

# KÁLVIN-KUTATÁS

FAZAKAS SÁNDOR

## „Mert a szegény nem fogy el a földről...” Kálvin társadalmi etikájának kialakulása és gyakorlati jelentősége<sup>1</sup>

### RESÜMÉ

*Calvin sah sich als Pfarrer und Theologe vor der Aufgabe gestellt, eine neue Hermeneutik der Schrift zu entwickeln, um die ethischen Weisungen der Bibel für seine Umgebung relevant und verpflichtend zu machen. Dabei hat er sich von einer formal-biblizistischen Anwendung der biblischen Aussagen entschieden distanziert. Das heißt: praktische Verhaltensweisen des Alten und des Neuen Testaments kann man nicht direkt und formal auf die Gegenwart übertragen. Stattdessen muss man den Gehalt einer biblischen Weisung erfragen und diesen Gehalt in der jeweiligen veränderten politischen und wirtschaftlichen Situation möglichst entsprechend zur Anwendung bringen. Entscheidend ist dabei, dass in allen Lebensfragen nach dem eigentlichen und radikalen Sinn des göttlichen Gebotes gefragt wird, und dass das menschliche Verhalten und Tun nach diesem „Sinn“ ausgerichtet wird. Er argumentiert immer aus dem Zentrum der biblischen Erkenntnis her mit dem Ziel einer inhaltlichen Entsprechung zwischen dem Anspruch Gottes und dem Leben der Menschen zu erlangen. Die Studie stellt die Entwicklung und Methode der Sozialethik Calvins dar, die durch gesellschaftliche, theologische, zeitgeschichtliche und biographische Voraussetzungen bedingt ist. Die Methode dieser Ethik wirkte aber damals unter den kasuistischen Regelungen und Vorschriften der mittelalterlichen Kirche und Gesellschaft als befreiend und seelsorgerlich – und kann auch heute befreiend sein. Zugleich hat es aber auch zu heftigen Auseinandersetzungen geführt und galt als Vorstoß gegen die bestehende Ordnung. Schließlich wird die Anwendung dieser Methode am Beispiel der Armenfürsorge unter der Berücksichtigung der Deuteronomiumpredigten Calvins aus dem Jahre 1555–1556 demonstriert. Ausgehend von dem biblischen Satz „Arme habt ihr allezeit bei euch“ in der Predigt über Dtn 15,11–15 macht er deutlich: dieser biblische Satz darf nicht dahin missverstanden werden, dass man die Armut fatalistisch und resignativ einfach zur Kenntnis nimmt. Viel mehr ruft er zur Abschaffung von Armut auf. Ansatz und Methode der Sozialethik Calvins gewinnt unter den heutigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen wieder Relevanz.*

„Mert a szegény nem fogy el a földről...” (5Móz 15,11) – Kálvin szegénységről és a szegénység kezeléséről való felfogása és általában a szociális helyzetéről való teológiai reflexiói legszignifikánsabban a Deuteronomiumról tartott prédikációiban, köztük a Deut. 15,11–15 perikópáról tartott igemagyarázatában jutnak kifejezésre. Nem mintha Kálvin egyéb műveiben, az Institutióban, más bibliai helyek magyarázatánál, traktátusaiban és levelezésében nem kerülne látószögébe a szociális kérdés; nem, sőt inkább át- és átszövi az egész kálvini életművet a hit konzekvenciájaként megélt felelősség követelménye az élet vala-

<sup>1</sup> Az előadás elhangzott a Doktorok Kollégiuma Plenáris ülésén, Budapesten 2009. augusztus 24-én.

mennyi területén. Mégis a deuteronómiai prédikációkra, és általában az igehirdető Kálvinra való figyelés tárja szemünk elé a reformátor szociáletikájának forrásvidékét és sajátos módszerét: nevezetesen az Ige hirdetését és az élet Isten Igéjének való megfeleltetését.

Ezt az összefüggést és „szociáletikai programot” (bár ő nem írt rendszerbe foglalt szociáletikát) bizonyítja és foglalja keretbe a következő két idézet is, Kálvin genfi működésének kezdetén tett nyilatkozata és halálos ágyán megfogalmazott vallomása. 1537-ben, egy a városi tanácsnak címzett beadványában így fogalmaz: „A magunk részéről nem úgy tekintjük tiszttségünket, mint amely oly módon lenne behatárolva, hogy amikor a prédikáció véget ér, feladatunk elvégzett lenne.”<sup>2</sup> Halálos ágyán pedig így értékelte genfi működésének kezdetét és saját szolgálatát: „Amikor ebbe a gyülekezetbe jöttem, gyakorlatilag semmi nem volt: prédikáltak, s ez volt minden... reformációról még szó sem volt”<sup>3</sup>. Szó nincs arról, hogy Kálvin lebecsülte volna elődei, Farel és Vietet erőfeszítéseit, vagy azt a feladatot, amire ő maga is vállalkozott, nevezetesen a prédikálás és a liturgia megelevenítését, a sákramentumokkal való élés méltóságának helyreállítását. Sőt még csak arról sincs itt szó, hogy a prédikáláson túl, e helyett vagy e mellett valami egészen speciális területen keresné a társadalmi szerepvállalás vagy a politikai élet befolyásolásának lehetőségét a lelkész vagy az egyház számára. Ellenkezőleg, mindkét vallomás arra utal – a kálvini életmű egészét szem előtt tartva –, hogy számára igehirdetés és a közélet, a teológia és a társadalmi kérdések, a gyülekezet rendje és a város jóléte a legszorosabban és a legszervezesebben összetartoznak, és hogy az Isten Igéjéről szóló bizonyágtétel „embrionális állapotban” marad, ha az csak az egyház belső életére szorítkozik. Ez a bizonyágtétel konkrét eseménnyé kell, hogy váljon, miközben át kell hatnia az egész emberi életet: előbb az erkölcsi ítéletalkotás szintjén, majd a hívő ember privát életében az egyéni cselekvések szintjén, majd az emberek közösségi életének összefüggéseiben. Már ez első megközelítésben is nyilvánvaló, hogy Kálvin társadalometikájának forrása nem a természetjog spekulatív filozófiája. Nem a középkor hatalmas teológiai építményének újra és újra vizsgatérő alapmotívumaira, az arisztotelészi gondolkodásra épít fel egyfajta szociális tanítást. Ő az életet szeretné megfeleltetni Isten Igéjének, Isten „itt és most” aktuális akaratának. Bár a rendelkezésre álló időkeret és az előadás behatárolt terjedelme nem teszi lehetővé, hogy Kálvin szociáletikájának teljes mélységét és szélességét feltárjuk (ez önmagában is önálló kutatás tárgyát képezheti), néhány összefüggés felmutatásával viszont mintegy rálátást nyerhetünk erre a sajátos teológiai programra. Ezek: Kálvin etikájának kialakulása és előfeltételei, módszere és funkciója, valamit gyakorlati megvalósulása egy konkrét példán szemléltetve.

2 CALVINI: Articles concernant l'organisation de l'église et du culte a Genève, proposés au conseil par les ministres. Le 16. Janvier 1537, in: Barth, P. (ed.): *Opera Selecta*, Vol. I, 376 (A továbbiakban OS).

3 BAUM–KUNITZ–REUSS (ed.): *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, Vol. I–LIX, Braunschweig, 1869–1900, Vol. IX, 891 (A későbbiekben CO).

## 1. Kálvin társadalometikájának kialakulása és előfeltételei:

### 1.1. A társadalmi helyzet

Kálvin szociáletikája és Genf, mint városállam sajátos társadalmi-gazdasági élete kölcsönösen feltételezték és határozták meg egymást. Korábban a kontinens két legfőbb kereskedelmi útvonala keresztezte egymást Genfben, a város a régió legjelentősebb tranzit- és vásárcentrumává nőtte ki magát. Ebből a savoyai herceg, a katolikus egyház és a polgárság egyaránt profitálni igyekezett. A 15. század viszont hanyatláshoz vezetett. XI. Lajos merkantilista gazdaságpolitikájának<sup>4</sup>, a kereskedelmi hajózás útvonalhálózatának bővülése következtében a kontinens gazdasági tengelye nyugatabbra tolódott, így a nemzetközi forgalom egyre inkább elkerülte Genfet. 1534-ben, miután a városi polgárság a herceg híveivel szemben uralomra jutott a város vezetésében, és a katolikus püspök elhagyta a várost, a katolikus kézművesek és kereskedők is végleg elvándoroltak. A visszamaradt kis létszámú kereskedői réteg nem jelentett szervezett erőt. Ez súlyos gazdasági krízist eredményezett. Ehelyett megnövekedett a vallási menekültek száma, amely újabb gazdasági tehertételt jelenthetett a városra nézve. Kálvin ebben a krízishelyzetben érkezett Genfbe. A régi helyett új meghatározó gazdasági réteg megteremtése vált szükségsszerűvé, s ebben Kálvin a menekültekre – akik éppen Kálvin reformatori működése következtében érkeztek ebbe a városba – éppúgy számított, mint az őshonos lakosságra. Az emigránsok korábbi hazájukból gyakran magasabb tehnikai és gazdasági előképzettséget hoztak magukkal, s ha korábbi életvitelüket kívánták folytatni, megfeszített munkavégzésre kényszerültek. Aki Kálvin idején Genfben kívánt letelepedni, nem véletlenül tette: az evangéliumi hit szabad gyakorlása és a polgárjog elnyerése<sup>5</sup> vonzerőt jelentett. Viszont aki itt letelepedhetett, attól a külső és belső veszedelem által fenyegetett Genf személyes elkötelezettséget várt a város védelme és gazdasági jóléte érdekében. A régi privilégiumok szükségsszerűen kerültek leépítésre, a kényszerű produktív munka, aktív életvitel hamarosan újabb gazdasági fellendüléshez vezetett. Ennek a folyamatnak a szabályozása viszont Kálvinra – természetesen a lelkészekkel és a városi tanáccsal együtt – várt, s ez valóban a helyzet bibliai igazságok újrafogalmazására, a helyzet teológiai-etikai reflektálására indította őt. Ezért kikerülhetetlen volt az olyan kérdésekkel való foglalkozás, mint munka és hivatás, kereskedelem, kamat és pénzgazdálkodás, szegénység és szociális gondoskodás stb. Etikája tehát a szituáció által meghatározott etika: de célja nem a gazdasági-társadalmi jelenségek teológiai legitimálása, hanem az isteni parancs „itt és most” aktuális érvényének megtalálása. Ilyen értelemben

4 GEIGER: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*, 254. Vö.: McGRATH, A. E: *Kálvin*, 100.

5 Az elnyerhető, megvásárolható, ill. megszerezhető polgárjog (*bourgeois*) nem jelentett azonos jogállást az őshonos, Genfben született és megkeresztelt polgárokéval (*citoyens*). A város legfőbb irányító testületébe (*Petit Conseil*) az előbbieket nem kerülhettek be. Viszont részt vehettek a közéletben és választhatók voltak a Hatvanak és a Kétszázak Tanácsába. A harmadik réteg a városban tartózkodó idegeneké volt (*habitants* – Kálvin is csak ilyen jogállással bírt 1559-ig, amikor megkapta „bourgeois” státuszt). Ők nem szavazhattak, közhivatalt nem viselhettek, de a város gazdasági életében részt vehettek; bár import- és exportjoggal nem rendelkeztek, nyithattak kézművesműhelyt vagy kereskedhettek a megtermelt javakkal. Vö. GEIGER: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*, 255–256. és McGRATH: *Kálvin*, 120–123.

Kálvin valóban hatást gyakorolt kora gazdasági-társadalmi és politikai viszonyainak alakítására, s fordítva: a kontextus arra kényszerítette őt, hogy megtalálja azt a teológiai módszert, amely egyszerre ad releváns választ az adott kérdésekre, de ugyanakkor szakít egyrészt a középkori egyház kazuisztikus törvényértelmezésével, másrészt a spiritiszták és rajongók befele forduló, individualista hitgyakorlatával. Az elemzők szerint Kálvin három területen hozott igazán változást: a pénz, a hatalom és a szexualitás megítélése terén.

### 1.2. Teológiai előzmények és felismerések

Kálvin nem titkoltan Luther és Zwingli, vagyis a reformátorok első nemzedékének nyomdokain jár. Mondhatnánk, a teológiai alapok szociáletikája számára adottak azzal, hogy az ő fellépése idején már megszűnt a „szent és a profán” elválasztása. Ez például a munka megítélése kapcsán jól szemléltethető. Míg a középkori teológia, közelebbről a skolasztika ugyanis a *vita activa* és *vita contemplativa* összefüggésében ítélte meg a munkát, és a Lk 10,42 alapján a *vita contemplativa* javára döntötte el a kérdést,<sup>6</sup> addig Luther a hivatás (*vocatio*) fogalmát kiterjeszti minden emberi munkára és tevékenységre, s ezzel megszüntet minden minőségi különbségtételt a munka tekintetében. 1522-től Luther a hivatás fogalmát már nem az „elhívás” kizárólagos értelmében használja, hanem minden hivatalra, tisztségre, megbízásra vonatkoztatja.<sup>7</sup> Kálvin osztja az előtte járó reformátori nemzedék nézeteit a világi hivatásgyakorlás felértékelése, s általában világi és a szerzetesi morál, a kettős erkölcs közötti különbség feloldása tekintetében. Ami Kálvinnál elvetésre került – az istentiszteleti életre nézve és azon kívül –, az nem más, mint a belső és a külső, a lelki és a világi, a szakrális és profán, a test és a lélek elválasztása. Az a dualizmus, amely az európai társadalmak újkori történetét napjainkig és végzetesen meghatározza (lásd: Lessing és Kant filozófiája vagy a Két-birodalom-elmélet etikája stb.), nála tudatosan kerül feloldásra a *regnum Christi* alatt. Ezen túlmenően érdemes figyelni azokra a sajátos teológiai alapfelismerésekre, amelyek fundamentumát képezik etikájának.

Kálvin számára az erkölcsi felelősség alapja az *Isten gondviselése*. Jóllehet nem vitatja el, hogy a vallás magva – még ha a bűn által megrontva is – a természetes emberben is fellelhető, aki ennek alapján különbséget tesz jó és rossz között.<sup>8</sup> Mégis abban látja a különbséget hívő és hitetlen ember között, hogy az előbbi az isteni hatalom jelenlétét nemcsak a világ teremtésében, hanem a „világ állandó fennmaradásában”<sup>9</sup> szemléli. A teremtéshit nemcsak a kezdetekre tekint, hanem Isten világról gondoskodó munkájára is: vagyis a világ nem véletlen folytán állt elő, és Isten folyamatos védelme, gondoskodása, fenntartó munkája megőrzi a világot az abszurditástól, spontaneitástól, értelmetlenségtől, fatalizmustól – egyszerűen mindattól, aminek az ember a szenvedés és halál által behatárolt életében amúgy is ki van szolgáltatva. Úgy tűnik, az élet körülményei ellentmondanak a gondvi-

6 AQUINO, TH.V.: *Summe der Theologie*, Untersuchung 180. Art. III, 567–569, Untersuchung 182. Art. II, 579–580.

7 Lásd ehhez: HOLL: *Die Geschichte des Wortes Beruf*, 217.

8 Inst. II,2,12.

9 Inst. I,16,1.

selés hitének, de a hit – ily módon próbára téve – Isten igazságosságára tekint: tudjuk, hogy Isten igazságosan cselekszik, még ha annak indítéka és kimenetele rejtve is marad szemeink előtt. Nos, az Isten igazságosságára és gondviselésére irányuló bizalom Kálvin számára az etikai felelősség alapja: „...Isten örök rendelkezései a legkevésbé sem akadályoznak minket abban, hogy az ő akarata alatt gondot ne viseljünk magunkról és minden mi dolgainkat el ne intézzük. [...] Ugyanis, ki életünknek bizonyos határt szabott, az életünkre való gondviselést is vállainkra helyezte, eszközökkel és támaszokkal is ellátott annak fentartására, adott értelmet a jövődő veszedelmek eleve való meggondolására...”<sup>10</sup> Kálvin itt elsősorban az értelemre apellál, a gondolkodó és cselekvő ember pedig Isten eszköze lesz a világ fenntartásában, megőrzésében.

A gondviselés azért lehet Kálvin számára az etika alapja, mert az emberi élet felett Isten ígérete áll: „akik Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál” (Róm 8,28). Ez az ígéret olyan reménységgel kell, hogy eltöltse az embert, amely nemcsak egyszerű pozitív életérzés az emberi körülmények változásaival szemben, hanem „bizonyosság” arra nézve, hogy Isten nem hagyja elveszni teremtményeit, választottait. Ezzel a bizonyossággal felvértezve az ember teljes értelmével és akaratával, felelős módon törekszik válaszolni Isten megszólító kegyelmére, és teljes erejéből igyekszik megfelelni Isten akaratának. Az etika alapja tehát a gondviselés – a gondviselés pedig a garancia arra nézve – *Eric Fuchs* megállapítása szerint<sup>11</sup> –, hogy az emberi élet továbbra is Isten ígérete alatt áll.

Kálvin *írás- és törvényértelmezése* megint csak alapvető jelentőségű etikájának értékeléséhez. Számára a törvény nem absztrakt parancsolatok halmaza, ezek betartásába ugyanis csak belebukni lehet. Az egész Írást szem előtt tartva különbséget tesz, de nem elválaszt: különbséget tesz Isten akarata és a törvény konkrét, történelmi formája között. Isten akarata három területen nyilvánul meg az ember számára: az istentiszteleten, a társadalmi-politikai életben és az együttélés alapvető morális követelményeiben. Az erkölcsi törvény – ahogyan az Intitúció utolsó fejezetében nevezi – két részből áll: az egyik azt parancsolja, hogy Istent tiszta hittel és kegyességgel szeressük, a második pedig azt, hogy az emberekhez szeretettel viszonyuljunk.<sup>12</sup> Az Izraelnek adott konkrét vallási és politikai törvények sem másak, mint Isten akaratának egy bizonyos történelmi helyzetben, konkrét szituációban való megnyilvánulása – vagyis az isteni igazságosság igényének megfogalmazása, transzponálása egy-egy adott helyzetre. A szertartási törvények „nevelő eszközök” voltak a korabeli zsidóság számára, hogy bölcsességben és istenfélelemben maradjanak, a törvénykezési rész a kormányszatnak adatott, hogy a méltányosság és igazság érvényesítése mellett a külső rendet fenntartsa.<sup>13</sup> Kálvin szerint más nép és más nemzet a maga körülményei között szintén hozott hasonló törvényeket, ha más formában is, amelyek segítségével a maga közösségi életét szabályozta.

10 Inst. I,17A

11 FUCHS: *Calvins Ethik*, 184.

12 Inst. IV,20,15.

13 uo.

Az egyes rendelkezések tehát az Isten akaratának és az igazságosság követelményének konkrét formái – ezért jelentőségük sokkal inkább metodológiai, mint tartalmi.<sup>14</sup>

Még nyilvánvalóbb lesz ennek a disztinkciónak a jelentősége, ha figyelembe vesszük, hogy Kálvin a *törvényt* is a szövetségbe ágyazva szemléli. A törvény Isten „jó ajándéka” az ember számára, amely által segítséget nyújt a választottaknak, hogy megmaradjanak a kiválasztás kegyelmi állapotában és a megszentelt életben. *Wilhelm Niesel* találó megfogalmazása szerint: a törvényben a Szentháromság Isten önmagát ajándékozza<sup>15</sup> az embernek. Isten a törvényben szembejön az emberrel, Istenné lesz az ember számára. Ez csak a Szentlélek által érhető meg – a Lélek nélkül a törvény valóban csak absztrakt előírások gyűjteménye, amelyek betartása emberileg lehetetlen. Korábbi és legújabb kori elemzők egybehangzó megállapítása szerint Kálvin teológiájának átfogó tengelye, illetve központi mondanivalója az a felismerés, hogy „minden emberi teremtménynek minden pillanatban az élő Istennel van dolga”<sup>16</sup>. De az ember az Isten fenségét saját képessége szerint meg nem ismerheti – ezért Isten természetéhez hozzátartozik, hogy Ő *alkalmazkodik* az ember felfogóképességéhez. Istennek ez az „*accomodációja*”<sup>17</sup> (*transfiguratio*)<sup>18</sup> az üdvörténet lényege; a szövetségben, a törvényben, a kijelentésben, az inkarnációban, a hirdetett Igében Isten emberrel való története kezdődik el, illetve folytatódik. Ezáltal nyilvánvaló lesz: Isten nem önmagáért való Isten, hanem az emberhez aláhajló Isten, aki nem abszolút transzcendenciájából állít életszerűtlen követelményeket az ember elé, hanem Ő maga keresi meg az embert egy meghatározott helyzetben és azt mondja neki: *tua res agitur!* A Kálvin igehirdetésének és teológiájának ethosza tehát nem rigorózus, szín és öröm nélküli élet vagy a törvénynek való privát és görcsös engedelmesség, hanem állandó tanulási folyamat „a Szentírás iskolájában”, ahol maga az Úr vezeti vissza – fokozatosan, lépésről lépésre, jó nevelő módjára – az embert arra az útra, amelyet a teremtésben szánt neki.

Kálvin szociáletikájának hátterében tulajdonképpen a deuteronomiumi teológia alapintenciója fedezhető fel. E szerint Isten kiválasztó cselekedete következménnyel jár az ember erkölcsi magatartására és a nép életrendjére nézve. De nemcsak a Móz. V. könyvéhez írt igemagyarázataiban<sup>19</sup> és prédikációiban, hanem más írásaiban és egész etikai szemléletében visszaköszön az a mély bibliai alapfelismerés, hogy a törvény imperatívuszát megelőzi a kiválasztás kegyelmének indikatívusza. A deuteronomiumi törvény intő beszéd azokhoz, akik már megkapták az üdvösség ígérését csakúgy, mint az újszövetség paraklézise. Nem véletlen, hogy Kálvin párhuzamosan prédikált a deuteronomiumról és a pásztori levelekről,<sup>20</sup> ugyanis

14 FUCHS: *Calvins Ethik*, 186.

15 NIESEL: *Kálvin theológiája*, 79.

16 THIEL: *In der Schule Gottes*, 16. – Vö.: LEITH: *The Ethos of the Reformed Tradition*, 5.

17 HEDTKE: *Erziehung durch die Kirche bei Calvin*, 34–36. Vö.: WRIGHT: *Calvin's Accomodating God*, 3–19.

18 CO XXVIII, 442. – Idézi THIEL: *In der Schule*, 17.

19 Lásd CO XXV–XXIX kötetét.

20 THIEL: *In der Schule*, 70.

a két paraklézis, s egyben a két szövetség közötti összekötő híd a „kiválasztás”, az összekötő kapocs pedig Krisztus. Az „üdv történet így nevelőtörténetté”<sup>21</sup> válik, amely végül az egyházat is áthatja.

### 1.3. Biográfiai feltételek, személyes tapasztalatok

Megítélésem szerint Kálvin intellektusa és tanulmányai, a kor társadalmi változásait éberen figyelő személyes tapasztalatai, nem utolsósorban habitusa figyelmen kívül nem hagyható jelentőséggel bírnak az ő etikai következtetései és azok kiváltott hatása számára. Köztudott, hogy Kálvin nem kimondottan teológusnak,<sup>22</sup> még kevésbé szociáletikusnak készült. De humanista képzettsége és műveltsége csakúgy, mint jogi ismeretei tették őt kortársainál összehasonlíthatatlanul jobb „érvelőkészséggel” megáldott, éleslátású teológussá. Már az 1532-ben megjelenő, tudományos közlemény igényével megírt Seneca-kommentárjában<sup>23</sup> bizonyítja, hogy rendelkezik azzal az eszköztárral és készséggel, amelyek egy szöveg elemzéséhez, tartalmi mondanivalójának kifejtéséhez és nem utolsósorban interpretálásához elengedhetetlenül szükségesek.<sup>24</sup> A bibliai szövegek magyarázatánál és az eredeti tartalom kifejtésénél válik ez hasznára. Később, második genfi tartózkodása idején a városi tanács gyakran bevonja jogi szövegek megfogalmazásába. Genfből való kényszerű távozása után, a strasbourg-i tapasztalatok (1538–1541) is szintén inspiráló módon hatottak szociáletikájára: a szegénygondozás, a női diakonátus felállítása, a menekültügy kezelése, általában a Felső-Rajna menti városállamok szociális problémái megoldására tett erőfeszítéseinek megfigyelése után átfogó, körületekintő módon látott hozzá az említett kérdések elméleti és gyakorlati kidolgozásához, átstrukturálásához. Végül, de nem utolsósorban az a tény, hogy Kálvin csupán halála előtt öt évvel, 1559-ben kapja meg az idegeneknek kijáró polgárjogot<sup>25</sup> („bourgeois” státuszt, vagyis korábban közhivatalalt nem viselhetett, nem szavazhatott, direkt módon a politikai-társadalmi élet befolyásolásában részt nem vehetett), bizonyítja, hogy teológiai és etikai nézeteinek érvényesítésére semmi más eszköze nem volt, mint az Ige hirdetése és a konzisztórium, mely utóbbinak függetlenségéért folytatott küzdelem sem hozott igazán áttörést.

Bár kora gyermeke volt, a kor szellemi áramlataitól, például a humanistáktól való elhatárolódása is tetten érhető: Kálvin – szemben a humanistákkal – tudta, hogy az a folyamat, amit reformációnak nevezünk, nem elégszük meg a hit és az ismeret bensőséges megújításával és elmélyítésével, hanem az emberi viszonyulások átstrukturálását eredményezi. Továbbá még az a felismerés is megkülönbözteti Kálvint a humanistákkal szemben, hogy az Evangélium terjedése elkerülhetetlenül jár

21 KRAUS: „Israel” in der Theologie Calvins, 256.

22 Lásd RÉVÉSZ: *Kálvin élete*, 5–9; WALLACE: *Calvin*, 2–7; SCHOLL: *Johannes Calvin*, 55–60; McGRATH: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*, 35–82; BÉZA: *Kálvin János*, 10–13; és SPUJKEK: *Kálvin élete*, 20–24.

23 *De clementia* – Ez a mű sokkal inkább még a francia humanista-irodalmár és (még) nem a politikus Kálvint bizonyítja, jöllehet a későbbi kutatás ebben a műben véli felfedezni politikai etikájának gyökereit. Igaz, ebben az értekezésben figyelmet szentel a sztoa etikája és a természeti vallás mellett a társadalmi együttélés és az állam kérdéseinek.

24 Lásd GREEF: *Calvins Bibelverständnis*, 95–118; PERES: *Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai*, in Fazakas, S. (szerk.): *Kálvin időszerűsége*, 49–78.

25 Lásd GEIGER: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*, 255–256. – Vö. McGRATH: *Kálvin*, 120–123.

együtt az emberi társadalom váltoásaival, botránkozásokat<sup>26</sup> és nyugtalanságot is beleértve. Intett attól, hogy egy állítólagos sértetlen külső rend vagy béke érdekében az Evangélium ilyen irányú hatását az ember megpróbálja kikerülni vagy kivédeni. S bár elvetette az erőszak alkalmazását és elutasította a vádat, hogy ő maga felforgató lenne, az Evangélium által formált és megvalósuló, tulajdonképpen feltartóztathatatlan új rendet óhajtotta az egyházban, az államban és a társadalomban. Nem a mindenáron való változtatás volt életeleme – hanem az evangéliumi ismeret felől értelmezett és megteremtendő rend érvényre juttatása.<sup>27</sup> Ha kellett, ennek személyes vitákban, konfliktusok felvállalásában is nyomatékot adott – az a Kálvin, aki még Genfben érkezése előtt úgy ismerte magát, mint aki félszeg, bátor-talan, kerüli a konfliktusokat és legszívesebben menekülne a megbízatás elől, mint Jónás az Úr elől. De rá kellett döbbsennie, hogy az igazságért való harc nem a saját harca, hanem az Evangélium igazságáért való kiállás, mely igazság érvényesítése következménnyel jár az egyén teljes életére, az egyházra, a polsra, a társadalomra, a teológiai tanításra, a hitvallásra, a keresztségre, az úrvacsorára, egyszerűen a teljes „ordre civil”-re nézve.

## 2. Kálvin szociáletikájának módszere és funkciója

Kálvin felfogása és megnyilvánulása kora gazdasági és szociális kérdéseiről mélyen teológiájában gyökerezik. Szociáletikájának módszerét, ugyanakkor időtálló relevanciáját *André Biéler* tárta fel,<sup>28</sup> kimutatva, hogy Kálvin társadalmi, politikai és gazdasági problémákra ajánlott megoldásai soha nem szigetelhetők el a vallási motivációtól. Szerinte Kálvin azért lehetett úttörő – és ma is aktuális – az egyház szociális tanításának feltárása terén, mert etikai mondanivalójának érvelése és kifejtése két pilléren áll: egyrészt a „*bibliai kijelentés szigorú ismeretén*”, másrészt a „*társadalmi és gazdasági valóság mélyreható elemzésén*”.<sup>29</sup> Az a mód, ahogyan Kálvin igyekszik egy adott helyzetre nézve kibontani az Írás aktuális üzenetét, példa lehet – Biéler szerint – minden időben a teológia és a keresztyén etika számára, a teológia és a világ közötti kapcsolat helyreállítása terén, mivel egyszerre figyel a bibliai teológia belső dinamikájára és a kor társadalmi-gazdasági változásaira.

Kálvin szociáletikája négy markáns alapvonást mutat fel.<sup>30</sup> Ez az etika:

- a) *Krisztocentrikus és pneumatologikus* etika, amely mélyen a Kálvin-teológiában gyökerezik és teljes mértékben az evangéliumi hit középpontjától, Jézus Krisztus személyétől és megváltói munkájától függ.

26 CALVIN: *De scandalis* (1550), 197–199.

27 Lásd McGRATH: *Kálvin*, 127–134.

28 Lásd BIÉLER: *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Librairie de l'Université, 1961. – A könyv angol nyelven is kiadásra került, l. BIÉLER: *Calvin's Economic and Social Thought*, Geneva, World Alliance of Reformed Churches, 2006.

29 BIÉLER: *Gottes Gebot*, 6. Lásd továbbá: FAZAKAS S.: *Kálvin szociáletikája*, 104–139.

30 H. H. EßER és Biéler rendszere alapján. Lásd ESSER: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*, 423–424. – Vö. BIÉLER: *Gottes Gebot*, 13–49.



- b) A *bibliai kijelentés* beható és pontos ismeretéről számot adó etika, amely a társadalom történelmi változásaihoz való dinamikus viszonyulásban kerül értelmezésre.
- c) *Tudományos módszerrel* elemzi a társadalmi és gazdasági adottságokat.
- d) Rendkívüli történelmi hatását azáltal éri el, hogy nem áll meg az elemzésnél, hanem olyan *cselekvést követel*, amely a kijelentés érvényének és a környezethez való alkalmazkodásnak *dialektikus feszültségében* újul meg és marad valóságyszerű.

Mintegy húsz évvel Biéler megállapításai után *Ludi F. Schulze* Kálvin szociáletikájának további dimenziójára hívja fel a figyelmet. Ő nem annyira a genfi szociáletika struktúráját elemzi vagy történelmi hatását követi nyomon, hanem kimutatja: a reformátor Genfben egy olyan „*perszonál- és felelősségetikát*” tesz lehetővé „szociális környezetben”, amelynek alapja a bűnbocsánatból és megbéklésből fakadó hálaadó élet, de amely nem mentes a környezettel való konfrontációtól sem – sem akkor Genfben, sem ma. Az ily módon megélt személyes felelősség békét teremthet – az Isten gyermekeinek békességét – politikai, gazdasági és szociális környezetben egyaránt, mint amely a világ javát szolgálja.<sup>31</sup>

Tény, hogy Kálvin, immár a város egyik lelkipásztoraként törekedett az Írás új, olyan etikai tanítást feltáró hermeneutikának<sup>32</sup> kidolgozására, amely a leghatározottabban utasítja el az élet és a cselekedetek Bibliának való formális-biblicista megfeleltetését. Szerinte nem lehet az Ó- vagy Újszövetség cselekvési mintáit direkt és formális módon a jelenre áthozni – ehelyett meg kell vizsgálni a Biblia erkölcsi útmutatásainak tartalmát és azt a megváltozott társadalmi-politikai helyzetben, lehetőleg megfelelő módon alkalmazni. A döntő, hogy minden etikai kérdés esetén az isteni parancs tulajdonképpen, radikális értelmére kérdezzünk rá, cselekedeteinket pedig ehhez igazítsuk.

Ez felszabadító, sőt lelkigondozói szempontból segítő megoldás volt – de szükségszerűen vezetett a kor morális rendjével való konfrontálódáshoz. Ezt a morális rendet ugyanis kazuisztikus szabályozások tömkelege jellemezte, mely állítólag az isteni jogrend fenntartását szolgálta, de valójában a társadalmi élet terén szült újabb és újabb igazságtalanságokat (például a kamatszedés bibliai-természetjogi tilalmának megkerülése, kivételek indoklása stb.). Kálvin érvelése ez ellen így szólt: ha az ember az isteni parancsokat és szabályokat arra használja, hogy levédje magát az Isten igényével szemben, formálisan engedelmeskedik ugyan, de ez az engedelmesség valójában nem más, mint a hitetlenségből fakadó engedetlenség. Kálvin e módszer által végleg szakított a középkori egyház szociális tanításával és azzal a szövevényes gyakorlattal, amely az egyre komplexebb társadalmi-gazdasági helyzetre egyre átláthatatlanabb előírásokat, ill. a törvények alóli felmentéseket, megkötéseket és kivételeket adott.

31 SCHULZE: *Calvin and „Social Ethics”*, 104.

32 GEIGER: *Calvin, Calvinismus, Kapitalismus*, 248.

Ezt a szakítást *Hans Helmut Eßer* a „tisztesség és az intellektuális számadás aktusának”<sup>33</sup> nevezi, amely teljesen megfelel Kálvin szándékának, hogy a tanítást és az életet, az Igét és a cselekedeteket összhangba hozza. Különösen az igehirdetések szemléltetik az etikai üzenet kifejtésének hármas logikai-hermeneutikai módszerét: *Ige – teológia – szituáció*. A Szentírás, illetve Isten Igéje az abszolút kezdet, az élet és cselekvés premisszája – a teológia segíti az Ige megértését, egyszerűsítéssel tanítással is formálja azt – a szituáció vagy a kontextus az az (élet)helyzet, amelyre nézve az ember az Igéből eligazítást kap.<sup>34</sup> Ez azt jelenti, hogy az Igéből felismert teológiai mondanivalót Kálvin már nem a 16. századi tudományművelés meta-kommunikációs szintjén kívánja megfogalmazni és közvetíteni, hanem kísérletet tesz arra, hogy a Biblia mondanivalóját konkrét helyzetben a gyülekezet számára tanítássá formálja.

*Funkciója* ennek az etikának – immár Kálvin törvényértelmezése és hermeneutikai módszere felől nézve, a törvény hármas hasznának megfelelően – nem más, mint a következő: 1. az ember morális önelégültségének megtörése; 2. az emberi együttélés minimális szabályainak rögzítése; és 3. a hívők Isten iránti engedelmességének elmélyítése és a megszentelődés útján való továbbsegítése.

Kálvin nyilvánvalóvá teszi, ha a morál kérdését rábízunk a természetes értelemre, az ember csak önmaga körül forog, önmagát csapja be a jó felismerésének kérdésében. Azt hiszi, hogy az „erény és a véték” ismerete az ő hatalmában van és hogy „az emberi értelem okossága”<sup>35</sup> a helyes életvitelhez elegendő. De a bűn megbénítja az ember „morális potenciálját”<sup>36</sup>, eltéríti eredeti rendeltetésétől. Következésképpen a természeti erkölcs, még ha látszólag egyfajta rendet képes is ideig-óráig produkálni, képtelen tartósan felelős cselekedetekre motiválni.

Továbbá Isten akaratának erkölcsi igénye nemcsak rádöbbsenti az embert a jó cselekvésének képtelenségére, de gondoskodik is arról, hogy ez a morális deficit általános szociális káoszt ne eredményezzen. Szükség van tehát egy általános erkölcsi közrendre – vagy ahogyan Kálvin mondja a „kényszerített és kierőszakolt igazságra”<sup>37</sup> –, amelyet ha kell, a hatalom eszközeivel kell fenntartani, hogy az emberek között jó rend, béke és nyugalom<sup>38</sup> uralkodjon. Ez igény, illetve a közrend fenntartásának földi eszközei mögött újra csak az isteni gondviselés megnyilvánulása érhető tetten a reformátor szerint.

Végül a törvény harmadik haszna, de immár az Evangélium ígérete felől értelmezett ethos értelmében a hívő ember tudatosan vállalja fel kötelességét és erkölcsi felelősségét az emberi együttélés rendjében. Itt mutatkozik meg igazán Kálvin pedagógiai és lelkipozíciós elkötelezettsége: a teljes Írás összefüggésében értelmezett törvény nem megkötözi az embert, hanem felszabadítja – ugyanakkor ez a

33 ESSER: *Die Aktualität der Sozialethik Calvins*, 424. – Vö. LÜTHY: *Nochmals: Calvinismus und Kapitalismus*, 129–156.

34 THIEL: *In der Schule*, 2–3. A hármas logikai sorrend felállításával mások is próbálkoztak, például E. Fuchs: *Teológia-politika-etika*. Lásd: FUCHS: *La morale selon Calvin*, 140.

35 Inst. II,2,3.

36 FUCHS: *Calvins Ethik*, 185.

37 Inst. II,7,10.

38 Inst. IV,20,2.

szabadság csak a kegyelem erőterében képes gyümölcsöző, másokért felelősséget hordozó életre. Kálvin egész etikája e két pólus között mozog: egyrészt bizalmatlan minden iránt, ami az ember természet adta adottságaiból fakad, másrészt bizakodva tekint az Evangélium által termékennyé tett emberi szabadság lehetőségei elé.

### 3. A felelősségvállalás területei. Egy konkrét példa: gondoskodás a szegényekről

Az átfogó gazdasági változások, a városi kultúra kiépülésének felgyorsulása és a kor vallási intoleranciája miatti migráció következtében egyre kevésbé lehetett a változások szociális kísérőjelenségeit, mint például az egyre mélyülő szegénységet hagyományos módszerekkel kezelni. A szegénységideál felmagasztalása és a kolostori életforma vállalása, az alamizsnagyűjtési akciók, a szegények kasszájának kezelése, valamint a koldus életforma isteni rendelésként való elfogadása a fennálló problémákat inkább elfedte, mint megoldotta. A kérdés kezelésére történtek ugyan kísérletek<sup>39</sup> – de a reformátorok fellépése és a hit evangéliumi szellemben történő megújulása alapjaiban kérdőjelezte meg a szociális gondok megoldására tett korábbi erőfeszítéseket. A kegyelemből hit által való megigazulás reformatori felfogása ugyanis megfosztotta a jótékonykodást legfőbb motiváló erejétől, vagyis érdemszerző jellegétől, s ezzel kihúzta a talajt középkori szeretetszolgálat rendszere alól. Luther sürgető felhívása a szegénység megszüntetésére és a német nemességhez intézett levele<sup>40</sup> nem maradt hatás nélkül a tekintetben, hogy a kolduló szerzetesrendek bevétele csökkent, a városok pedig keresték a szegénykérdés kezelésének strukturális lehetőségeit (például kommunális szegénykasszák felállítását).

Kálvin a szegénység megítélésének és a középkori megoldások elégtelenségének kérdésében kétségtelenül a lutheri örökség vonalában áll. De legátfogóbb teológiai reflexiói a szegénységről 1555–1556-ban tartott deuteronomiumi prédikációjából<sup>41</sup> tárulnak eléink, közelebről a Deut 15,11–15 alapján tartott igehirdetéséből.<sup>42</sup> Ebben kíméletlen kritikát gyakorol a középkori ember szemlélete és társadalmi gyakorlata felett, amely a „mert a szegény nem fogy el a földről” (5Móz 15,11) bibliai Ige alapján a szegénységet Isten által adott és megfellebbezhetetlen rendként fogta fel, sőt a kolduló szerzetesi életrend által vallásilag legitímálta. Kálvin viszont ezt az igeverset nem a szociális *status quo* fenntartásának alapjaként, hanem Isten vég-

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

40 LUTHER: *An den christlichen Adel deutscher Nation. Von den christlichen Standes Besserung (1520)*, in: WA 6, 404–469.

41 FREUDENBERG: „*Arme habt ihr allezeit bei euch*”(Joh 12,8), 99.

42 CO XXVII, 336–349. – Németre fordította SCHOLL: *Hilfe für die Armen. Eine Predigt von Johannes Calvin*, in: *Reformierte Kirchenzeitung* 124 (1983), 29–32.

zésének bizonyítékaként tekinti, amely szerint a szegénység világban való jelenléte nem fatalista életszemléletre vagy rezignációra kell, hogy vezessen, hanem annak leküzdésére. Itt egy olyan titokról van szó, amely a hit próbája lehet.

A gondviselésről szóló tanítás összefüggésében<sup>43</sup> Kálvin olyan teológiai megoldásra jut, amely a szegényt és a szegénységet nem önmagában, hanem az Istennel és a gazdaggal való kapcsolatában szemléli. E szerint a gazdagnak és a szegénynek egyaránt Isten az ura. A gazdagnak fel kell ismernie, hogy gazdagsága Istentől való és őrizkednie kell attól, hogy gazdagságát a másik ember feletti hatalmi eszközként tekintse. Isten a gazdagságban a gazdag hitét próbálja meg: mennyire képes a felebaráti szeretetet és embertársi felelősséget a szegénnyel szemben megélni? És fordítva, a szegény is próbának van alávetve, mert sorsát türelemmel kell viselnie, és nem teheti meg, hogy helyzetén rablás vagy csalás által könnyítson. S bár Isten a szegénységet vagy a gazdagságot egy kézmozdulattal eltörölhetné, mégsem teszi, mert mindkettőt, a szegényt és a gazdagot egyaránt a hit iskolájában kívánja belátásra vezetni.

Jóllehet Kálvin e pedagógiai megoldással régi keresztyén hagyomány vonalában áll, a szegénység nála továbbra is az isteni gondviselés kiismerhetetlen titka (de nem sötét misztérium) marad, s mint ilyen a *helyes istentisztelet* és a *gyakorlati keresztyénység* kulcskérdésévé válik. A szegény és a gazdag a gondviselés jegyében ugyanis egymásra vannak utalva; a szegény a gazdag számára nem csak materiális értelemben jelent kihívást vagy terhet. A szegényt Isten küldi maga helyett a gazdag felé, de ez a találkozás a gazdag számára már nemcsak az életről, hanem az élet értelméről és az örök életről szól. S bár szegény és gazdag egzisztenciális értelemben kölcsönösen egymásra vannak utalva, az üdvösség felől nézve a gazdagnak szinte nagyobb szüksége van a szegényre, mint fordítva. A szegénység tehát Isten titka és rendelése a világban – ezzel szemben a koldulás eltűrése, azon túl, hogy a fennálló állapotot szentesítene, e rend negligálása.<sup>44</sup>

Az eddigiek alapján kézenfekvő lenne a feltételezés, hogy Kálvin e teológiai gondolatvezetéssel nem az igazságtalan társadalmi viszonyok felszámolására, hanem azok új módon való vallásos legitimálására törekszik – főleg miután int a szegénység forradalmi módon való felszámolásának kísérletétől.<sup>45</sup> Viszont éppen ezen a ponton Kálvin túllép a kérdés csak individuál-etikai (gazdag-szegény) kezelésének síkján és a szegénység megszüntetésének *szociális dimenzióra* hívja fel a figyelmet: bár a koldulás legitimálása a késő középkori városok polgárságának köztudatából nem tűnt el egyik napról a másikra, ezzel szemben Kálvin kórház, árva- és szegényház felállítását, illetve a szegénygondozás intézményi feltételeinek megteremtését követeli a várostól, ugyanakkor a szegények gondozását a keresztyén gyülekezet életrendjévé teszi. Ez utóbbi a *diakonátus* intézményének átgondolását és a diakónia ekkleziológiába<sup>46</sup> való beemelését eredményezi: *diakonátus nélkül nincs ecclesia!*

43 Vö. Inst. I,16–18.

44 SCHOLL: *Hilfe für die Armen*, 29.

45 Vö. Inst. IV,20,29.

46 GANOCZY.: „*Ecclesia ministrans*”, 398.

Ugyanakkor két veszélyt is érzékel Kálvin ezen a téren. Egyrészt jól látja, hogy a diakónusok legkörültekintőbb kiválasztása és szolgálatba iktatása esetén is *kiüresedhet* a szolgálat, ha a tisztség viselői feladatuk lelki dimenzióit nem tudatosítják, vagy nem ismerik fel (különösen a tisztség városi tanács általi betöltése esetén). Egy későbbi prédikációban, évek tapasztalata után, ezt a helyzetet így jellemzi: a szegényeket jóllakatjuk levessel, de közben megfélekedünk az örömhírről, az Evangéliumról.<sup>47</sup> Megtörténhet ugyanis, hogy az egyház diakóniája gépies „levesosztássá” lapsododik, ha elfeledkezik a szolgálat lelki tartalmáról. Másrészt fennáll a veszély, hogy a szegényekről való gondoskodás legjobb egyházi vagy politikai szabályozás és intézményi hátér ellenére is a „szegénykérdés objektivizálódásához”<sup>48</sup> és osztály-, illetve rangkülönbségek (szegény-gazdag) kialakulásához vezet. Ennek ellensúlyozására Kálvin a szegényekről való gondoskodás személyes elkötelezettségét hangsúlyozza az Írás alapján: nem általában vannak szegények, hanem a *te szegény testvéredről* (5Móz 15,9.11) van szó! A birtokos szerkezet a szegény és gazdag találkozásának olyan szintjét feltételezi, ahol a segítségnyújtás és annak elfogadása közösségvállalássá formálja ezt a kapcsolatot, ahol nem történhet meg az, hogy a szegény a peremre szorul, a gazdag pedig kivonja magát a felelősség alól. Ez a gazdag és a szegény kapcsolatának már olyan dimenziója, amelyben *communióról* van szó, a szó szoros értelmében, s amelyben „lelki csoda”<sup>49</sup> megy végbe. Ez pedig az élő hit konzekvenciája. E szociáletika megoldás mögött az a teremtés-teológiai ismeret áll, miszerint a földi javak végső soron Istentől kölcsönkapott javak, amelyek tulajdonjoga személyekhez kötött ugyan, de amelyek a felebarát és a közösség hasznát és az emberek közötti békét kell, hogy szolgálják.<sup>50</sup>

Kálvin szociáletikai gondolkodása a szegénység-gazdagság kérdésében is egyfajta *megfeleltetést* követel: Isten embersége és az ember humanitása, Isten bőkezűsége és a szegények javakban való részesítése, az Isten irgalma és az ember embertárs iránti könyörülete között. Nem arról van itt szó, hogy Kálvin idealisztikus társadalmi modell felállításával próbálkozná; nagyon reálian látta a gazdagok ellenállást, általa a kor főbűnének tartott kapzsiságát, valamint azt, hogy a gazdagság az embert helyes önismeretében gátolja. Másfelől a szegénységet sem eszményíti, még kevésbe spiritualizálja. Ugyanolyan keményen inti a szegényeket is, mint a gazdagokat. Viszont a felebaráti szeretet megélésének konkrét és realiztikus lehetőségét szem előtt tartva a józan méltányosság (*aequitas*) és mértékletesség alapján követeli, hogy „mindenkinek megadassék a magáé”, tudva azt, hogy nincs nehezebb, mint a vágyakat megfékezni és „a test indulatai által parancsolt dolgoknak búcsút mondani”<sup>51</sup>. Kálvin a cselekvés reális lehetőségeit keresi. E tekintetben teológiai-etikai megfontolásai és gyakorlati következtetései nem a radikális, hanem

47 CO LIII, 290.

48 SCHOLL: *Die Kirche und die Armen*, 68.

49 LOCHER: *Der Eigentumsbegriff als Problem*, 38.

50 Inst. IV,1,3. Vö. Inst. III,7,5.

51 Inst. III,7,3.

*közvetítő lehetőségek*<sup>52</sup> kategóriájában értékelendők: de ellentétben a pusztán társadalompolitikai megoldásokkal, nem egyszerűen társadalmi csoportok és osztályok között igyekeznek közvetíteni, hanem az Isten igazságossága és az emberi élet valósága között.

## Irodalom

- BAUM, G. – KUNITZ, E. – REUSS, E. (ed.): *Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia*, Vol. I–LIX, Braunschweig, 1869–1900.
- BÉZA, T.: *Kálvin János élete* (ford.: Rácz Kálmán), Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.
- BIÉLER, A.: *Calvin's Economic and Social Thought*, Geneva, World Alliance of Reformed Churches, 2006.
- BIÉLER, A.: *Gottes Gebot und die Hunger der Welt – Calvin, Prophet des industriellen Zeitalters. Grundlage und Methode der Sozialethik Calvins*, Zürich, EVZ-Verlag, 1966.
- CALVINI, J.: Articles concernant l'organisation de l'église et du culte a Genève, proposés au conseil par les ministres. Le 16. Janvier 1537, in: Barth, P. (ed.): *Opera Selecta*, Vol. I, Monachii-Chr. Kaiser, 1926.
- ESSER, H. H.: Die Aktualität der Sozialethik Calvins, in: Welker – Willis (Hrsg.): *Zur Zukunft der Reformierten Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1998, 421–443.
- FAZAKAS S.: *Kálvin szociáletikája*, in: FAZAKAS S. (Szerk.), *Kálvin időszerűsége*, Budapest, Kálvin Kiadó 2009, 104–139.
- FLOOD, D.: Art. Armut VI., in: Balz–Krause–Müller (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd 4, Walter de Gruyter, Berlin–New York, W. de Gruyter, 1979, 88–98.
- FREUDENBERG, M.: „Arme habt ihr allezeit bei euch” (Joh 12,8). Armut als Herausforderung für das kirchliche Handeln im reformierten Protestantismus, in: Böttcher–Schilberg (Hrsg.): *Die kleine Prophetin Kirche leiten*, Wuppertal, Chr. Tübler, 2005, 93–111.
- FUCHS: *La morale selon Calvin*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.
- GANOCZY, A.: „Ecclesia ministrans”. *Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin*, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1968.
- GEIGER, M.: Calvin, Calvinismus, Kapitalismus, in: uő. (Hrsg.): *Gottesreich und Menschenreich. Ernst Staehelin zum 80. Geburtstag*, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn, 1969, 229–286.
- HEDTKE, R.: *Erziehung durch die Kirche bei Calvin*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1969.
- HIRZEL, M. – SALLMANN, M. (Hrsg.): *1509 – Johannes Calvin – 2009*. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft. Essays zum 500. Geburtstag, Zürich, TVZ, 2009.
- HOLL, K.: Die Geschichte des Wortes Beruf, in: DERS.: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. III, Tübingen, Mohr, 1928, 189–219.
- KRAUS, H. J.: „Israel” in der Theologie Calvins, in: *Reformierte Kirchenzeitung* 130 (1989), 254–258.
- LEITH, J.: The Ethos of the Reformed Tradition, in: McKim, D. (ed.): *Major Themes in the Reformed Tradition*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, 5–18.
- LOCHER, G. W.: *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie*, Zürich, Zwingli-Verlag, 1962.

52 THIEL: *In der Schule Gottes*, 286.

- LÜTHY, H.: Nochmals: Calvinismus und Kapitalismus. Über die Irrwege einer sozialhistorischen Diskussion, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, Heft 2 (1961), 129–156.
- MCGRATH, A. E.: *Kálvin. A nyugati kultúra formálódása*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001.
- NIESEL, W.: *Kálvin theológiája* (ford.: Nagy, Barna), Debrecen, Coetus Theologorum Református Theológusok Munkaközösségének kiadványsorozata 3, 1943.
- PERES, I.: Kálvin írásértelmezése és írásmagyarázatai, in: Fazakas, S. (szerk.): *Kálvin időszerűsége*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 49–78.
- RÉVÉSZ, I.: *Kálvin élete és a kálvinizmus*, Pest, Osterlamm Károly, 1864.
- SCHOLL, H.: Die Kirche und die Armen in der reformierten Tradition, in: *Reformierte Kirchenzeitung* 124 (1983), 64–73.
- SCHOLL, H.: Hilfe für die Armen. Eine Predigt von Johannes Calvin, in: *Reformierte Kirchenzeitung* 124 (1983), 29–32.
- SCHOLL, H.: Johannes Calvin. Periodisierung seines Lebens und Werkes, in: Spijker, W. van 't (Hrsg.): *Calvin. Erbe und Auftrag*, Kampen, Kampen KOK, 1991, 55–68.
- SCHULZE, L. F.: *Calvin and „Social Ethics”. His views on property, interest and usury*, Pretoria, Kital, 1985.
- SPIJKER, W. VAN 'T: *Kálvin élete és teológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2003.
- STUPPERICH, R.: Art. Armenfürsorge III–IV, in: Balz–Krause–Müller (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Band 4, Walter de Gruyter, Berlin–New York, W. de Gruyter, 1979, 23–29.
- THIEL, A.: *In der Schule Gottes. Die Ethik Calvins im Spiegel seiner Predigten über das Deuteronomium*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999.
- WALLACE, R. S.: *Calvin, Geneva and the Reformation. A Study of Calvin as Social Reformer, Churchman, Pastor and Theologian*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1988.
- WRIGHT, D. F.: Calvin's Accomodating God, in: Neuser–Armstrong (ed.): *Calvinus sincerioris religionis vindex*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1997, 3–19.