

Protestantizmus és kapitalizmus: magyar gazdaság- és eszmetörténeti tanulságok

Kovács György*

1. A századforduló protestáns teológiai, vallásszociológiai és szociáletikai gondolkodása

1.1. A századforduló teológiai fordulata

A XIX. század protestáns teológiája elsősorban Schleiermacher, Ritschl, Harnack és Troeltsch nevével fémjelezhető, s e teológiai korszak természetesen Schleiermacherrel kezdődik, ő volt a „19. század egyházatyája”. (Zahrnt 1997. 35.) A Schleiermacheri teológia az antropocentrikus világkép által meghatározott felvilágosodáshoz és klasszicizmushoz, illetve romantikához és idealizmushoz hasonlóan maga is az embert, az ember kegyes öntudatát állította középpontba. Az ő megközelítésében a teológia feladata abban ragadható meg, hogy rendszerbe foglalja azt, amit a keresztyének kegyes öntudata kifejez, természetesen Istenről és az Ő emberhez való viszonyáról van szó, e viszony leírását azonban az emberen kezdi, az ember hitén, vallásos élményén, az utat alulról felfelé haladva járja. A korszakot a „hódolat a történelemnek” elve határozta meg, mely egyszerre jelentett egy szaktudományi módszertant, a Biblia és a keresztyénség történeti-kritikai kutatását, másrészt egy világnézetet. E világnézet a humanista idealizmustól áthatottan a történelemről olyan képet alkotott, mely szerint a történelmi folyamatok isteni célja abban van, hogy a történelmet átható szellemi erők teljes győzelmet arassanak, az emberiséget elvezetvén fokról-fokra természeti állapotából a szabad személyiség kibontakozásának magaslatára. E küzdelemben az egyes ember megnyílik a szellem erői előtt, természeti lényből független személyiséggé fejlődik, s a történelem folyamán megjelennek újra és újra olyan személyiségek, akik különleges módon hordozzák magukban az isteni-szellemi erőket, mely kijelentés-hordozók legnagyobbja volt a Názáreti Jézus. Miközben az ember példaképeként követi Jézust és részt vesz belső életében, erősödik istenismerete, s ez által maga is független szellemi-erkölcsi személyiséggé érik. (Zahrnt 1997. 15–16.)

A protestáns teológiai gondolkodásban a XIX. század végén, illetve a XX. század elején egy lényeges fordulatról, szemléletváltásról beszélhetünk. A protestáns teológia Schleiermacheri fordulata óta, az egész XIX. század folyamán a keresztyénség lényegének megragadása állt a gondolkodás középpontjában, a Wesen megtalálására irányult a fő törekvés. A magyar protestáns teológiai gondolkodásban az újkantianus értékteológia képviselte leginkább ezen irányultságot, ezen teológiai irány volt a legfilozofikusabb, módszerében a legszínvonalasabb, hatása viszont csak az értelmiség szűk körében jelentkezett. Legkiválóbb képviselője Böhm Károly kolozsvári filozófiaprofesszor volt, értékelmélete, mint a vallásfilozófiai alapokon nyugvó teológiai irányzatok magyarországi csúcsteljesítménye értékelhető, aki Ravasz Lászlóra teológiai pályája kezdetén igen nagy hatást gyakorolt. (Lendvai 1987. 54.)

E korszak csúcspontjaként – s egyben záróakkordjaként – Adolf von Harnacknak a berlini egyetemen a keresztyénség lényegéről tartott előadássorozata értékelhető. (Szabó 2004. 85.) Az 1899–1900. tanév téli szemeszterében tartotta Adolf von Harnack előadássorozatát a keresztyénség lényegéről a berlini Humboldt Egyetem valamennyi fakultása hallgatói számára, mely az adott korban szellemi eseményszámba ment, a polgári-idealista korszak legmagasabb rendű kifejeződése volt, áthatva a szellemben való optimista hittől, a történelem megállíthatatlan haladásáról, Isten és világ, vallás és kultúra, hit és gondolkodás, isteni igazság és földi rend, trón és oltár harmóniájáról való meggyőződéstől. (Zahrnt 1997. 12.) Harnack utolsó előadásaiban a *Das Wesen des Christentums* című tanulmányában megfogalmazta az ő számára legfontosabb

mikor Harnack azon véleményének ad hangot, hogy a keresztyénség számára az adott korban a szociális kérdés lesz a lényegi probléma. „A történelem folyamán azonban feltárult egy olyan terület, amelyen a keresztyén testvéri érületnek egészen új formában kell megnyilvánulnia ahhoz képest, amit a korábbi századok felismertek és megtettek – a szociális kérdéstről van szó. Ez hatalmas feladatot jelent, s amennyiben eleget teszünk neki, örömtelíbb választ adhatunk a legmélyebb kérdésre, az élet értelmének kérdésére.” (Harnack 2000. 168.)

A XX. század folyamán egy másfajta törekvés kíséri végig a protestáns teológiai gondolkodást: nem annyira a keresztyénség lényegének, mint inkább helyes funkciójának megtalálása, melynek nyomán már nem a filozófia, hanem a vallásszociológia adja az inspirációkat a teológia számára. (Szabó 2004. 85.) A XX. században éppen az idealizmusról történő leválás lesz a protestáns teológia egyik meghatározó fordulata. A XX. század elején különösen Troeltsch munkássága emelkedik ki, aki a protestáns vallásszociológia első számú képviselőjévé válik. Ugyanakkor a XIX. század végére tehető a vallási tényezők – így a protestantizmus – és a kapitalista gazdasági rendszer közötti kapcsolatra vonatkozó gondolkodás élénkítése is, köszönhetően a klasszikus, majd neoklasszikus főáramú közgazdasági gondolkodással szemben – különösen Közép-Európában – megerősödő nem főáramú nemzetgazdasági irányzatoknak, mindenekelett a német történeti iskola különböző generációinak, különösen az ezen történeti iskola harmadik nemzedékének értelmezhető, a többek között Max Weber és Werner Sombart nevével fémjelzett gazdaságszociológiai irányzatnak is.

A protestáns egyháztörténetben, vallásszociológiában kiemelkedő szerepet betöltő s szintén e korszakban alkotó Ernst Troeltsch *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* című munkájában fogalmazta meg gondolatait az egyes felekezetek társadalmi tanításainak hatásairól, így a német és a magyar történelemben is jelentős szerepet játszó kálvinista és lutheránus felekezetre vonatkozóan is megfogalmazta gondolatait. Véleménye szerint a kálvinizmus volt a protestáns felekezetek közül az, amely egységes felfogással, kikristályosodott nézetrendszerrel rendelkezik minden kérdés vonatkozásában, minden gondolatát Isten abszolút szuverenitásából vezetvén le. Amíg a lutheranizmus – nem feledkezvén meg értékes elemeiről, különösen pietisztikus hagyományairól – tulajdonképpen a politikába, a társadalmi kérdések kezelésébe legfeljebb ritkán és nem teljes erővel kapcsolódott be, addig a kálvinizmus hatalmas erővel kapcsolódott a gyakorlati élet kérdéseinek megoldásába, mint ahogy munkájában megfogalmazza: „a református individualizmus különös ösztönzést nyert minden irányban az aktivitásra, vagyis arra, hogy személyét teljesen belevesse a világ és a társadalom problémáinak megoldása körül tomboló küzdelmekbe, hogy szüntelenül, alaposan és építve dolgozzék” (Troeltsch 1912. 623.) A kálvinizmus szociális tanítása az egyetlen, amely a modern gazdasági élet alapjait elfogadja, etikai alkata lehetővé teszi az alkalmazkodást a modern polgári kapitalista kultúrához, a modern termelési formákat össze tudja egyeztetni a lelkiismerettel, ugyanakkor igazi evangéliumi tartalmával le tudja győzni annak túlhajtásait. A református keresztyén teológia kulcs gondolata – amint ezt Kálvin *Institutiojában*, avagy a *Tanítás a keresztyén vallásra* című munkájában kifejti –, hogy minden Isten kegyelmétől függ. A kálvinista keresztyén ember tudatában van annak, hogy miként a világban minden azért van, hogy Isten dicsőségét szemmel láthatóvá és kézzelfoghatóvá tegye – Kálvin jelmondata a „Soli Deo Gloria” –, neki is az a hivatása, hogy egyedül Isten dicsőségét szolgálja. A református vallásra jellemző az a tudat, hogy Istennel – ha hűek maradunk Hozzá és követjük akaratát – szövetségben vagyunk, s ez a tudat nagy önbizalmat ad s nagy erővel arra ösztönöz, hogy legyünk ott mindenütt, ahol az Ő dicsőségét szolgálhatjuk. A kálvinizmus olyan egyéniségeket nevel, akik egyedül Istennek kívánnak szolgálni s ebben a szolgálatban

élései s minden ellen, ami Isten törvényeit sérti. A kálvinizmus a munka megbecsülésének is óriási lökést adott, hiszen minden más keresztyén vallásnál erőteljesebben hangsúlyozza azon nagy méltóságot, amelyre Isten hívja az embereket azzal, hogy az Ő munkatársai lehetnek. (Kálvin 1910. II.) A munka kérdésével szoros összefüggésben kell beszélnünk az aszkézis jelenségéről. A középkori aszkézissel szemben a kálvinista aszkézis – Troeltschnél „innerweltliche Askese” – nem veti meg a világot, hanem csak a benne lévő bűnt, tudja, hogy nem elmélkedésével dicsőíti legjobban Istent – mint a középkor szerzetese – hanem munkájával, nem szökik el a világból, hanem benne marad, hogy minden erejével küzdjön az Isten dicsőségét elhomályosítani akaró bűn ellen. Tehát a kálvinista aszkézis alap gondolata: benne élni a világban, de mégis felette lenni annak, mely felfogás egyrészt fokozza a munkát, másrészt mértékletességet eredményez – a bűnös világ által magasra értékelt – fogyasztás vonatkozásában. Ez a fokozott munka és a mérsékelt fogyasztás természetesen jelentős tőkeképződéshez vezet, de nem öncélúan, hogy az embernek minél többje legyen, hanem azért, hogy Isten szegényei közül minél többnek a gondját viselhesse, s ennek eredményeként jelentős szociális alkotások keletkeznek a kálvinista világban. (Troeltsch 1912.)

A XIX. század végén viszont azzal kellett szembesülni, hogy a nyugat-európai társadalom- és gazdaságfejlődés letért a protestáns etikai alapokról, a kapitalizmus további fennmaradása már nem igényelte, hogy e gazdasági rend egyéni hordozói szubjektíve magukévá tegyék ezen etikai normákat, az evilági aszkézis átépítette a világot, de a világi javak hatalomra jutottak az emberek felett, kiveszett az aszkézis szelleme. Ennek következtében a XIX. század utolsó évtizedeiben törvényszerűen előtérbe került az egyes felekezetek, így a különböző protestáns egyházak társadalomra gyakorolt közvetlen hatásának kérdése, a szociáletikai nézetek megfogalmazásának sürgető feladata.

1.2. A főbb protestáns szociáletikai irányzatok

A nyugat-európai protestáns szociáletikai irányzatokat tekintve négy fő áramlatot lehet megkülönböztetni. Egyrészt említésre méltó a Poroszországban államegyházi szerepet betöltő evangélikus egyház szociálkonzervatív nézetrendszere, mely jelentős szellemi befolyással bírt Bismarckra, ezen etikai rendszer alapját képezvén az általa megindított szociális reformoknak, mely reformok a kapitalista gazdaság keretei között maradvá, állami kezdeményezésre, felülről irányítva vezettek jóléti, társadalombiztosítási programok végrehajtására. (Brakelmann-Jähnichen 1994) Magyarországon a protestáns egyházaknak az államhoz fűződő viszonya kevésbé szoros lévén, hasonló jellegű hatásokról, szellemi befolyásról nem beszélhetünk.

Másik irányzatként beszélhetünk a belmissziói mozgalmak szociális tevékenységéről, mely mozgalmak különösen Angliában és Skóciában fejtettek ki intenzív működést, az egyháztagok egyéni hitéleti aktivitására, kegyes életfolytatására alapozva, az egyházak mellett működő civil szervezetek keretei között folytatták jótékonyági tevékenységüket a társadalom különböző, szociálisan hátrányos helyzetben lévő csoportjai között, így árvaházakat tartottak fenn, leányanyákat, munkanélkülieket, alkoholistákat gondoztak, részesítettek támogatásban. Ezen mozgalmak viszont igen korlátozott erőforrásokkal rendelkeztek, sok esetben a hivatalos egyházi fórumok által nem is támogatva, nem rendelkeztek egységes programmal s közéleti szerepvállalásukról sem lehet beszélni, így társadalomformáló hatásuk igen csekély volt. Ez sajnos különösen igaz Magyarországon, ahol szintén alakultak belmissziói egyesületek pl. a Filadelfia Egyesület, a Lórántffy Egyesület, de ezen szervezetek tevékenységét a hivatalos egyházi hatóságok nem karolták fel.

Az előbbi két irányzattal szemben, melyek a kapitalista gazdasági rend keretei között kívántak szociális programokat végrehajtani a harmadik irányzatként említhető vallásos

fűződik, a kapitalista társadalmi-gazdasági rend gyökeres átalakítását hirdette meg, de ezen irányzat a protestáns egyházak és hívek részéről alapvetően elutasításra talált, Magyarországon is tulajdonképpen ezen irányzatnak egyetlen ismertebb képviselője volt, Jánosi Zoltán debreceni teológus. (Kováts J. 1933. 213, 268.)

Végezetül említenünk kell a történelmi kálvinizmus irányzatát, mely hangsúlyozta mind az egyéni hitéleti aktivitás, a kegyes életfolytatás fontosságát, mind a kapitalista gazdasági rend keretei közötti, kálvinista etikai alapokon nyugvó szociális programok közéleti síkon történő megjelenítését. A történelmi kálvinizmus irányzata Hollandiában alakult ki Abraham Kuyper vezetésével, aki a XIX. sz. szekularizálódó holland világában vált egy reformatori veretű, szigorú kálvinista konfesszionális irányzat legfőbb képviselőjévé, vezéralakjává. Kuyper államtanában a „szabad egyház szabad államban” elve alapján azon programot hirdette meg, hogy a szabad állam vezetésében is Krisztus akarata érvényesüljön, tehát szigorú hitvallásos és buzgó keresztyének vezessék az államot, s akkor Krisztus uralkodik a politikában is. (Kuyper 1914.) A magyar református teológiában Abraham Kuyper első számú követője Sebestyén Jenő professzor volt.

2. Magyar válaszok: a kapitalizmus kései kialakulása és a protestáns teológia

2.1. Kálvinizmus-renaisszánsz a századforduló Magyarországon

A kálvinizmus feltámadása Magyarországon a XIX. század végére tehető, korábban, a XIX. század teológiatörténetét tekintve a kálvini teológiai és egyházzervezeti eszmények homályba borultak, Révész Imre egyháztörténész sarkos megfogalmazásában a kálvinizmus „kezdett múlttá válni”. (Révész 1944. 189.) Természetesen a kálvinizmusnak többféle értelmezését tekinthetjük: beszélhetünk egyrészt kizárólag Kálvin tanításairól, másrészt ennél tágabban, a református (kálvinista) egyházaknak Kálvin tanításain alapuló s a reformáció koráig visszanyúló – de a maguk precizitásában a XVII. századtól, a református ortodoxia korában kidolgozott – hittételeinek rendszeréről, harmadrészt a legtágabb értelemben mindazon teológiai, etikai, politikai, társadalmi meggyőződések együtteséről, melyek a Kálvin és a református protestantizmus hatása alatt álló területeken maradandó hatást gyakoroltak az emberi gondolkodásra, a történelemre, az állam politikai szervezetére és a társadalmi rendre. Warfield megközelítésében a hittételek egy sajátos vallásfelfogásban gyökereznek, melyből egy komplex tudományos teológiai rendszer következik a tételes kifejtés eredményeként, a sajátos teológiai rendszerből sajátos egyházzervezet következik s végül sajátos társadalmi rend, politikai felfogás. (Warfield 1908. 359–364.) Heron hasonlóképpen kiemeli, hogy Kálvin teológiájának középpontjában Isten mindenekfelett álló dicsősége áll, mely Isten önkijelentésében mutatkozik meg, aki mint teremtő és megváltó jelenti ki magát, törvényében a keresztyén élet rendjét megfogalmazva, a megváltásban lehetővé téve a megigazulást és megszentelődést. Isten legsajátosabb módon Krisztusban jelentette ki magát, kiről írott igéje, a Szentírás tanúskodik, ezért az Ige az egyház minden élettevékenységében feltétlenül tekintéllyel bír. Így a keresztyén élet istemes kegyesség, az egyház teljes közössége és a társadalmi rend is ezt szolgálja, Kálvin teológiájának társadalmi jelentősége egyrészt a genfi egyház megreformálásában rejlik – ahol az igehirdetés és a sákramentumok egysége áll a középpontban –, másrészt pedig társadalmi felfogásában, ami a kulturális átformálás szándékát, az alkotmányos állam eszméjét és a szociális felelősség érvényesítését jelenti. (Heron 1999. 324–327.)

A XIX. század végének kálvinizmus-értelmezése nem választható el a közjogi helyzet alakulásától. Az 1894/95. évi vallásügyi törvények a református egyház közjogi helyzetének végleges megszilárdulását eredményezték, így a kor liberális közjogi és teológiai megítélése tükrében az a magyar protestantizmusnak a vallás- és lelkiismereti szabadságra irányuló több

protestáns/református szellemiség egyenes ági leszármazottjaként tünt fel. Ennek következményeként a korábban csak gúnynévként illetve eretnek-jelzőként használt kálvinista fogalmat a reformátusság kezdte önmagára egyre öntudatosabban alkalmazni. Egyes megközelítések szerint a kálvinista jelző és a kálvinizmus fogalom identifikációs szerepe viszont azzal áll összefüggésben, hogy a katolicizmussal (és a fejedelmi abszolútizmussal) való polémia megszűnése miatt az anti-katolikus meghatározottság és a nemzeti jelleg (az alkotmányvédelmi szerep) hangsúlyozása a továbbiakban már nem volt elegendő és ez a teológiai önmeghatározás iránti fokozottabb igényt eredményezett. (Bogárdi Szabó 2009. 27.) Véleményem szerint a századforduló teológiai ébredése, a kálvinizmus útkeresése szempontjából nem beszélhetünk efféle töréspontokról, a megelőző és ezt követő korszak éles elválaszthatóságáról, a teológiai liberalizmus és egyes új kálvinizmus-útkeresések – nevezetesen a történelmi kálvinizmus – közötti mély szakadékról. Erre mutat rá többek között Kozma Zsolt kolozsvári teológus az erdélyi teológiatörténet szempontjából a személyi kontinuitás kimutatásával, (Kozma 2005. 273–286.) de erre mutat pl. Kovács J. István személye is, akinek püspökjelöltsége mögött 1921-ben felsorakozott a liberális teológia és a történelmi kálvinizmus irányzata is, éppen az aktív társadalmi szerepvállalás bázisán. Niebuhr tipizálása tükrében is a teológiai liberalizmus által képviselt kultúrprotestáns szellem és a konverzionista alkatú kálvinizmus a kultúrához való viszonyulás szempontjából nem áll távol egymástól. (Niebuhr 2006. 48–52.) Pokoly József liberális egyháztörténeti megközelítése is éppen azt hangsúlyozza, hogy a közjogi helyzet megváltozása nyomán a protestantizmusnak sokkal nagyobb szerepe lesz a társadalmi munka terén a korábbi alkotmányvédelmi szereppel szemben, (Pokoly 1910. 525–527.) tehát nem a kálvinizmus újraértelmezéséről van szó, hanem a kálvini társadalomfelfogás egyes aspektusai közötti súlyponteltolódásról. Ráadásul ezen hangsúlyeltolódás természetesen adódott, éppen a protestantizmus által korábban alkotmányvédelmi szempontok miatt támogatott rendi viszonyok megváltozásával. A rendi társadalom bomlása a XIX. század második felében a társadalom egyes csoportjait sok esetben kifejezetten negatívan érintette, mely csoportokban adott esetben jelentős mértékű volt a protestáns elemek súlya. Mindenekelőtt igaz ez a protestáns egyházak vezetésében meghatározó szerepet játszó kis- és középnemesi társadalmi rétegre, melynek társadalmi pozíciói jelentős mértékben romlottak, nem feltétlenül találva helyet a lassan tőkés alapokra helyeződő mezőgazdaságban, s e társadalmi rétegben jelentős volt a protestáns túlsúly. Egyes korábbi jobbágyi csoportok is nehezen alkalmazkodtak a változó agrárgazdasági körülményekhez, a közös haszonvételektől elzárt alacsonyabb státusú paraszti csoportok sok esetben a mezőgazdasági szektor elhagyására kényszerültek s éppen a századfordulótól figyelhető meg Budapest és környéke református népességének növekedése, akik az iparosodó nagyvárosban próbálván életlehetőséget találni kiszakadtak korábbi hagyományos falusi közösségeikből nemcsak társadalmi, hanem egyházi értelemben is. Így az ezen társadalmi csoportok irányába történő egyházi odafordulás, akár vallási, akár társadalmi értelemben, jelentős új feladatok elé állította az egyházat s mindenképpen a súlyponteltolódás irányába hatott. Bogárdi Szabó István megfogalmazásában a magyar reformátusság ekkor ugyan teljes közjogi szabadságot élvezett és társadalmi-kulturális szerepét tekintve felülreprezentált volt, de szociológiai értelemben egy süllyedő elitben gyökerezett s csak a lakosság mintegy negyedét kitevő kisebbséget jelentett, ráadásul tömegeiben egyre kevésbé érvényesült a vallásosság. (Bogárdi Szabó 2009. 27–28.)

A korabeli „kálvinizmus-renaisszánsz” tekintve alapvetően három irányzat különböztethető meg: a történelmi kálvinizmus, az egyházas kálvinizmus és a pietista/lelki kálvinizmus, melyek közül a legnagyobb hatást – a társadalmi kérdések tekintetében min-

irányzatra kíván koncentrálni. A korábban bemutatott háromrétegű kálvinizmus-értelmezés tükrében az egyházas, illetve a pietista/lelki kálvinizmus az első két, szűkebb kálvinizmus-definíció keretei között értelmezhető, míg a történelmi kálvinizmus a legtágabb kálvinizmus-fogalom szempontjából értékelhető.

Az egyházas kálvinizmus az 1870-es évektől jelenik meg, tulajdonképpen a korszak protestantizmusát uraló német hátterű teológiai liberalizmussal szembeni védekezés jegyében, éppen a Protestáns Egylet 1871. évi megalakulása váltja ki ezen defenzív jellegű mozgolódást s válik a debreceni központú ortodoxia a következő évtizedek egyik teológiai irányzatává. Ezen irányzathoz köthető a magyar reformátusság hitvallási alapjaihoz történő visszavezetése, a Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás hitvallási zsinórmértékül történő megerősítése s a Baltazár Dezső debreceni püspök kezdeményezésére a század elején alapított s 1949-ig fennálló Országos Református Lelkészegyesület, valamint teológiai munkák kiadása, pl. Kálvin Institutio-jának 1909. évi kiadása. (Bogárdi Szabó 2009. 30–31.) A pietista/lelki kálvinizmus irányzata a kálvini teológiának a vallásos személy karakterében megnyilvánuló jegyeire épít, Révész szerint – bár a magyar református egyház történetében a Kálvinhoz vagy Genfhez történő közvetlen kapcsolódás kevés – a magyar reformátusság lelki karakterében kimutatható a kálvini hatás, s ez az irányzat tehette a kálvinizmust evangéliumi szelleművé, valamint közjogi s antikatólikus alapállásán túlmenően identitásforrásul is szolgálhatott. (Révész 1999. 41–44.) A lelki/pietista kálvinizmushoz köthető valamiképpen a belmissziói mozgalom fellendülése is, e mozgalomnak nemcsak az angolszász, skót vagy német – részben persze nem határozottan kálvinista, hanem interkonfesszionális – minták hatására léptek fel, hanem szembesülve a századvég reformátusságának vallási/lelki kiüresedésével, melyre Szabó Aladár, a magyar belmissziói mozgalom vezéregyénisége az általa 1896-ban szerkesztett Új óramutató c. belmissziói programkiadványban is felhívta a figyelmet, s érdekes megjegyezni, hogy Szabó Aladár éppen Révész Imre (a XIX. század második felének egyháztörténésze) Kálvin-életrajzána hatására fordult a lelkipásztori pálya felé. (Bogárdi Szabó 2009. 28–30.) Maga Révész Imre (az 1920/40-as évek egyháztörténésze), s a később tárgyalandó Ravasz László kifejezetten egyik irányzathoz sem köthető, tulajdonképpen közvetítő szerepet játszottak. (Koncz 1942. 102.)

A történelmi kálvinizmus irányzata az 1910-es évektől bontakozott ki – természetesen nem függetlenül az 1909. évi Kálvin-évfordulótól –, melynek első számú képviselője, sőt lelki s szervezeti atyja Sebestyén Jenő, a budapesti teológia tanára sajátos történelmi igénnyel lépett fel, mikor 1939-ben, visszatekintve a történelmi kálvinizmus magyarországi kezdeteire azon véleményének adott hangot, miszerint: „Református teológiának csak azt a teológiát nevezhetjük, amely a történelmi kálvinizmus vonalán halad 400 év óta következetesen.” (Pál 1986. 145.) Az egyháztörténeti szakirodalom fenntartással kezeli a 400 éves kontinuitás érvényességét, így Révész Imre, a két világháború közötti korszak kiváló egyháztörténésze – s a korszak végének debreceni püspöke – megkérdőjelezi, hogy a magyar református, protestantizmus mindvégig közvetlen kálvini teológiai hatás alatt állott volna, (Révész 1999. 41–44.) de már a századelő egyháztörténeti irodalmában egyértelműen megjelenik annak gondolata, hogy a reformáció korában nemcsak a lutheránus, hanem a református teológusok is előszeretettel keresték fel Wittenberget – különösen Melanchton idejében – s a XVII. századi peregrinációk is német és németalföldi egyetemek felé irányultak, a Genffel való kapcsolat minimálisnak értékelhető. (Pokoly 1904. 120–121.)

2.2. Sebestyén Jenő pályája és nézetrendszere irodalmi munkássága tükrében

A magyar református teológiában Aladár Kozma követésén Sebestyén Jenő (1884–1950)

tendei segédlelkészi szolgálat után – melyet a Kálvin téren töltött – három évet töltött Utrechtben (1907–10), s közben Genfben és Heidelbergben készült a magántanári vizsgákra. 1910-ben lett a szisztematikus teológia docense, majd 1918-ban a szisztematikai teológia tanészék vezetője a budapesti Református Theológiai Akadémián, s itt tanított 1946-ig. Hollandiai tanulmányútja során szerzett élmények térítették meg, a Gereformeerde Kerk hatására fordult a történelmi kálvinizmus irányába, s igen jól megismerte Kuyper életművét, akinek hallgatója is volt Utrechtben. A hollandiai viszonyokkal szemben a korabeli magyar református gondolkodás mindvégig idegenkedett a társadalom felekezeti alapon történő megszervezésének gondolatától, Sebestyén Jenő kezdeményezése az önálló protestáns politikai képviselő kialakítására nem vezetett sikerre. 1920-ban lépett fel egy önálló kálvinista párt megszervezésének gondolatával, de az 1920 februárjában létrehozott Kálvinista Politikai Szövetség igen rövid életű volt – s elgondolkodtató, hogy az I. világháború katasztrófája után és a trianoni trauma árnyékában valóban célszerű volt-e a társadalom felekezeti alapon történő megosztása a politikai életben, nem feledkezvén el arról sem, hogy Magyarországon sokkal alacsonyabb volt a reformátusság összlakosságán belüli aránya, mint Hollandiában. Sokkal jelentősebb tevékenységet fejtett ki a Kálvin Szövetség és a Kálvin János Társaság. Sebestyén Jenő a Kálvin-Szövetségnek titkára, a Kálvin János Társaságnak pedig elnöke volt, emellett jelentős publicisztikai tevékenységet is kifejtett a *Kálvinista Szemle* című hetilap és a *Magyar Kálvinizmus* című folyóirat kiadójaként. (Ladányi 1986.)

1937/38-ban kiadott *Református etika* c. munkája tanúskodik széles ismeretanyagáról, nemzetközi tapasztalatairól – mindenekelőtt Kuyper hatásáról – és jelentős hatást gyakorolt kora református egyházi életére. Az állami életet a szociáletika legfontosabb területének tekinti, Kálvinnal együtt vallja, hogy Isten törvényeinek, a keresztyén erkölcsi elveknek az érvényesülése elengedhetetlen az állami élet területén is, így ennek tükrében kárhoztatja az elmúlt évtizedek – mind a világháború előtti liberális korszak, mind a világháború utáni politikai rendszer – működését, annak machiavellista tendenciái miatt. Sőt az állami élet keresztyén erkölcsi elvekre építését annak tovagyrúzó hatása miatt is fontosnak tartja, véleménye szerint a keresztyén erkölcsi elveknek éppen a politikán, a parlamenti és kormányzati életben keresztül kell kiáradniuk az egész magyar közéletre, megnevesítve azt. (Sebestyén 1993. 346.) Ezen álláspontja a keresztyénség kultúrát átforgató hatásának, a kálvini konverzionista megközelítésnek jegyeit viseli magán, sőt a keresztyén elvek alapján berendezett politikai élet társadalomra gyakorolt visszahatásának gondolatát megfogalmazva a konverzionizmusnak egyfajta második hatványát képviseli.

Kuyperhez hasonlóan megkülönbözteti az állami szuverenitást, az egyéni életkör szuverenitását és az egyházi szuverenitást. Államelméletében ő is határozottan elutasítja mind a francia forradalomban gyökerező népszuverenitás elvét, mind az állam önmagából merített szuverenitásának a német államelméleti gondolkodásban megjelenő elvét, egyedül Istenben lévén a szuverén hatalom és tekintély forrása, az állami felsőség hatalma csak Istentől reáruházottan érvényesülhet, az levezetett szuverenitás. Ennek megfelelően Sebestyén a felsőség szuverenitását a törvényben fellelő liberalizmusnak is ellentmond, a liberális felfogást burkolt népszuverenitásnak tekintve. Az államszuverenitás elvének vonatkozásában pedig felhívja a figyelmet arra, hogy a 20/30-as évek államszocializmusa egyaránt elfogadhatatlan a kálvinista államelmélet szempontjából, legyen az kommunizmus, fasizmus vagy nemzetiszocializmus formájában megnyilvánuló. Az állami szuverenitás kérdését nem tekinti elválaszthatónak az egyéni életkörök, a különböző társadalmi életmegnyilvánulások szuverenitásától sem, hangsúlyozva, hogy a munka a kereskedelmi élet, az

törvényszerűen vezet jelentős szociális alkotásokhoz a kálvinista világban s válhat a kálvinizmus az alkotmányos szabadságok forrása és biztosítója. Így kálvinista társadalmakban államszocializmus, állami gyámkodás, diktatórikus államforma, fasizmus vagy hitlerizmus megvalósíthatatlan, hiszen az állami felsőség munkakörének jelentős kitágulása csak olyan kiskorú társadalmakban következhet be, melyekben ezen önálló életkörök energiátlanok, vérszegények. Ugyanakkor elveti az államéletet negligáló egyházi álláspontokat, így az anabaptisták, pietisták, nazarénusok hozzáállását is, akik megelégednek az evangelizáció, a kül- és belmisszió ügyével való foglalkozással, így nemcsak egyházi, hanem politikai szektarizmusba is esve, hiszen ez csak anarchiához vezethet. (Sebestyén 1993. 361–368.) Sebestyén tehát határozottan állást foglal a korszakot eluraló, a totális állam irányába ható tendenciákkal szemben, ugyanakkor elveti az elzárkózó, kultúraellenes keresztyénség álláspontját is, ebben is megmutatkozik távolságtartása a lelki kálvinizmus irányzata, a belmissziói mozgalom irányában.

Az állampolgári kötelezettségek vonatkozásában különösen hangsúlyozza az adófizetés kötelezettségét, melyet nem kényszerből eredő, hanem etikai kötelezettségként fog fel, így különösen elítélően nyilatkozik a korabeli magyar társadalom adómoráljával kapcsolatban. Az adófizetés elkerülését ugyanúgy ítéli meg, mint a csalást, visszaélést az egyéni viszonylatokban, az adófizetési kötelezettség alóli kibúvás éppúgy meglopása a közösségnek, mint a csalás az egyénnek. A parazitizmus egyik formájának tekinthető, hiszen az állam kötelezettségeinek – igazságszolgáltatás, közbiztonság, utak fenntartása stb. – teljesítését elvárva, azok fenntartásához nem kíván hozzájárulni. Ugyanakkor a polgárok áldozatvállalását tekintve túlmegy a kötelező adófizetésen s legalább olyan fontosnak tekinti az önkéntes áldozatvállalást pl. múzeumok alapítása, kórházak, szociális intézmények fenntartása vonatkozásában. (Sebestyén 1993. 375–376.)

Szuverenitáselméletéből következően az állami felsőség kötelezettségeit illetően első helyen említi az egyéni életkörök szuverenitásának respektálását, a polgárok szellemi, erkölcsi, kulturális élete szabadságának biztosítását. Így az állam nem diktálhat kultúrát, nem irányíthatja a tudományos vagy irodalmi életet, az emberek vallási és erkölcsi életét, sőt mindent el kell követnie ezek szabad virágzása érdekében. A lelkiismereti szabadság – s ennek részét képező vallásszabadság – vonatkozásában elismeri mind a passzív – szubjektív – mind az aktív – objektív, propagatív – szabadságot, ugyanakkor annyiban korlátozhatónak véli, ha ez az erkölcs és közösség tönkretételét célozza, ide sorolva pl. az anarchizmust, a jezsuita vagy kommunista mozgalmat. Az állam kötelezettsége polgárait egymás szellemi irányzata terrorjától is megvédelmezni, ugyanis ez is gátolhatja a polgári szabadságot, de azon református alapelvekről sem szabad megfeledkeznie, hogy a lélek tévelygése ellen lelki fegyverekkel kell harcolni. Gazdasági téren is megfogalmazza az állam kötelezettségeit, így a polgárok életének, foglalkozásának, vagyonának védelmét a jogrend és kard segítségével, szabadságának biztosítását az életfeltételek megszerzéséhez, a munkához, az erkölcsi törvényekkel összhangban lévő meggazdagodáshoz. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy ez nem jelentheti azt, hogy az állam köteles lenne a polgárok számára állást biztosítani, őket eltartani, munkanélküli segílyt biztosítani, hiszen ez anyagiak tekintetében egyfajta gyámkodást, kiskorúságban tartást jelentene, ami szintén az egyéni életkörök szuverenitásának megsértését jelentené. Emellett azt is hangsúlyozza, hogy éppen a polgárság megélhetésének biztosabb és zavartalanabb volta érdekében az állam túl sok adóval sem terhelheti alattvalóit. (Sebestyén 1993. 381–384.) E gondolatokban egyfajta gazdasági liberalizmus fogalmazódik meg, a korszakban eluralkodó etatizmus, állami túlterjeszkedés elleni refor-

A kálvinizmusra építő politikai szerepvállalást – holland mintára – szükségesnek tartja, egyrészt hangsúlyozva azt, hogy teológiai alapállásából eredően a történelemben a kálvinizmus volt a keresztyénség leginkább politizáló formája, így már Kálvin Genfjében is a református keresztyénség politikai érvényesülésének, a társadalom és állam életének Isten Igéje uralma alá rendelésének lehetünk tanúi, de a XVI. században – akárcsak a XIX. század utolsó harmadától – Hollandiában is megmutatkozik vallás és politika el nem választhatósága, másrészt az előző bekezdésben tárgyaltakból következően a kálvinizmus mint keresztyén világnézet politikai alap gondolatainak érvényesítése nemcsak egy felekezetre tartozik, minden felekezetből csatlakozhat ahhoz az, aki a kálvinizmus szociális és politikai elvei által látja biztosítottnak a magyarság sorsát. Így határozottan szembehelyezkedik az Országos Református Lelkészegyesület azon álláspontjával, mely szerint a kálvinisták politikájának más tartalma nem lehet, mint a lelkiismereti szabadság, a vallási egyenlőség és a magyar nemzetideál képviselője. (Sebestyén 1993. 424–425.) Egy korábbi írásában – *A kálvinizmus elveinek érvényesítése a holland politikában* – arra is felhívta a figyelmet, hogy a 20-as és 30-as évek fordulóján Németországban is alapításra került protestáns keresztyén politikai párt (Christlich-Sozialer Volksdienst). (Sebestyén 1933. 258.) Fentiekből következően Sebestyén nemcsak a lelki/pietista kálvinizmus apolitikus irányultságát utasította el, hanem a debreceni központú egyházas/ortodox kálvinizmusnak a korábbi évszázadok vallásszabadság-védelemben érvényesülő református gondolkodásának elégtelenségét a XX. században.

Kálvin és a kapitalizmus című munkájában kifejti, hogy amerre a kálvinizmus elterjedt, a mély és erőteljes hitélettel együtt járt a gazdasági fellendülés is, a szellemi, lelki gazdagsággal az anyagi, világi gazdagság. Fontosnak tekinti a kettő sorrendjét, így megállapítja, hogy – a speciális történelmi viszonyokon kívül természetesen – a magyar kálvinizmus azért nem ilyen erős és gazdag anyagiakban, mert nem olyan erős hitéletben sem, nem vagyunk olyan igazi kálvinisták, így hazai példákon nem mutatható be Kálvinnak a kapitalizmus kialakulására gyakorolt hatása. Ráadásul azon magyarországi rétegeknél, ahol meg is figyelhető a jómód, a gazdagság, rendre hiányzik a lelki gazdagság, mely irányítaná az anyagiak használatát. (Sebestyén 1911. 14.) Ezen álláspont véleményem szerint nem kellő mértékben van tekintettel a magyar gazdaságtörténet korlátozó körülményeire, de abból a nézőpontból méltányolható, ha a szerző ezen különbség kiélezésével kívánja nyomatékosítani a történelmi kálvinizmus irányzatának jövőt formáló erejét.

Sebestyén értékelése szerint a modern gazdasági élet legfontosabb alapja a tőke jövedelmező befektetése, így a kamatot a pénz használata és forgatása legtermészetesebb velejárójának tekinti. Ezért értékeli meghatározó jelentőségűnek, hogy – a többi reformátor álláspontján túllépve – Kálvin kamattal kapcsolatos pozitív hozzáállása új fejezetet nyitott a gazdasági gondolkodásban s ennek nyomán a protestantizmus, mindenekelőtt a kálvinizmus a kapitalista gazdaság fejlődését szolgáló modern álláspontra helyezkedett. Megfogalmazza, hogy a koraújkori gazdaságban a kamattilalom elviselhetetlenné vált a kereskedelmi, gazdasági élet fejlődése szempontjából, így Kálvin fellépése óriási energiákat volt képes felszabadítani s Harnackkal egyetértve vallja: a kamattal kapcsolatos tradíciókkal szakító ezen felfogás a kálvinista reformáció hívei között általánossá válva mondhatjuk, hogy Kálvin feloldva a gazdasági élet fejlődését gátló láncokat, tulajdonképpen a kapitalizmus megteremtőjének tekinthető. (Sebestyén 1911. 13.)

Sebestyén kiemeli munkájában, hogy Kálvin kitűnő gyakorlati érzékkel fedezte fel nemcsak a pénz, de például a kereskedelem jelentőségét is a társadalom életében, így szintén fontos momentumnak tekinti, hogy Kálvin védelmébe vette a kereskedelmet szakítva

re keltésében is szerepet játszva. Értékelése szerint e Kálvin hatása nyomán kibontakozó kapitalizmus a modern kultúra előfeltétele volt, ugyanakkor felhívja a figyelmet arra is, hogy: „a régi igazi kálvinizmusnak, ha meg is volt mindig az érzéke a kulturjavak iránt, azért azokat nem tekintette soha másnak, mint oly eszköznek, melyet Isten dicsőségére lehet és kell felhasználni a felebaráti szeretet szolgálatában.” (Sebestyén 1911. 17.) Ebben a kitételben, illetve a mély és erőteljes hitéletnek a gazdasági fellendülést megelőző jellegében Sebestyénél is a konverzionista álláspont megnyilvánulásának lehetünk tanúi.

Ugyanakkor Sebestyén a protestáns alapokon nyugvó kapitalizmussal szembeállítja kora eltorzult kapitalizmusát. A korai kapitalizmust az „ora et labora” elvén nyugvó puritán életfelfogással, szakadatlan munkavégzéssel, minden fényűzést elutasító, a megélhetési kiadásokat minimumra szorító aszketikus magatartással jellemzi, ahol nincs helye a szegények szorult helyzetét kihasználó alacsony bérért történő foglalkoztatásnak, sőt a tőkefelhalmozás két célt szolgálhat: újabb embereknek munkát s megélhetést adni illetve jótékonyosságra fordítani. Korának kizsákmányoló, bűnös alapokon nyugvó kapitalizmusát a becstelen úton, merész spekulációk nyomán felhalmozódó tőke, a földi gazdagságot végcélnak tekintő szemlélet, a kisvállalatok tönkretétele és a munkások kiszípolozása határozza meg. Troeltsch álláspontját elfogadva, azon véleményének ad hangot, hogy a kapitalista gazdaság szereplői feladták a test megöklésének elvét és a „Soli Deo Gloria” eszméjét, a tervszerű, rendszeresen beosztott szorgalmat viszont megtartották, így a gyarmatosítás és a technikai fejlődés fellendülésével s ezzel párhuzamosan a vallásos gondolkodás kihűlésével a modern kapitalizmusnak olyan vállalkozói osztálya alakult ki, mely a pénzszerzést öncélnak tekinti, a kíméletlen verseny keretei között minden gazdasági kapcsolatot rendszeresen kihasználónak tekint, és csak saját dicsőségéért, saját képességeinek, erejének bizonyosságául dolgozik. Ezen kapitalizmust Sebestyén a szociális érzékkel bíró ember szemszögéből elutasítandónak és szigorúan megrendszabályozandónak tartja. (Sebestyén 1911. 13–19.) Sebestyén ezen álláspontjában tehát megjelenik a tőke és munka közötti ellentét feloldásának kérdése, megfogalmazza a méltányos bérezés és a minél több munkaalkalom teremtésének kötelezettségét, ugyanakkor szót emel a kisvállalati kör ellehetetlenítése ellen is, ezáltal szembehelyezkedik a századelőn megjelenő vállalatkoncentrációs tendenciákkal is.

2.3. Ravasz László életpályája, püspöki működése, szociális nézetrendszere

Ravasz László (1882–1967) 1900 szeptemberében beiratkozott az Erdélyi Református Egyházkerület Teológiai Akadémiájára s párhuzamosan a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem bölcsészkarára. (Ravasz 1992. 61.) A tudományegyetemen felvett pedagógiai, esztétikai, irodalomtörténeti kurzusok nagy hatást gyakoroltak szellemi fejlődésére, különösen Böhm Károly filozófiai kurzusai, a teológián első számú mestere Bartók György, Böhm Károlyhoz hasonlóan az újkantiánus értékfilozófia alapokról induló ún. Erdélyi Iskola jelentős személyisége volt. (Kiss 2003. 13.) Az 1905/06-os tanévet Berlinben töltötte, ahol elsősorban esztétikai tanulmányokat folytatott, Schopenhauer esztétikájáról írván doktori disszertációját, így A. Riedl és G. Simmel kurzusait látogatta, de szaktárgyai mellett Adolf von Harnack előadásait is hallgatta. (Ravasz 1992. 97.)

Berlinből történt hazatérését követően segédlelkész lett Bánffyhunyadon, 1907-ben meghívást kapott a Kolozsvári Teológiai Akadémia gyakorlati teológiai tanszékére nyilvános rendes tanári státusba. Mindeközben egyházi közéleti szerepvállalása is mind intenzívebbé vált 1913-ban a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság titkárává választották

ta. Jelentős szerepet játszott 1918–19-ben az erdélyi nemzeti ellenállás megszervezésében, majd a román hatalom berendezkedését követően az erdélyi magyar református egyházi élet újjászervezésében. (Kiss 2003. 13.) Ravasz Lászlóra – mint korábban utaltunk rá – pályája elején Böhm Károly újkantiánus értékelmélete gyakorolt hatást, később a belmisszió és a történelmi kálvinizmus irányzata is megérintette, de egyre inkább a barthiánus teológia hatása alá került. (Lendvai 1987. 54.) Életében jelentős fordulatot jelentett, hogy 1921-ben Petri Elek Kálvin téri lelképásztor és dunamelléki püspök halálát követően a Dunamelléki Református Egyházkerület püspökévé választotta. 1928–33 között együtt szerkesztette Muraközy Gyulával, Kálvin téri lelkész társával a *Református Figyelőt*, 1934-ben főszerkesztője lett a *Református Életnek*, 1934–38 között Sebestyén Jenővel együtt szerkesztette a *Magyar Kálvinizmus* című folyóiratot is, majd a két lap egyesülésével létrejövő *Református Jövőt* is. Fontosnak tartotta a protestánsok megerősödését a politikai-szellemi életben, így szellemi irányításával indult újra 1924-ben a *Protestáns Szemle*, mely eszköze lehetett az egyháztól eltávolodott értelmiség megszólításának is. (Kiss 2003. 26.)

Az egyház-állam viszony kérdésében Ravasz felfogásától nem állt távol az államtól anyagilag független, önfenntartó egyház ideája, a „szabad egyház szabad államban” elve, de tisztában volt a realitásokkal, hiszen még a különböző állami támogatások mellett is igen szűkösen volt képes a református egyház vállalt feladatainak ellátásához a szükséges forrásokat előteremteni. A két világháború közötti időszakban a Ravasz-féle egyházvezetés és az állam kapcsolata harmonikusnak volt mondható, a korszak kormányzati politikája a korábbiakhoz képest jobban támaszkodott az egyházakra, valamennyi történelmi egyház társadalmi-közéleti szerepvállalása növekedett. Mindazonáltal Ravasz a Bethlen-kormány bukását követően már 1932-ben – az 1932/33. évi költségvetés felsőházi vitája során – felhívta a figyelmet az autonómia elvesztésének, az etatizmus erősödésének veszélyeire, ami az egyház-állam viszonyon túlmenő tanulságokkal is szolgált, hiszen gondolatmenetében kitért nem csak az egyházi, hanem mindenféle társadalmi és gazdasági autonómia visszaszorulásának veszélyeire is. (Felsőházi Napló 1932–35/1. 357–358.)

A korszakot mindvégig jelentős társadalmi, szociális konfliktusok és problémák kísérték, püspöki ciklusa elején a társadalom jelentős része még a Tanácsköztársaság sokkhatása alatt állt, így a 20-as években alapvetően a baloldali mozgalmak, a materialista alapokon nyugvó szociáldemokrata és kommunista ideológia jelentették a fő veszélyforrást, majd a világválság kibontakozása nyomán egyaránt megerősödő bal- és jobboldali radikális irányzatokkal, a kommunizmussal, a fasizmussal és a nemzetiszocialista ideológiával szemben is fel kellett venni a harcot, de a református közvélemény idegenkedett a kor katolikus szociális tanításaival – a 20-as évek keresztényszocializmusával, majd a 30-as évek hivatásrendiségen alapuló korporativizmusával – szemben is. (Kiss 2001. 218–219.) Így egyre inkább szükségessé vált a konkurens teóriákkal szemben egy önálló, teológiailag megalapozott református álláspont, szociális tanítás, s egy erre épülő egységes református társadalmi program kialakítása, körvonalazása.

Ravasz még püspöksége előtti korszakában írott *Mi a liberálizmus?* c. cikkében fogalmazta meg viszonyát a kor uralkodó eszmeáramlataihoz. Liberalizmusnak azon törekvést tekinti, mely az emberi szellem szabad fejlődésének feltételeit óhajtja biztosítani, így szoros kapcsolatot lát protestantizmus és liberalizmus között, hiszen a protestantizmus a lelkiismereti szabadság és az egyéni meggyőződés szuverenitása hirdetésével a liberalizmus előkészítésében jelentős szerepet játszott. A liberalizmus fontos jegyének tekinti, hogy a külső kényszer ellen hadakozva a belső kényszer erősödik, azért harcol a bilincsek leve-

Így a liberalizmus mindig annál erősebben támadott a fennálló berendezkedés ellen, minél erősebb volt a maga érdekeit védő konzervatív irányzat, de csak ott győzhetett a liberalizmus, ahol nemes emberi értékek számára követelte a szabadságot, a konzervativizmus viszont ott nem bukott el, ahol jelentős emberi értékek védelmére törekedett, nem az uralkodó osztályok érdekeit védte, hanem a nemzeti eszmény és az etikai értékek mellett küzdött. A korszakot uraló mindkét irányzattal szemben elhatárolódik írásában: elveti mind a klerikalizmust, mint a protestáns szabadságeszmével ütköző irányzatot, de a naturalizmust is, mely megfertőzte a liberalizmust, azt egyházellenessé téve, így az állam és egyház elválasztásának jelszava alatt az egyházi élet elsorvasztására törekszik. Így az ideális vagy történelmi liberalizmus mellett tör lándzsát, a szabad egyház szabad államban elvének érvényesítését követeli a különböző életkorok – egyházi, tudományos, művészeti – belső autonómiájának biztosítását. Gazdasági kérdések vonatkozásában elismeri a szabad ipar és kereskedelem, a szerződés szabadsága gondolatát, de követeli annak büntetőjogi biztosítását, hogy az ne legyen kihasználható a nagyobb tőkével vagy kisebb erkölcsi tőkével rendelkezők részéről. (Ravasz 1916. 342–346.) Ravasz e tanulmányában tehát az eszményi liberalizmus mellett áll ki, megjelenik nála Kálvin szabad egyház szabad államban elvének s Kuyperek az egyes társadalmi életkorok szuverenitására vonatkozó gondolatának hatása is, s Sebestyénhez hasonlóan egy olyan kapitalizmus, szabad gazdasági rend mellett foglal állást, mely elveti a gazdasági erőfölénnyel történő visszaélést.

Ravasz háború utáni szociális nézetrendszerének alapjait még püspöki működése legelején megfogalmazta, 1921. december 18-án a csepeli MÁV gépgyár tisztviselői és munkásai előtt tartott *A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa* című előadásában. Gazdaságtörténeti visszatekintésében a munka és tőke elkülönülésének veszélyes folyamatára – s ennek lelki aspektusaira is – hívta fel a figyelmet: „... aki anyagi javakból többet bírt, mint a saját munkájának egyenértéke, ezzel a többlettel más emberek munkájának értékét foglalta le. Így állott elő a tőke. A tőke már magában is él, miután munka-energia halmozódik fel benne, s miután él, magát meg akarja tartani azzal, hogy mind több és több munkát szív fel magába. Megtörténhetett már, hogy a tulajdonos nem dolgozik tőkéjéért. Talán örökségként készen kapta, talán véletlenül és ingyen jutott hozzá, talán kölcsön vette, de azért ő maga élvezte mások munkájának eredményeit s ez az élvezet nem maradt hatás nélkül a lelkére. Vagy üressé és léhává tette, vagy pedig telhetetlenné és kegyetlenné. A tőkenélküliek pedig azért, hogy éljenek, keservesen dolgoztak s talán csak azért éltek, hogy dolgozzanak. Nemsokára úgy állt a dolog, hogy tőkét szerezni munkával sem lehetett, tőkét elveszíteni pedig munkátlansággal sem sikerült.” (Ravasz 1922. 7–8.) Fontos momentumnak tekintette a tőke pénztőkévé, illetve géppé alakulásának folyamatát, ennek társadalmi és lélektani következményeit is: „Mikor a tőke pénzzé változott át és pénzben fejeztetett ki, tehát hogy úgymondjam járnai tanult, még erősebbé vált. Minden pénzdarab munkát, verítéket, emberi erőt hordozott magában s mintha élő lény lett volna, valósággal fiadzott. A pénztőke fia a kamat, s azért fiadzik, mert munkát képes felszívni. Akinek én száz aranyat adok, az képes ezzel több munkát kötni le, mint amennyit megfizet és ebből a többletből fizeti nekem a kamatot és teremti elé a maga nyereségét. A technika vívmányaival pedig még egy csudálatos átalakulás történt: a tőke géppé vált. (...) A gép megölte a kézműipart, a mezőgazdasági munkát s most már ő dolgozott azzal, hogy egyszerűsre dolgoztatott is; egyre több embert hajtott a szolgálatába, akiknek élni kellett, egyre keményebben dolgoztatta őket, egyre inkább géppé tette őket, akik lélek, invenció, egyéniség nélkül dolgoznak. Először egyes hatalmasságok növekedtek a népek között, majd a tőke...”

ember bírta az egyre növekedő tőkét és mind több ember, mind növekedő nyomorúság között szolgálta azt a maga lélekemésztő testi munkájával.” (Ravasz 1922. 8.) Történeti kitekintésében kitért a gazdaság és állam kapcsolatára is: „...a szervezett és hatalommal bíró társadalom, az állam, vagy maga került a tőke kezébe, vagy a tőke került az állam kezébe, de az eredmény az lett, hogy a kapitalista társadalmi rendszer egyszersmind politikai rendszerré lőn, azaz kevés hatalmas uralmává jogtalan milliók felett.” (Ravasz 1922. 9.) Ugyanakkor felhívta a figyelmet az ezen problémákra reflexióként született szocializmus elméleti és gyakorlati buktatóira is: „...vajjon a gazdasági rendnek ez a központi organizációja lehetséges-e, vajjon nem buknek-e meg azon a törvényen, hogy a természeti erők kormányozhatók ugyan, de nem pótolhatók? (...) mi pótolná a munka energiáját, ha az a hatalmas, természeti erő, mely az egész gazdasági rendszert hajtja, s mely a tulajdon ösztönének nevezhető, mesterségesen kihalna. ? (...) az egységes gazdasági rendszer mellett egyetlen nagy krízis halálos csapást jelentene az egész emberiségre, míg így a krízis csak egyes ágakat érhet csupán s vesztesége kiegyenlítődik a másik ág nyereségében. Végül pedig és ez a legfontosabb, ez az egységes gazdasági rendszer megszabná a munka módját, idejét, minőségét, s vele valóban géppé degradálná az embert.” (Ravasz 1922. 9–10.) A szocializmus gyakorlati problémáira utalva felhívta a figyelmet arra, hogy szembe került olyan kultúráképző tényezőkkel is, melyek a kapitalizmussal csak történelmi, de nem elvi kapcsolatban álltak: így a hadsereg, a nemzet és a család intézményével is, aminek nyomán kultúrelenessé vált. Véleménye szerint viszont mégsem ez a szocializmus igazi problémája, hanem az, hogy nem szabadított fel elvileg az anyagi javak hatalma alól: „Enyém a tőke”, mondta a kapitalista társadalomban az egyén, „enyém a tőke”, mondja a szocialista társadalomban a köz. De akár az egyéné, akár a közé, mindkét esetben emberé a tőke. S miután az ember gyengébb, mint a tőke, tehát szolgáljává lesz.” (Ravasz 1922. 12.) E két felfogással állítja szembe Ravasz az evangélium szocializmusát, mely szerint a tőke sem az egyéné, sem a közé, hanem az Istené, minthogy egyedül Isten hatalmasabb, mint a tőke és egyedül Ő képes ura maradni a tőkének, Isten maga az abszolút tőke, mert csupa munka. Így az ember is annyiban tőke, amennyiben dolgozik és ezzel részt vesz Isten világtéremtő munkásságában, vele életközössébe jutván. Isten a maga tőkéjét sáfárookra bizza, mely lehet az egyén és a köz is, ez teljességgel indifferens. Függetlennek kell lenni az anyagi javaktól, mivel az nem a mienk, hanem Istené, így független legyen az is, akire átmenetileg bízott, akit a vagyonnal szemben csak a puritánság menthet meg, azon evangéliumi gondolat, hogy az élet munkára és nem élvezetre adatott. De függetlennek kell lennie annak is, akinek még nincsen vagyona, hiszen van sok minden egyebe, ami értékesebb, mint a vagyon: halhatatlan lelke, erkölcsi világának szépségei, az emberi személyiségnek egész világrendszere. (Ravasz 1922. 12–13.) A sáfárság gondolata gyakorlati vonatkozásaira térve az alábbiakat javasolta előadásában Ravasz: a mezőgazdaság vonatkozásában azt, hogy a gazda se fogyasszon többet, mint munkása, de dolgozzon annyit, minden munkásnak legyen lakása, orvosa, iskolája, balesetsegélyezése, a rokkantaknak nyugdíjuk, az özvegyeknek és árváknak ellátási jutalékuk; az ipar területén pedig azt, hogy a tulajdonos csak első tisztviselő legyen, annyit költve magára, mint bárkinek adna, aki ezen munkát ellátja, a nyereséget a termelés olcsóbbá tételére, a munkások direkt vagy indirekt javalmazására, biztosítások, nyugdíjak, munkáslakások, üdülőhelyek, könyvtár céljára, a munkaidő leszállítására kell fordítani. Előadása végén felhívta a figyelmet arra, hogy a legjelentősebb feladat a munkásrétegek evangelizálása, hiszen a munkásosztály azon társadalmi réteg, mely leginkább eltávolodott az egyháztól. (Ravasz 1922. 13–15.) Ezen problé-

református egyház társadalmi rétegzettségéből fakadó problémákra, ugyanis a református hívek kb. háromnegyede az agrárszektorhoz kötődött, így a szociális gondolkodás középpontjában az agrárkérdés, mindenekelőtt a földkérdés állt, ugyanakkor a századfordulótól jelentős mértékben növekedett a főváros peremterületeinek református lakossága, mely az ipari munkásság létszámát növelte, s ezek kb. 60%-a mezőgazdasági eredetű népesség volt, (Kiss 2001. 209.) így a földkérdés megoldatlanságának egyre nyilvánvalóbb problémáira az iparba özőnlésben keresvén a megoldást, egyre inkább ráirányították a figyelmet az ipari népesség szociális kérdéseire is.

Ravasz 1936-ban *Vallás, egyház, társadalom* c. tanulmányában is kiállt a szabadság és rend megfelelő egyensúlyának gondolata mellett, életkérdésnek tekintve egyénnek, társadalomnak, államnak és egyháznak egymáshoz való viszonya szabályozását. Az Isten átruházott szuverenitása vonatkozásában tárgyalja az emberiség, a nemzet és állam, az egyes társadalmi életkörök, az egyén és az egyház szuverenitását. A nemzeteket a teremtés rendje részeként kezeli, a nemzet önmagáért van, de ezen öncélúságát Istentől nyerte, az ő dicsőségét szolgálja, így a nemzeti lét sosem jelentheti az emberiség létének veszélyeztetését, szuverenitása más szuverenitást nem sérthet, ez lázadást jelentene Isten rendjével szemben. A nemzeti létben döntő azon láthatatlan valóság, melyet nemzeti léleknek nevez, a nemzet sorsközösségében, a nemzeti öntudatban való részesedés. A nemzet alkot államot rendeltetésének betöltésére, tehát mindig az állam van a nemzetért s sohasem fordítva. Az állam feladata a rend biztosítása, a nemzet anyagi és erkölcsi javainak védelme, az egyes társadalmi életkörök közötti határok megvonása, azok együttműködésének biztosítása, törvényes rendelkezések kikényszerítése minden polgárral és közösséggel szemben, a gonoszság büntetése és a nemzet életének idegen támadókkal szembeni védelme. Az egyes társadalmi életköröknek – ipar, kereskedelem, tudomány, művészet, egészségügy – határozottan körülírt, relatív szuverenitásuk van, ezek munkáját az állam nem veheti át, hanem segítenie kell ezek munkáját, fejlődését, vigyázva az egye életkörök érdekellentétei romboló hatásának megakadályozására. Az egyén szuverenitásának is nagy jelentőséget tulajdonít, az embernek joga, hogy önmaga egyéni minőségét úgy fejlessze, amint Isten eleve elrendelése előírja, gondolatairól nem tartozik számot adni senkinek, lelkiismerete felette áll minden kényszernek, de gondolataival és lelkiismeretével Isten előtt kell számot adnia. Az egyház szuverenitása abban áll, hogy Isten igéjét hirdeti, törvényét magyarázza. Szuverenitása nem terjedhet az egyén fölé, hitéért és lelkiismeretéért senkit nem lehet üldözni, nem terjedhet ki a társadalmi életkörök szuverenitása fölé, az egyház nem veheti kezébe a tudományt és a művészetet, nem kereskedhet és üzhet ipart. Az állam és egyház viszonyát pedig a szabad egyház szabad államban elv érvényesülésével kell biztosítani, az állam nem szólhat bele az egyház belső életébe, csak annyi hatalma van, hogy más egyházakhoz fűződő viszonyát szabályozhatja, de az egyház sem szólhat bele az állam ügyeibe, csak Isten igéjének világosságánál megítélheti a kormányzók szolgálatát. Tanulmányában egyfajta liberalizmus-kritikát is gyakorol, azon hibát róva fel, ugyanis az egyén szuverenitása kapcsán azzal számolt, hogy a szabadjára hagyott egyén mindig okosan s jól cselekszik, mivel nem számolt az egyetemes bűnösség hatásával. Így pl. kárhóztatja amiatt, mert a gazdasági életben a világgazdaság szabad verseny elvén történő berendezése a gazdagoknak a szegényekkel szembeni uralmát jelentette, nem gondolt arra, hogy a gyengébbet védeni kell az erősebbel szemben. (Ravasz 1936. 200–204.) E gondolatmenet Kuyper szuverenitás-konceptiójának hatásait mutatja, itt is megjelenik az állam-egyház viszonyra vonatkozó kálvini koncepció, az egyház állami vezetők intésére irányuló feladatának Kálvinnál megtalálható gondolata. Szabványos a kálvini gondolatokhoz közelebbi eszt.

Ravasz a korszak utolsó békeévében, 1939 augusztusában egy írásában foglalta össze szociális gondolatait *A református keresztyénség szociális tanításai* címmel, mely Mura-közy kiadásában terjedt el az evangéliumi munkásmozgalom körében. Munkája bevezetéseként a keresztyénség totalitás-igényéből vezeti le a vallás egyszerre magánügy és közügy jellegét, így a keresztyénség, ezen belül a protestantizmus szociális tanítások megfogalmazására való jogosultságát. (Ravasz 1939. 6.) Az ember helyét a mindenségben az Isten dicsőségének szolgálata határozza meg, az ember értéke abban áll, mennyire tud engedelmes eszköz lenni Isten kezében, az Ő világművészi célja szolgálatában. Minden embernek megvannak egészen sajátos hivatásai, mely Isten rendelése, s ehhez a megfelelő tehetséget, képességet Isten adja, ezért a helyes társadalomszerkezet az, ha mindenkinek arra a helyre jut, ahová legalkalmasabb, senki sem marad azon a helyen, melyet nem tud betölteni. Ez viszont ellentétben áll minden kaszt- és céhszisztemmel, kiváltsággal, társadalmi előjoggal, jobbsággal, egy isteni demokrácia alapjait teremti meg, az isteni kiválasztás arisztokratikus elve alapján. (Ravasz 1939. 10–11.) Így a munka olyan erőfeszítés, amely a pályán a képességeink önfeláldozó felhasználását jelenti, Istennek azon ajándéka, hogy részt vehetünk az Ő világteremtő műve dicsőségében, így nem érdem, amiért ellenszolgáltatás jár, még csak nem is tisztán kötelesség, hanem kiváltság. S így nem a munka tart el minket, hanem az áldás, melyet Isten a munkánkra ad, hiszen Isten mindenkiért, akit teremtett, elvállalta az eltartás kötelezettségét, amit viszont egy felső és állandó rend keretében valósít meg. Isten ezen alkotó rend felett örökös, védi a munkát azzal, hogy védi a bérét is, így védi azzal szemben is, aki adja, hogy le ne alkudja, rabszolgasolddá ne csökkentse, látszatjavakkal ne pótolja, de azzal szemben is, aki kapja, hogy abból erkölcs, műveltség, egészség, egyszóval élet származzék, ne olyanra fordítsa, amely lelkét és testét elpusztítja. Ugyanúgy örökös Isten a vasárnap megszentelésén, hiszen az ünnep megszentelése előfeltétele a munkának, mint ahogy a jól végzett munka a legjobb előkészület az ünnep megszentelésére, mely nélkül a munka robottá aljasul. (Ravasz 1939. 13.) A munka nem választható el attól az értéktől, amit termel, a javak a megtestesült munka, isteni bizonyítékok arra nézve, hogy hivatását szolgálta az ember, jól végezte munkáját, tehát Isten választotta ki és Ő ékesítette fel ajándékaival. Így elvenni sem lehet tőle semmilyen jogcímen, legfeljebb felajánlhatja annak, aki adta a hivatást, a képességeket, a munkához az időt és az erőt, s a munkára az áldást. (Ravasz 1939. 14.) De a hívő ember nem magának szerez, nem magának dolgozik, hanem Istennek, így a tulajdon sem nem magán, sem nem köz, hanem Istené, s a javakat Isten csak sáfárságba adja, egyeseket egyéneknek, másokat a közösségnek. De nem mindenkinek jut a javakból, mely három okra vezethető vissza: egyrészt ha valaki tudna dolgozni, de nem akar; az Isten országában tolvajjává válik, másrészt ha valaki nem dolgozhat, mert gyermek, idős vagy beteg, ezeknek a gondja a dolgozók közösségére hárul, harmadrészt ha valaki tudna és szeretne is dolgozni, de nincs munkája, az a társadalom zavarára utal, melyen azonnal segíteni kell, a munkanélküliséget meg nem oldó társadalom ugyanis a saját sírját ássa: (Ravasz 1939. 14–15.) A javak megszerzésének, felhasználásának és megtartásának nagy történelmi törvénye a bűnt, ugyanis ha az ember sokkal kevesebbet él fel, mint amennyit felélhetne, a munkájával sokkal több javat termel, mint amire szüksége van, előtte áll a javaknak önmagukban való felhalmozódása és foglalata: a tőke. A protestantizmus aszketikus ága, a kálvinizmus megteremtett a fokozott munka és fokozott bűnt árán egy óriási társadalmi tőkefelhalmozódást, a keresztyén kapitalizmust. A tőke rendelkezése Isten dicsőségének szolgálata, azt kell vele tenni, amiből mindenkinek lelki és testi haszna lesz, így támadnak a felhal-

kapitalizmust nemcsak megbecsüli, hanem tulajdonképpen termeli, melyben az egyén csak eszköz, a magántulajdon csak módszer, hogy az egyén kezdeményező-képességét, az egyéni erőfeszítés többletét felhasználhassa. Ugyanakkor a keresztyénség szembefordul az istentelen kapitalizmussal, melyben az egyén cél, a magántulajdon szentség, dogma, kifogásolja a profitéhséget, a könyörtelen versenyt, a munkások kiuzsorázását, a pusztító fényűzést, a keresztyén bűnt elhalását. Az istentelen kapitalizmus létrehoz egy óriási ipari proletariátust, léleknélkülisége miatt szembekerül a tőke és a munka, s ez a harc veszélyezteti az egész társadalom biztonságát, a nyugodt termelést, Isten örökkévaló céljának szolgálatát. A technikai fejlődés nyomán géppé válik az ember, géppé az állam s a gépek harcában elvész a halhatatlan lélek, csak a termelés fokozására gondolnak, de nem a javak elosztásának igazságosságára. (Ravasz 1939. 16–18.) Mindezt a keresztyén szocializmus előtérbe helyezi a közösségtudatot, hiszen az élet legnagyobb javait, legjellemzőbb alkotó elemét azáltal nyerjük meg, tesszük magunkévá, hogy közösségben élünk, a család, a nemzet és az emberiség közösségében. Egyetlenegy cselekedetünk sem közömbös, bármit teszünk, azzal mindenkinek ártunk vagy mindenkinek használunk, Isten ezzel a világösszefüggéssel, az élet kényszerével mutat rá, hogy csak a közösség fenntartó eleme, a szeretet az egyetlen út a menekülésre. Pál apostol képével mindannyian tagok vagyunk a Krisztus fősege alatt, minden tagnak megvan a maga rendeltetése, hivatása, amit csak ő tölthet be, mert egyedül ő nyert eleve elrendeltetésénél fogva arra alkotó képességet, mindenki nélkülözhetetlen, mindenki egyformán értékes, mindegyik tag az egészet szolgálja és mindegyiknek szolgál az egész. De e test életképessége, tehát a társadalom működőképessége attól függ, hogy a tagok milyen összefüggésben vannak a fővel, hitünkkel hogyan ismerjük meg Őt és engedelmisségünkkel hogyan valósítjuk meg akaratát. (Ravasz 1939. 19–20.)

Felhasznált irodalom

- Bogárdi Szabó István 2009: Kálvin és kálvinizmus-irányzatok Magyarországon, különös tekintettel a két világháború közötti egyház- és teológiatörténetben. *Confessio*, 2, 24–34. o.
- Brakelman, Günter – Jähnichen, Traugott 1994: *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Felsőházi Napló 1932–35: A Magyar Királyság Országgyűlése Felsőháza Naplója/1.
- Harnack, Adolf von 2000: *A keresztyénség lényege*. Osiris, Budapest.
- Heron, Alister C. 1999: *Calvinism*. The Encyclopedia of Christianity, Grand Rapids.
- Kálvin, János 1910: *A keresztyén vallás rendszere I–II*. Magyar Református Egyház, Pápa.
- Kiss Réka 2001: Egy fejezet a református egyház szociális programjának alakulásáról – A Magyar Evangéliumi Munkásszövetség (1938–1947). *Protestáns Szemle*, 4, 207–238. o.
- Kiss Réka 2003: Ravasz László püspöki működése. *Protestáns Szemle*, 1, 12–44. o.
- Koncz Sándor 1942: *Hit és vallás*. Debrecen.
- Kováts J. István 1933: *A keresztyénség és a társadalmi kérdések*. A Magyar Református Egyház kiadása, Budapest.
- Kozma Zsolt 2005: *A kolozsvári protestáns teológia*. *Credo*, 3–4, 273–286. o.
- Kuyper, Abraham 1914: *A kálvinizmus lényege*. Nánásy István Könyvnyomdája, Nagybánya.
- Ladányi Sándor (szerk.) 1986: *Emlékkönyv Sebestyén Jenő születésének 100. évfordulójára*. Magyarországi Református Egyház Zsinati Szekciójának Kiadványai, Budapest.

- Muraközy Gyula – Vasady Béla (szerk.) 1938: Szociális kérdések és megoldási kísérletek. A Református Élet és a Magyar Út 1937. február 18-20. ankétja. Kálvin könyvtár 27–30, Bp.
- Németh Pál (szerk.) 1999: Magyar református önismereti olvasókönyv. Kálvin Kiadó, Bp.
- Niebuhr, Richard H. 2006: Krisztus és kultúra. Harmat Kiadó – Sárospataki Keresztyén Filozófiaintézet, Budapest–Sárospatak.
- Pál László 1986: A történelmi kálvinizmus. In: Ladányi Sándor (szerk.): Emlékkönyv Sebestyén Jenő születésének 100. évfordulójára. Magyarországi Református Egyház Zsinati Sajtóosztály, Budapest.
- Pokoly József 1904: Az erdélyi református egyház története. Erdélyi Ev. Ref. Egyházkerület Állandó Igazgatótanácsa, Budapest.
- Pokoly József 1910: A protestantizmus hatása a magyar állami életre. Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, Budapest.
- Ravaszh László 1916: Mi a liberálizmus? Protestáns Szemle, 5–6, 341–346. o.
- Ravaszh László 1922: A szocializmus evangéliuma és az evangélium szocializmusa. Tisztviselőtelepi ref. missziói egyház, Budapest.
- Ravaszh László 1936: Vallás, egyház, társadalom. Protestáns Szemle, 5, 193–205. o.
- Ravaszh László 1938: Legyen világosság. Beszédék, írások. I–III. kötet. Franklin Társulat, Bp.
- Ravaszh László 1939: A református keresztyénség szociális tanításai. Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet Rt., Budapest.
- Ravaszh László 1992: Emlékezéseim. A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest.
- Révész Imre 1944: Tegnap, ma és mindörökké. Debrecen.
- Révész Imre 1999: Református vagy kálvinista. In: Németh Pál (szerk.): Magyar református önismereti olvasókönyv. Kálvin Kiadó, Budapest.
- Sebestyén Jenő 1911: Kálvin és a kapitalizmus. Kalvineum Rt. Marosvásárhely.
- Sebestyén Jenő 1913a: A kálvinizmus és a demokrácia. Kókai Lajos Könyvkereskedése, Bp.
- Sebestyén Jenő 1913b: A magyar protestantizmus problémája. Protestáns Szemle, 8, 502–516.
- Sebestyén Jenő 191(?)a: A kálvinizmus és a modern élet. Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjteménye sokszorosítása, Budapest.
- Sebestyén Jenő 191(?)b: A kálvinizmus és a politika. Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjteménye sokszorosítása, Budapest.
- Sebestyén Jenő 1933: A kálvinizmus elveinek érvényesítése a holland politikában. Protestáns Szemle, 6-7, 258–265. o.
- Sebestyén Jenő 1993: Református etika. Iránytű Kiadó, Budapest–Gödöllő.
- Szabó István 2004: Európa: többvallású világ? – Új vallások megjelenése a közéletben. Théma (a Theológiai Élet Ma protestáns tanulmányi kör lapja), 2–3, 85–91. o.
- Troeltsch, Ernst 1912: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Mohr, Tübingen.
- Warfield, Benjamin 1908: Calvin and Calvinism. The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, New York.
- Zahrnt, Heinz 1997: Az Isten-kérdés. Protestáns teológia a 20. században. Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest.