalmi kérdéseit. Tóth Kálmán, a kálvini természeti törvény teória kiváló ismerője sem tesz másképpen, czirányú gondolatait ld.: i. m. 16. A természet és a kegyelem kérdésében pedig emlékeztetötül csak visszautalnánk az eredeti szent tamási tanra: „Mivel a kegyelem nem elpusztítja a természetet, hanem beteljesíti, a természetes értelemnek a kegyelmet kell szolgálnia, amint természets hajlamaink is a szeretet hívását követik.” Aquinói Szent Tamás: *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

¹³ Baius „szerint az ember eredeti dolga mindössze az engedelmisség volt, melyben ha állhatatos lett volna, halhatatlanság természetörvényből következő bére lett volna (*merces*), az igazak a végítéletkor érdemeikért csupán jogos járandóságukat kapják”. Vidrányi i. m. 275.

¹⁴ A természetjog laicizálódásának további jelentős lépéseiről már korábban volt módunk szólni. Itt jegyezzük meg, hogy szekularizált természetjog irányába tett első jelentős lépésnek tekinthető *Controversiae illustres* szerzőjének, Fernando Vasqueznek nyolc természetjogi alapelve közül az első tétel szerint az ember természettől fogva jó, „nincs tehát szó a keresztény egyházatyák tanításában, majd a skolasztikában oly nagy szerepet játszó bűnbecsésről, sem az ennek következtében megromlott emberi értelemről”. Péteri Zoltán: *Természetjog-államtudomány*. Budapest, 1997. 19.

¹⁵ Vidrányi i. m. 278.

¹⁶ „A kálvinizmus dialektikája a héber-keresztény tradícióban gyökerezik. A kálvinizmus úgy tekinthető, mint az ótestamentumi prófétizmus által föllállított s a Jézus Krisztus váltságában való újtestamentumi beteljesülés által föloldott dialektika restaurálója. Az ótestamentumi profetizmus, amely a kálvinizmusban újraéledt, *optimizmusát* a teremtésben, *pesszimizmusát* az eszt és az eredeti bűn tanában fejezte ki, a kettő között fönnálló *feszültséget* pedig a váltságának, mint megjövendőlt beteljesülésnek a fogalmában oldotta föl.” Tóth i. m. 13.

¹⁷ I. m. 17.

¹⁸ Samu Mihály-Szilágyi Péter: *Jogbölcselet*. Budapest, Rejtjel, 1998. 93.

¹⁹ Tóth i. m. 17.

²⁰ Kálvin *A keresztény vallás rendszerében* – azt követően, hogy elhatárolja magát azon klasszikus bölcslőktől, akik az emberi bűnbecsés emberi természetre gyakorolt hatását nem veszik figyelembe, s így „az ember két, egymástól igen eltérő állapotát fonákul összezavarják” – a fogalmi tisztázás érdekében leszögezi, hogy „az emberi léleknek két része van: az értelem és az akarat” (179.), majd miután megállapítja, hogy „az értelem mintegy vezére és kormányzója a léleknek; az akarat mindig ennek intésére figyel s tekintettel van óhajlásaiban ennek ítéletére”, visszatekint arra az (eredeti) állapotra, amikor a „teremtés idején az ember egészen más volt, [...] megvolt még az értelem épsége és a jó választására való szabad akarat.” (180–181.), majd a teremtett emberi természettel kapcsolatos teológiai kérdéseket tárgyalja.

²¹ Az Isten-képiség lényegi elemeinek és ezek bűnbecsés közben történt változásainak lutheránus és kálvinista fel-fogását Tóth Kálmán ekképpen foglalja össze: „A református tan különlegessége a szűkebb és tágabb értelemben vett istenkép közötti különbségtévesztésben áll. Más szavakkal: abban a különbségben, amelyet a református dogmatika az istenkép esszenciális elemei és járulékos elemei között tesz, megállapítván az előbbiről, hogy azokat az ember nem veszítheti el anélkül, hogy embernek lenni meg ne szűnne; az utóbbiakról pedig, hogy azokat az ember elveszítette ugyan az esetben, de ő e veszteség ellenére is ember maradt. Az előbbi »az emberi lélek esszenciális kvalitásaiból és erőiből áll«, az utóbbi pedig »a lélek jó ethikai kvalitásaiból és erejéből«. Így, amíg a lutheranizmus az ember esszenciális természetét az angyalokéval azonosnak tekintí (mindkettőt spirítuálításban látván), s az ember exisztenciális természetét alig különbözteti meg az állati természettől, addig a kálvinizmus ragaszkodik a szűkebb és tágabb értelemben vett istenképesség közötti különbségtételtelhez és fönttartja azt a dialektikát, hogy ámbár az esetben az ember elvesztette Isten képét (a járulékosat) s ennél fogva a totális depraváció állapotába jutott, mindazonáltal, másrészt, Isten kegyelmének (*gratia communis*) közbelépése által az esszenciális istenkép megőriztetett s ennek következtében az embernek most is megvan, ha nem is eredeti, de a polgári élet számára elégséges igazságossága (*iustitia civilis*) és méltósága. A természeti ember, ennél fogva, a méltóságnak és nyomorúságnak a dualitásában él. Nyomorúsága tökéletes az eszt következtében, minthogy »az Istennel való közösségtől levágtatott«, elvesztette eredeti igazságosságát, »halott a bűnben és egészen megromlott«, erkölcsileg romlott a lélek és a test minden részében és képességeiben, mindazonáltal méltósága megőriztetett spirítuálításában, racionalitásában és a teremtettség többi része fölött való uralkodásában. Ez az anthropológiai dialektika magával vonja a bűn és a felelősség ethikai dialektikáját. Az Eszt és az ember romlottságának logikus következménye a bűnért való felelősség alóli mentesség volna. A teremtés és a természeti, polgári erkölcsiség megmaradásának fogalma azonban felelőssé teszi az embert és vádolja bűnös voltaért. Az Isten képe a kiválasztottakon az Új Teremtésben, a Második Ádamban állítatik helyre az Új Teremtéskor. Bár ez a hívőnek eszkatológiai reménye, minthogy a bűn az újjászületett emberben is benne marad mindaddig, amíg él, mivel a Szent Lélek megszentelő munkája (*sanctificatio*) progresszív, – mégis, mivel Isten kegyelemmel ruházta föl, nem mentes az ember attól a kötelezettségtől, hogy Isten akaratát cselekedje már ebben az életben.” Tóth i. m. 23.

²² Vö.: G. Gloede: *Theologia naturalis bei Calvin*. Tübingen: 1936.

²³ Tóth i. m. 23.

²⁴ Vö. pl: Kálvin (1910) I., i. m. 195.

²⁵ I. m. 202.

²⁶ *Comm. In Gal. Opera* L. 251.

²⁷ Figyelemre méltó, hogy a kálvinizmusban az Isten-ember viszony annak minden stádiumában, azaz a bűnbeesés előtt, után és a „válság birodalmában” is mennyire jogi terminusokban kerül leírásra (birtokjog, ítélet, felségserzés, privilégium, bíró, lázadás, szuverenitás, birodalom, jogra való apellálás, dekrétum, alattvaló, önrendelkezés stb.) vö.: Tóth i. m. 20.

²⁸ Kálvin (1910) I., i. m. 191. A dolgokat a „természetes hajlandóság” vezérli, minthogy Isten kiszabván minden dolgoknak szerepét, egyúttal „biztos törvényt” is szabott nekik (188.).

²⁹ Vö.: Kálvin (1910) I., i. m. 192. ill. 198. Továbbá pedig, hogy még egy, a teljességgel megromlott, s Krisztusban megújult emberi akarat Isten (Szentlélek) általi meghatározottságát rendkívül plasztikusással megfogalmazó helyre utaljunk, azt szó szerint idézzük: „[...] az emberben új akarat teremtetik, mivel annyira beszennyeződött és megromlott, hogy teljességgel új szellemet kell magára öltönie. Mi sem gátol hát abban, hogy elmondhassuk, hogy mi cselekedszük azt, amit a Szentlélek cselekszik bennünk, ámbár akaratunk magától semmi olyat nem tesz is, amit az Isten kegyelmétől elválaszthatnánk.” i. m. 316.

³⁰ Tóth i. m. 20.

³¹ I. m. 23–24.

³² Vö.: Kálvin (1910) II., i. m. 202.

³³ Tóth i. m. 30.

³⁴ I. m. 31., továbbá vö.: i. m. 35.

³⁵ Kónya István: *Kálvinizmus és társadalomelmélet*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979. 349. Később, összefoglaló jelleggel, még plasztikusabban fogalmaz: „[...] a kálvinizmusban [...] mivel minden törvény az »isteni törvényből« ered, a törvényeket az abszolút szuverén istenből vezetik le. A törvények különféle megjelenési formái csak a »külön célokat« fejezik ki a »levezetett szuverenitásoknak« megfelelően, de mögöttük ott a »végső cél«, melyet az abszolút szuverén isten tűzött ki. Így kapcsolódnak össze a »levezetett szuverenitások« és a »törvények megjelenési formái« egymással”. i. m. 359.

³⁶ Samu-Szilágyi i. m. 94.

³⁷ Kálvin (1910) II, i. m. 126-127.

³⁸ Összesen három helyet lelhetünk fel Kálvin *Institutió*jában, ahol a természeti törvényről kimondottan szól (II., VIII, 1.; II, II, 22; IV, XX, 14.), amiből többen arra következtetnek, hogy a természeti törvény nem foglal el központi helyet politikaelméletében. Vö.: Tóth i. m. 31.

³⁹ I. m. 760.

⁴⁰ Kónya i. m. 352.

⁴¹ Kálvin *Institutió*, III, 23, 2.

⁴² Vö.: Kálvin (1910) I, i. m. 185.

⁴³ Welzel i. m. 104.

⁴⁴ „Mikor tehát Isten a világ igazgatásának előttünk ismeretlen jogát magának követeli, ez legyen józan szerénységünk törvénye, hogy az ő legfőbb hatalmában nyugodjunk meg, úgy hogy az ő akarata legyen reánk nézve az igazság egyetlen szabálya, s minden dolog legigazabb oka. Nem arról a feltétlen akaratról van ugyan itt szó, melyről az állatok fecsegnek, istentelen pogány módra elválasztván Isten igazságát és mindenhatóságát egymástól (itt egyesek szerint Kálvin a szofistákra gondol – F. J.); hanem a minden dolgokat igazgató gondviselésről, amelyből csak jó származik, bár okai el vannak rejtve előttünk.” Az általunk használt kiadásban a *rectum* mint ’jó’, az igazságosság (*iustitia*) pedig mint ’igazság’ szerepel, mi azonban ragaszkodnánk a latin terminusok eredeti jelentéséhez, amelyeknek nagy jelentőségű természetjogi értelme van. Vö.: Kálvin (1910) I, i. m. 198.

⁴⁵ Vö.: Tóth i. m. 33 továbbá: E. Doumergue: *Jean Calvin, les hommes et le choses de son temps*. VII, Lausanne: 1899-1927. 466 ill.: G. Beyershaus: *Studien zur Staatsanschauung Calvins mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffs*. [Bonwetsch und Seeberg's Neue Studien, 7.] Berlin, 1910. 66-67. Ezen helyeken arról olvashatunk, hogy Kálvin gyakorlatilag nem tesz különbséget a fent említett fogalmak között. Nézete szerinte a természet rendje magában foglalja egyrészt a természeti folyamatokat, másrészt az emberi együttélés rendjére vonatkozó normákat, amelyeket Isten ültetett az emberekbe, hogy így biztosítsa a társas együttélés védelmét. Tóth Kálmán átfogóbb elemző distinkció felvázolásával próbálkozik az egész kálvini természeti törvény-természeti rend – ideértve a részben általa konstruált, de a kálvini forrásokra épülő erkölcsi természeti rend és az erkölcsi természeti törvény kategóriáit is – fogalmi világának leírására, amely előbbivel kapcsolatban az ’explicitté vált *lex*’ fogalmára hívnánk fel a figyelmet,

amely a polgári együttélés törvényeinek, azaz a politikai törvények mibenlétének megmagyarázása tekintetében van és lehet jelentősége : „[...] talán semmi oda-nem-tartozót nem olvasunk bele Kálvin gondolataiba, ha a kifejezések használatában megkülönböztetjük a következő jelentéseket: 1. A természeti processzus immanens *rendje* (*ordo*), 2. A mögötte levő isteni akarat (*voluntas*), mely a végső *lex* a processzus számára; és 3. (az isteni akaratból származó s a processzusban implicit módon megnyilatkozó, de) explicit az ember fölfedezése által vált *lex*. [...] A természet rendje és a természet törvénye nemcsak abban a világban való rendet és törvényszerűséget jelentenek Kálvin számára, amit mi most inorganikus, organikus és lelkes természetnek nevezünk, hanem még sokkal nagyobb fontosságú dolog az, hogy ezek a kifejezések egyben az ember morális természetének Isten-adta törvényeit is jelentik. A kozmikus univerzummal parallel áll fönn a morális univerzum. Az ember részese mindkettőnek. És amennyiben a természeti ember a maga elesett állapotában még mindig föl van ruházva bizonyos moralitással, beszélhetünk a természeti ember erkölcsi természetéről, avagy természeti moralitásáról. Ennek a moralitásnak a törvénye az erkölcsi természeti törvény, amelynek az emberben való megőrzése az Isten (közönséges) kegyelmének ajándéka s amelynek létezése az emberek között levő szociális és politikai élet alapja. Ezt a csaknem önkényes, bár már Kálvin által javallott distinkciót kell tennünk az erkölcsi természeti törvényt illetően is. Természeti rend (*ordo naturae*) alatt értjük itt a természeti erkölcsiség Isten által meghatározott absztrakt törvényét s az (erkölcsi) *természeti törvény* fogalmát fönntartjuk a természeti moralitás számára, amely egyrészt *inhérens az emberben*, másrészt pedig úgy jelenik meg, mint a természeti moralitás *explicit törvénye*. Kálvin és az óskálvinizmus ebben az értelemben használták ezt a gyakran előforduló kifejezést.” Tóth i. m. 33-35.

⁴⁶ Vö.: Tóth i. m. 43.

⁴⁷ G. Beyerhaust idézi Tóth: i. m. 18. 33. jegyzet.

⁴⁸ Welzel i. m. 105.

⁴⁹ Ez az eloldottság G. Beyerhaus, illetve E. Troeltsch Kálvin-interpretációjának központi elme, amely jogi-teológiai szemléletmódban a voluntarizmus terminusaiban írja le az isteni szuverenitást (*willkürlich, arbitrariness, Machtwille*), s amely alapján arra a következtetésre is jut Beyerhaus, hogy Isten nincs alávetve a természet rendjének és törvényének, hanem annak (is) szuverén Úr.

⁵⁰ Vö.: Jean Bodin: *Az államról*. Budapest, Gondolat kiadó, 1987. 115–125. Ld. Welzel i. m. 105.

⁵¹ Maga Bodin főművében csak két kontextusban hivatkozza meg Kálvin János nézetét: Bodin i. m. 151–152. ill. 234. Az első hivatkozás akkor történik, amikor Bodin az uralkodónak való ellenállás kérdését tárgyalja. Csak a teljesség kedvéért említjük meg, hogy Bodin szintén tárgyalja a szuverén törvénytől eloldottságának kérdését és arra a megállapításra jut, hogy az abszolút hatalom azt jelenti, hogy a szuverenitás birtokosa fel van mentve a törvények hatalma alól, azonban hatalma mégis korlátozott, amennyiben a király nem szegheti meg az isteni és természeti törvényeket, továbbá pedig nem változthat a királyság (egyébként természeti törvényen alapuló) alaptörvényein, valamint tiszteletben kell tartania a magántulajdont, minthogy ez utóbbi szent és sérthetetlen, mivel az az isteni és természeti törvényen alapul, végezetül pedig kötik az alattvalókkal és az idegenekkel kötött szerződésai, a nekik tett ígéretek; mindennek következtében a kutatók mind a mai napig vitatkoznak arról, hogy Bodin a törvényeket korlátlanul kibocsátó és visszavonó uralkodó ideológusa volt-e, vagy pedig művében a hangsúly inkább a korlátokra esik, s így inkább a korlátozott monarchia híve volt. Bodin i. m. 78–105. 315. 346. 363.

⁵² Vö.: Kálvin: *Corpus reformatorum*, 52. 49. Beyerhaus miután összehasonlította Kálvin és a világi szuverenitás rendszeres kifejtőjének, Jean Bodinnak szóhasználatát, hasonlóképpen megállapítja, hogy bár szembetűnő a hasonlóság, ennek nem szabad gyakorlati jelentőséget tulajdonítani. Beyerhaus i. m. különösen: 53–58. ill.: 106.

⁵³ Kálvin (1910) II, i. m. 764–765.

⁵⁴ I. m. 764.

⁵⁵ I. m. 764.

⁵⁶ Tóth i. m. 41.

⁵⁷ Kálvin (1910) II, i. m. 764.

⁵⁸ Tóth i. m. 48.

⁵⁹ Ld. érdekességként U. Kühn evangélikus szerző Szent Tamásról érkező értékes művét: *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*. Göttingen, 1965.

⁶⁰ Luther: *A világi felsőbbiségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmességgel* i. m. 409.

⁶¹ Ennek ősi hagyománya van a protestáns gondolati hagyományban, minthogy Zwingli például azt tanította, hogy Krisztus az ószövetségi törvényeket eltörölte, s a *szeretet* (parancsa) lépett ezek helyébe: Krisztus megváltott minket a törvény átkától, ckképpen pedig nem vagyunk már a törvény alatt, hanem a kegyelem alatt: Krisztus megtörte a törvény haragját, s a „törvény félclmének a szeretet lépett nyomába”. Korábban pedig úgy fogalmaz, hogy „a szeretet a törvénynek a feloldása”. Zwingli i. m. 98–99.

⁶² Kálvin (1910) II, i. m. 763.

⁶³ I. m. 763. A. Lang és Tóth Kálmán éppen ezért a „szeretet örök, fundamentális törvényéről” beszél, az *aequitas*ról pedig úgy, mint ami minden törvény „metafizikai, alapvető ősanagya”; a kettő viszonyáról, s az azokból deriválható, relatív igazságot kifejező pozitív törvényekről így ír Tóth Kálmán: „A nemzetek pozitív törvénye relatív igazságot fejez ki. Annak *iustum*-a – a természeti törvény alapján – harmóniában van a Dekalógussal, (ha nem egyezik is szükségszerűen mindenben a Mózes törvényével, mint egészzel). Az igazság törvénye nem tekinthető a szeretet törvényével antagonistikusnak, minthogy »annak meg kell egyeznie a szeretet örök, fundamentális törvényével«, és úgy tekintendő az, mint ennek részleges betöltése. Ez lehetséges is, mert Istenben igazság és szeretet nem egymással szembenálló attribútumok, hanem ezek harmóniában vannak Öbenne. Ámbár az igazság törvénye, mint a relatív igazság kifejezése, a szeretet törvényének kompromisszuma a keresztény ember számára éppen úgy, mint azok számára, akik a természeti törvény alapján állanak, mindazonáltal az *aequum*-ból, »a szeretet örök, fundamentális törvényéből« való derivációja alapján mégis mindig többet tartalmaz, mint amit a törvény betűje kifejez: tartalmaz ugyanis az *aequum* ugyanazon eredetű princípiumára való appellációt és annak betöltésére való kísérletet. [...] a szeretet, [...] mint *aequum*, mint tökéletes *iustitia*, előttünk áll nemcsak úgy, mint ultimum criterium, hanem úgy is, mint olyan, ami transzcendálhatja közvetlenül a relatív *iustitia* rideg uralmát.” Tóth i. m. 48–49.

⁶⁴ Luther: *A világi felsőbbeségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmisséggel* i. m. 410.

⁶⁵ Luther Márton megfogalmazásában: „a természet azt tanítja, amit a szeretet cselekszik, hogy azt kell tennem, amit szeretném, hogy az emberek velem cselekedjenek” Luther: *A világi felsőbbeségről, hogy meddig tartozik neki az ember engedelmisséggel* i. m. 409. Zwingli Ulrich *Commentarius*ából a meghivatkozott passzus a következőképpen hangzik: „A [...] törvény határt szab a vágyaknak s megparancsolja, hogy amit magadnak nem kívánsz, te se tedd azt másnak, és viszont részesítsd abban embertársadat, amit magadnak kívánsz. E törvény megtartásának könnyébfítéséről is gondoskodik, hogy az isteni bölcsesség annál felismerhetőbb legyen, magát a törvényt, melyet természeti törvénynek neveznek, a szeretettel mintegy kedvesebb teszi, így szól: szeresd felebarátodat, mint tenmagadat! [...] Midőn tehát nagy és komoly dolognak látszik az, hogy felebarátoddal azt tedd, amit magaddal kívánsz tétetni, kedves és igen könnyű lesz az, ha szeretsz.” Zwingli i. m. 97. Zwingli maga bár vonakodik a természeti törvény közkeletű kifejezését használni a szeretet „Isten örök akaratából származó parancsára” („Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat”), mégis azon parancsokról, amelyek a szeretet ezen parancsolatához tartoznak, azt állítja, hogy sohasem fognak változást szenvedni, azaz rendelkeznek a változatlanság és örökérvényűség azon ismérveivel (Isten akaratának változatlansága, a parancs örökérvényűsége), amelyek a természeti törvény keresztény teoretikusai szerint az Isten által megszabott és kinyilatkoztatott emberi együttélés rendjét kifejező legfőbb normákat jellemzik. Vö.: i. m. 96.

⁶⁶ Kálvin (1910) II, i. m. 764.

⁶⁷ I. m. 764.

⁶⁸ Tóth i. m. 41.

⁶⁹ I. m. 41.

⁷⁰ I. m. 39–40. Az eredetei (paradicsomi) állapot, a kinyilatkoztatott törvény és a mózesi törvény fogalmi meghatározásai és lényegük megokolása új tartalmi elemet a korábbi középkori tanokhoz képest nem igen tartalmaz, bár a kinyilatkoztatás szükségessége a megromlott emberi természet hangsúlyozása miatt különös kiemelést kap – mindez Tóth Kálmán tolmácsolásában: „A fundamentális isteni törvény úgy jelent meg az eredeti állapotában levő emberek, az esszenciális embernek, mint a természet törvénye, amely elégséges volt Isten tökéletes ismeretére és az üdvösségre. Mikor azonban az ember szíve a bűn destruáló hatására megromlott, ugyanennek az isteni törvénynek reveláció útján való közlése vált szükségessé. A törvénynek ez a speciális formája az, amelyet kijelentett (revelált) törvénynek, Mózes törvényének, az ótestamentumi kijelentés törvényének nevezünk”. Tóth i. m. 39–40.

⁷¹ Az *Insitutio* korai, 1536-os kiadásában még úgy fogalmaz, hogy az emberek a természet őstörvénye szerint szeretnie kell és fenn kell tartania a társadalmat.

⁷² A. Kuyper: *Calvinism. Six Stone Lectures delivered in the Theological Seminary at Princeton*. New York, 1899. 101–102.

⁷³ Kálvin (1910) II, i. m. 750.

⁷⁴ Kálvin (1910) I, i. m. 254.

⁷⁵ A gondolatmenetet lásd Tóth i. m. 37–38.

⁷⁶ *Comm. In Gal.* Opéra L. 251.

⁷⁷ Kálvin szerint a természet őstörvénye nem reked meg a másikkal való károkozás elkerülésénél, hanem általában minden természetszerűleg igazságtalan és az emberi együttélésre káros ellen hat, sőt, akár többről is lehet szó különben, ha figyelembe vesszük, hogy a természeti törvénnyel többször korrelációba állított méltányosság Kálvinnál néhol a *bonummal* párosul vö.: Breen Quirinus: *John Calvin. A Study in French Humanism*. Grand Rapids, 1931. 142. ill.: Tóth i. m. 38. 49.

⁷⁸ Kérdésként merülhet fel, hogy miként vélekedik a jogász Kálvin János az egész nemzetre vonatkozó *ius (commune) gentium* intézményéről, annak szabályairól. Nos, talán meglepő, de ezen részben változó, s ennek következtében is, relatív morális értékű szabályokat a genfi reformátor, mint a természeti törvény szerves alkotórészét, isteni rendelésének tekinti, s mint ilyen büns dolognak tartja annak megsértését. Mindez jól mutatja az isteni voluntarizmus következes végigvitelének elméleti következményeit a természeti törvényhez tartozó normaszférá(k)ban, még akkor is, ha csak gondolatbeli metszete van azzal: minden, ami a természeti törvényhez tartozik, az Isten által rendelt, s így bűnnek minősül annak megsértése. Ugyanezen logika érvényesül majd az evilági hatóságokhoz és azok törvényeihez való, polgárok számára kötelező viszonyulás tekintetében is, bár itt kell megjegyeznünk, hogy a méltányosság szabályának, ami a természet törvényében fejződik ki, tehát az annak megfelelő pozitív törvények már csak relatív igazságtartalmúak lesznek. Ebből következik tehát, hogy a természeti törvénnyel egyező polgári élet igazgatására született törvények egymástól való különbözőségeik okán elvileg is szükségképpen csak relatív (erkölcsi/igazság) értékűek lehetnek, még ha meg is felcúlnak a természeti törvény előírásainak, mindazonáltal ezen törvények követendőek és betartandók, sőt, ami az alapvető erkölcsieket illeti, nem is helyettesíthetőek. Úgy véljük, hogy csak azon alapvető erkölcsi törvények, amelyek gyakorlatilag a Dekalógusban is szerepelnek, nem helyettesíthetőek, mivel a törvények erre irányultsága a döntő, a *kőzjő* (i. m. 765.) által is megkövetelt, alkalmasnak ítélt forma különbözőségei pedig szükségszerűek, s így az sem elvetendő sem nem meghaladható; a fontos az, ismételjük, hogy mind az isteni törvényt, az általa megszállt rendet tartásák tiszteltben (a passzust teljes egészében idézzük, bár már korábban meghivatkoztunk belőle egyes helyeket): „[...] Az, amit mondtam, világos lesz, ha minden törvényben erre a két dologra úgy ügyelünk, amint illik: t. i. a törvény rendelkezésére és méltányosságára, amely utóbbin alapszik és nyugszik maga az állami rend is. A méltányosság, mivel természeti dolog, mindenkire nézve csak egy lehet s ezért minden törvényben is a dolog mivoltához képest ugyanazon méltányosságnak kell a szem előtt lebegnie. Az állami szervezetek, mivel bizonyos körülményekre vonatkoznak, amelyekről részben függnek, egyformán csak valamennyien ugyanazon méltányosságra törekedjenek: nem baj, ha különböznek. Már most, mivel bizonyos, hogy Istennek ama törvénye, amelyet erkölcsinek nevezünk, nem más, mint a természeti törvénynek és annak a lelkiismeretnek bizonyosságtelce, amelyet Isten az emberek szívébe bevésett, tehát annak a méltányosságnak, amelyről most beszélünk, egész elve abban van előnkbe írva. Ennélfogva minden törvénynek mind célja, mind határa egyedül ez kell, hogy legyen. Mindazokat a törvényeket, amelyek ezen szabály szerint lesznek alkotva, amelyek erre a célra irányulnak, amelyek ezen határ által korlátoztanak, nem helyteleníthetjük, mégha eltérnek is akár a zsidó törvénytől, akár egymástól.” Kálvin (1910) II, i. m. 764. Az előbbi kérdésre kínál interpretációjában megoldást Szilágyi Péter, aki az abszolút és a relatív természetjog kifejezéseket különíti el a kálvini természeti törvény belső vizsgálatában. Az ‘abszolút természetjog’ „az isteni rend, a bűnnélküli ősalapot joga, ahogyan azt Isten a tízparancsolatban kihirdette”, majd hozzáteszi, hogy „ez az igazságság örök zsinórmértéke”, a ‘relatív természetjog’ ezzel szemben a „polgári rend igazságos alakítását szolgáló világi jog, ide tartoznak az egyházi szertartás törvényei és a polgári törvények, a jogtéttelek”. Majd tárgyalja a világi törvények különböző népeknél észlelhető eltérő voltát, s megállapítja, hogy „csak azok az igazságos törvények (a relatív természetjog értelmében), amelyek az erkölcsi törvénynek megfelelnek”, vagyis a népek pozitív jogának erkölcsisége tekintetében a természeti törvénynek mint relatív természetjognak van értékmérő szerepe. Samu-Szilágyi i. m. 95. Vö. azzal, amit a relatív igazságot kifejező pozitív törvényről és a „szeretet örök fundamentális törvényéről”, valamint az *aequum*-ról egy korábbi jegyzetben mondtunk.

⁷⁹ Kálvin (1910) I, i. m. 254.

⁸⁰ I. m. 254.

⁸¹ I. m. 254.

⁸² I. m. 347–348.

⁸³ I. m. 354.

⁸⁴ Tóth i. m. 54.

⁸⁵ Samu-Szilágyi i. m. 95.

⁸⁶ Tóth i. m. 54.

⁸⁷ Vö.: i. m. 54.

⁸⁸ „A Kálvin alatti genfi theokrácia törvényeskedésének főlemlegotése közhely a kálvinellenes irodalomban. Az a fegyelmi módszer, amelyet a genfi köztársaságban alkalmaztak, szintén ennek a legalitásnak a terméke.” Tóth i. m. 51.

⁸⁹ Vö.: Kálvin (1910) II, i. m. 749. Szilágyi Péter összegzésében pedig: „Mivel a helyes meggyőződés sokszor hiányzik, külső parancsokra és állami kényszerre van szükség, amivel az istentelencet kényszeríteni lehet. A világi kormányzat annak egyik módja, ahogy Isten az embereket irányítja. A felsőbbtség a törvényeket követi, felsőbbtség törvények nélkül nem állhat fenn fenn, és a törvények felsőbbtség nélkül erőtelnek. Cicero nyomán azt vallja, hogy a törvény *néma felsőbbtség*, a felsőbbtség a felsőbbtség pedig élő törvény. A felsőbbtség a törvények oltalmazója. Mivel

hatalma Isten akaratából ered, megilleti az a jog, hogy a törvényeket szükség esetén erőszakkal hajtsa végre és a béke védelmében igazságos háborút folytasson.” Samu–Szilágyi i. m. 95. vö.: (1910) II, i. m. 750.

⁹⁰ I. m. 757.

⁹¹ Az idézetek Tóth Kálmántól valók: i. m. 56 vö.: (1910) II, i. m. 747.

⁹² Kálvin a mózesi promulgált törvényeket erkölcsi, ceremoniális és az – igazság és a méltányosság bizonyos szabályait tartalmazó – bírói (törvénykezési) törvénycsoportokra osztja (Kálvin így határozza meg ez utóbbiaknak a szeretet örök törvényéhez való viszonyát: „a törvénykezősieknek alakja, ámbar nem egyébre irányult, mint arra, hogy miként őrizhető meg legjobban az a szeretet, amelyet Isten örök törvénye parancsol, mindamellett magától a szeretet parancsától mégis különbözött valamiben”). A tágabb értelemben vett erkölcsi törvényt két fő artikulusra bontja, az Istent tiszta hittel való szeretetét és tiszteletét előíró vallásra és az emberek őszinte szeretetét parancsoló erkölcsire. Míg a ceremoniális és a bírói törvények időlegeseek, így azok eltörölhetőek, addig a szeretet örök isteni törvényének vallási és erkölcsi parancsai – Isten dicsőítésének és az emberek kölcsönös szeretetének parancsa – változatlanok. Így a nemzetek törvényhozóinak is a szeretet állandó szabályához kell szabniuk törvényeiket, tehát *alapelvük* azonos kell hogy legyen, még ha formailag különbözőek is, mivel nekik megfelelő (hasznos) törvényeket kell alkotniuk. Kálvin (1910) II, i. m. 762–763.

⁹³ Tóth i. m. 41.

⁹⁴ Tóth i. m. 42.

⁹⁵ I. m. 42.

⁹⁶ Ezen munka nem természetjogi alapokon, hanem bibliai alapokon az igazságosságra, a jogosságra és a méltányosságra, valamint a törvényre hivatkozva érvel, s így egy kálvinista eszmerendszer számára kitűnő érvbázist és érvelési módot mutat fel.

⁹⁷ Vö.: Tóth i. m. 61.

⁹⁸ Vö.: Richard Tuck: *Natural Rights Theories*. Their origin and development. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 42–43.

⁹⁹ Tóth i. m. 61.