

A PROTESTÁNS PARADIGMA

Ernst Troeltsch

**A PROTESTANTIZMUS JELENTŐSÉGE
A MODERN VILÁG KIALAKULÁSÁBAN**

VALLÁSTUDOMÁNYI KÖNYVTÁR

XV.

Sorozatszerkesztő

Kovács Ábrahám és Hoppál Mihály

A sorozat szerkesztőbizottsága

Bartha Elek, Máté-Tóth András,
Mezei Balázs, Peres Imre és Voigt Vilmos

A PROTESTÁNS PARADIGMA

Ernst Troeltsch

**A PROTESTANTIZMUS
JELENTŐSÉGE A MODERN VILÁG
KIALAKULÁSÁBAN**

Szerkesztette

Máté-Tóth András

Magyar Vallástudományi Társaság
Barankovics Alapítvány
2017

A fordítás
Ernst Troeltsch,
Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt
(»Historische Bibliothek« Bd. 24 Oldenbourg; München, Berlin 1911)
alapján készült, figyelemmel a 2001-es kritikai kiadásra
(DeGruyter, Berlin, New York)

A kötet megjelenését támogatták



A kutatást az EFOP-3.6.2-16-2017-00007 azonosító számú,
Az intelligens, fenntartható és inkluzív társadalom fejlesztésének aspektusai:
társadalmi, technológiai, innovációs hálózatok a foglalkoztatásban és a digitális
gazdaságban című projekt támogatta.

A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap és
Magyarország költségvetése társfinanszírozásában valósul meg.

© Magyar Vallástudományi Társaság, 2017

© Máté-Tóth András, 2017

Fordította: Németh Attila

Szaklektor: Békefy Lajos

Nyelvi lektor: Juhász Valéria

ISSN 2061-3938

ISBN 978-963-87696-9-5

Borítóterv: Ujváry Jenő
Nyomdai előkészítés: Sigillum 2000 Bt.
Nyomdai kivitelezés: Innovariant Nyomdaipari Kft.
Felelős vezető: Drágán György

TARTALOMJEGYZÉK

<i>Máté-Tóth András</i>	
Troeltsch ébresztése	7
<i>Ernst Troeltsch</i>	
A protestantizmus jelentősége a modern világ kialakulásában	27

TROELTSCH ÉBRESZTÉSE

A Jelentőség jelentősége

Ernst Troeltsch tárgyalása a szociológia történetében elsősorban Weberhez viszonyítva, inkább alá-, mint mellérendelő viszonyban zajlik. A Troeltsch-recepcióban a 20. sz. első felében a mellérendelő viszony a jellemző, anélkül, hogy minden tekintetben össze lehetett volna mosni – vagy akár éppenséggel hasonlítani – a két szerző kutatási témáit s tudományos álláspontjait. A 60-as évektől kezdve – nem utolsósorban az amerikai recepció révén – Weber klasszikusként kanonizálódik, míg Troeltschre a feledés árnyéka borul. A teológiai recepcióban Karl Barth elsöprő hatásának következtében a liberális protestáns teológus Troeltsch, más ebbe a kategóriába sorolható szerzőkkel együtt, az érdeklődés peremére szorult, s csak a legutóbbi időkben, főképpen Friedrich Wilhelm Graf művei révén lopózik vissza, és kínálja megfontolásra belátásait a protestáns önreflexió és a modern világ vallási-teológiai dimenzióinak elemzésére.

Nehéz feladat lenne átfogó magyarázatot találni Troeltsch művének értelmezéstörténeti háttérbe szorulására, de néhány szempont mégis felvethetőnek tűnik. Az egyik mindenképpen a Troeltsch gondolkodásának középpontjában lévő értékcentrikusság és a kulturális szintézisre való törekvés. A társadalomtudományok értékmentességre (való) törekvése különösen a II. világháborút követően egyfajta *sine qua non* lett, s a diszciplináris határokon átívelő elméletalkotási igény megadta magát a tematikus specializációnak. Óvatosan kijelenthető talán, hogy a modernitás korszakának lecsengésével párhuzamosan a figyelem a modernitás kezdeti szakaszát elemző szerzők felé mozdul, anélkül hogy a modernitást semmissé kívánnák tenni, inkább attól a reménytől indítatva, hogy ami a modernitás kiteljesedése előtt rá vonatkozóan felvetődött, az inspirálólag hathat arra, amit a modernitásra utólag tekintve gondolhatunk.

Életrajzi adatok

Ernst Troeltsch protestáns teológus, a 19. és 20. sz. fordulójának kiemelkedő vallásszociológusa 1865-ben született Augsburgban, és 1923-ban halt meg Berlinben. Tudományos életének legfontosabb állomásai: 1892-ben két évre Bonnban lett a szisztematikus teológiai tanszék professzora, majd onnan Heidelbergbe került ugyanarra a tanszékre, és ott tanított 1914-ig, amikor is Berlinbe kapott meghívást – tulajdonképpen a számára alapított – a vallás-, társadalom- történetfilozófia és keresztény vallástörténeti tanszékre (*Religion-, Sozial- und Geschichts-Philosophie und christliche Religionsgeschichte*). Életművének így két fő szakaszát szokás megkülönböztetni: a heidelbergit és a berlinit. Szerény sírköve a berlini Invalidenfriedhofban található.

Legterjedelmesebb három műve, amiket fő műveinek is tekinthetünk a *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen* (1912), amely az első kiadásban mintegy 1000 oldalt tesz ki, a *Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik* (1913), amely több mint 800 oldal, valamint a *Historismus und seine Probleme* (1922), amely majdnem 800 oldal.

Weber árnyékában

Magyar nyelven a szociológia klasszikusairól Némedi Dénes tekintélyes monográfiájából tanulnak a szociológus hallgatók, s elsősorban ehhez a műhöz nyúlnak a szociológia nemzetközi története iránt érdeklődők. E meghatározó műben Troeltsch nem kapott önálló fejezetet vagy részfejezetet, s összesen négy alkalommal utal rá Némedi, kizárólag Weberhez kapcsolódóan (Némedi 2010, 218–219). Művei közül csupán Troeltsch fő művét, a *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (A keresztény egyházak és csoportok társadalomtanai) címűt említi, abban az összefüggésben, hogy Weber bizonyos sajnálkozással jelentette ki, hogy barátja és kortársa „elírta” előle ezt az ötletet, amit ő a maga részéről másképpen dolgozott volna fel. Némedi ezzel a megközelítéssel illeszkedik ahhoz a nemzetközi trendhez, amely Troeltschöt, ha egyáltalán tárgyalja, Webertől való függésben, az ő árnyékában teszi.

Ezzel szemben figyelemre méltó és jelentős, hogy Troeltschről igényes, tömör és tárgyyszerű adatokat közöl Simon Róbert „A vallástörténet klasszikusai” c. szöveggyűjteményében (537–543). Ugyanez a

kötet éppen a *Bedeutung*-ból hoz hosszabb részletet, Bendl Júlia fordításában (544–566). Egyelőre ez a bemutatás az egyetlen magyar nyelven, amely zárszavaként szignalizálja a német nyelvterületen megfigyelhető Troeltsch-renaisszánszt, valamint sajnálattal jegyzi meg, hogy „Magyarországon jószerivel ismeretlen maradt” (Simon 2003, 542). Ígéretes fejlemény Troeltsch magyarországi recepcióját tekintve Hidas Zoltán tanulmánya, amely a protestantizmus és a modern világ viszonyának troeltschi felvetéseit elemzi.

A Troeltsch és Weber közötti kapcsolat a heidelbergi években igen termékeny, sőt baráti volt – Troeltsch családjával annak a háznak a második emeletén lakott, amelyben Weber is élt a feleségével. Az Eranos-körben és azon túl is számos területen hatottak egymásra. Később, a világháború turbulens időszakában egy félreértés miatt törés állt be a két nagy tudású és egyben nagy akaratú ember között, amely később Weber halála miatt helyrehozhatatlanná vált. Troeltsch műveiben sok helyütt, a *Bedeutung*-ban kifejezetten is elismeri Weber megközelítéseinek nagy értékét. Ezt a Weber temetésén mondott búcsúztatójában meg is ismétli. Weber is hivatkozik Troeltsch munkáira, s egy esetben a kettejük tudományos munkásságával kapcsolatos kritikára válaszolva részletesen is kifejti, hogy mindketten mennyire saját logika és egyéni megközelítések mentén kutattak és publikáltak. A kettejük közötti kapcsolat mélysége és intenzitása, valamint az egymásról szóló elismerő nyilatkozatok tehát nem indokolják azt, hogy a későbbiekben Troeltsch pusztán Weber árnyékában kerüljön tárgyalásra. Találó a kettejük kapcsolatával foglalkozó kötet címe: *Szakemberbarátság (Fachmenschenfreundschaft)*, melyet Weber egyik legjelentősebb mai kutatója, Friedrich Wilhelm Graf szerkesztett 2014-ben. (Főképpen a 269–294., valamint a 323–334. oldalakon.)

Egy Felix Rachfahl által 1909-ben közölt tendenciózus kritikára válaszolva Weber pontokba szedve kifejtette, milyen nagy mértékben becsüli Troeltsch munkásságát. Ennek nem kisebb bizonyítéka, hogy Weber önmaga helyett ajánlotta Troeltschöt 1906-ban a német történészek konferenciájára előadónak, amelyen Troeltsch a *Bedeutung*-ot adta elő. Leszögezte, hogy bár egymással szoros szakmai kapcsolatban állnak, és érdeklődési területük részben közel is áll egymáshoz, azonban mindketten saját megközelítésekkel dolgoznak, s műveiket saját maguk képviselik. Weber rendkívüli határozottsággal utasítja vissza a kritikus abbéli törekvését, hogy Troeltschsel szembeállítsák (Weber 2010, 343).

Troeltsch vallásszociológiai jelentősége

Az Ernst Troeltschre vonatkozó elmélettörténeti értékelés az utóbbi évtizedben új hangsúlyokkal gazdagodott, melyek közül Hans Joas meglátásai különösen is figyelemre méltók. Joas számos tanulmányt szentelt a troeltschi életmű és annak különböző álláspontjainak bemutatására. Vallásszociológiai szempontból öt pontot emelt ki. Elsősorban (1) a vallási individualizmus tárgyalása és vallási eredetének kibontása teszi Troeltschöt a mai napig aktuálissá. Másrészt (2) az, hogy az individualitás redukálhatatlan, expresszív teremtőerejét – mint sajátosan vallási élményt – elemzéseinek középpontjába állítja. Ebben eltér más szerzőktől, akik a vallást különböző társadalmi vagy lélektani forrásokra vezetik vissza. Troeltsch, William Jameshez hasonlóan, a vallást önálló kulturális valóságnak tekinti, amint ezt *Die Selbstständigkeit der Religion* c. 1895-6-ban megjelent tanulmányaiban kifejti. Harmadszor (3), jelentős, hogy Troeltsch a különböző vallási hagyományok eredeti vallási inspirációinak etikai és politikai következményeit elemzi, s ezzel talán ma jelentősebbnek is tekinthető a vallás és az etika összefüggéseire vonatkozó kérdése, mint Weberé, amely a vallás és gazdaság egymásra hatására vonatkozott. Ehhez kapcsolódóan (4) a ma kulturális és vallási pluralizmus korában Troeltsch álláspontja is kitüntetett figyelmet érdemel: szerinte egyetlen vallás sem rendelkezik az isteni kinyilatkoztatás vagy az isteni út teljes igazságával, hanem mindegyik a maga sajátos történelmi közegében törekszik saját értékeinek felismerésére és megvalósítására. Előítélet-mentességre törekvő módszertana (5) is ezt a látásmódot támasztja alá, miközben teljességgel elismeri a tudomány vagy a művészet autonómiáját és a vallással kapcsolatos kontrasztharmóniáját (Joas 2010, 54–60).

Hans Joas a 2017-ben megjelent könyvében ennél a tömör összefoglalásnál is továbbmegy, és arra tesz kísérletet, hogy Weber varázstalanítás tézisét vitassa, sőt cáfolja, de legalábbis egy erőteljes alternatív történetet állítson mellé. Megfontolásai szerint a társadalmelemzésnek Weber műve mellett, vagy még inkább annak ellenében, Troeltsch szemléletmódjára kellene támaszkodnia, ha a kultúra, a társadalom és a vallás viszonyát adekvát módon akarja leírni. Elsősorban Troeltsch Soziallehrenére építve fejt ki érveit az alábbi hét lépésben.

1) *A dogmatörténet szociologizálása*

Mára közhelynek számít a dogmatörténet társadalomtörténeti beágyazottsága. Eszerint nem tárgyyszerű megközelítés történelem és társadalom fölötti dogmatikai igazságokról és egyházzal beszélni, mert arra a dinamikára koncentrálni járul fel a dogmatörténet mindenkori relevanciája, amely az adott társadalmi és történelmi kihívások és az ezekre adott kortárs normatív válaszok között feszül. A dogmatörténet eredményei azok a kijelentések, amelyekben az uralkodó vallási gondolatok leginkább egységteremtő módon fogalmazódtak meg. A történet sokféleségét és a dogmák normatív megfogalmazását csak úgy lehet egyszerre figyelembe venni, hogy szociológiai és teológiai szempontból is szem előtt tartjuk a kereszténység múltjának a mai-tól alapvetően eltérő jellegét. A dogmatörténet társadalomtudományi értelmezésében Troeltsch eredeti gondolata azonban elsősorban az, hogy egy olyan cselekvéseméleti megközelítést alkalmaz, amely eltér Weberétől. Troeltsch expresszivistá cselekvéselfogást képviselt (a mindenkori cselekvésben megragadható nem egyetemes eszme): nem a gazdaságra vagy Kant filozófiájára épített, hanem a Herder, Humboldt, Schleiermacher, Dilthey és még mások által kidolgozott szemléletmódra.

2) *Az eszmealkotás ténye és az erre épülő módszertan*

A vallástörténet kreatív kezdeményezések története, amelyben Jézus, Pál és Luther a legkiemelkedőbbek. Ezek a tanítások természetfölötti igénnyel bírtak, amit az értelmezésük során figyelembe kell venni. Troeltsch a vallást önálló kulturális és történelmi tényezőnek tekintette, s nem vezette vissza semmilyen más összefüggésre vagy faktorra. A természetfölötti vonatkozás belső lényege azonban rejtve marad a társadalomkutató számára, ami persze nem jelenti azt, hogy erről a dimenzióról le is szabadna mondani. Abból, hogy a társadalomtudományok felől számára nem hozzáférhető a transzcendens dimenzió, még nem következik, hogy (az) nem is létezik. A vallás képes arra, hogy megváltozott történelmi körülmények között új eszmék és cselekvések forrása legyen, és új szimbólumokat inspiráljon. Ezzel a megközelítéssel Troeltsch elkerüli a szekularista és az apologetikus megközelítés látszólag kizárólagos alternatíváját. A vallás ereje pe-

dig olyan természetű, hogy nemcsak a lélektan, hanem a szociológia is szükséges a vizsgálatához. Hiszen az új belátások társadalmi összefüggések közepette keletkeztek, így az új dogmák ezektől a folyamatoktól aligha függetleníthetők. Troeltsch számára evidencia, hogy a rítus – a transzcendens ihletettségű társadalmi cselekvés – megelőzi a dogmát.

3) Az eszmék és a vallás elméleti kapcsolata

Ha megfelelően akarjuk megérteni a dogmák tartalmát, akkor – amennyire lehet – vissza kell helyezkednünk keletkezésük körülményei közé. A mindenkori új eszmék természetükre nézve nem pusztán gondolatok, koncepciók, hanem kifejezetten vallási természetű inspirációk, melyek nem is elemezhetők pusztán a filozófia vagy a történettudomány eszközszerével. Természetüknél fogva nem foglalhatók mindenestül, kimerítő módon fogalmakba – a megfogalmazások mindig provizórikus kísérletek maradnak. A vallás részben univerzális, részben individuális (vonatkozású) valóság. Univerzális természete szerint – itt nyilván Troeltsch szellemében is, elsősorban a kereszténységről vagy a sztoáról van szó – az egész emberiségre vonatkozó érvényesség igényével lép fel. Az individualizmus pedig az egyéni belső meggyőződést jelenti, amely révén a személy kényszerítő külső hatalmaktól függetlenül is elköteleződhet. Az univerzalizmushoz és individualizmushoz a kereszténység esetében hozzákapcsolódik a lélek Istenhez történő fölemelkedése, amely gyújtópontja az Isten- és emberszeretetnek, és a kereszténység legsajátosabb és leglényegesebb ihlető magva. Ez az eszmény akkor is a kereszténység vallásának centruma, ha a vallási gyakorlat a története folyamán gyakran nem mutatkozott hozzá méltónak.

4) Az eszmék és a vallás vallástörténeti kapcsolata

A kereszténység a maga központi eszméjét „Isten országának” nevezi. Ez nem olyan értelemben eszme, mint a társadalmi igazságosság vagy a jogegyenlőség eszméi, melyek bizonyos politikai intézkedések és cselekvési normák betartása révén megvalósíthatók. Ez az eszme a mindig távoli fény és egyben a mindig közeli provokáció. Nem a távo-

li eszmény és a jelenkori ínséges valóság közötti feszültség e szemlélet lényege, hiszen ebben nem is lenne semmi új, hanem a mindenkori viszonyokban fellelhető és egyben ezektől mindig távol lévő eszme, amely a keresztény vallástörténet alapténye.

5) *A kereszténység társadalmi formációinak tipológiája*

Troeltsch tipológiája – egyház, szekta, misztika – nem pusztán társadalmi intézménytípusok kategóriáit jelenti, hanem emberi közösségek törekvését arra, hogy eszméik megvalósításának és továbbadásának nehézségeit megoldják. Ebben a tipológiában – amely a *Soziallehren* legismertebb eredménye, sőt voltaképpen Troeltsch tudományos művének szinte egyetlen széles körben ismert újítása – az a tény bír nagy jelentőséggel, hogy a szerző a közösségi eszmekövetés plurális lehetőségeiből indul ki, amelyek a történelem során változtak, és a jövőben is változhatnak. Mindhárom intézményi típus alkalmas a kereszténység missziójának betöltésére. Az „egyház” az állammal való kompatibilitása révén, a „szekta” a társadalmi igényekkel való könnyebb harmonizálása révén volt és lehet képes a kereszténység eszméinek a világban való érvényesítésére. Amikor kiemelkedő egyéniségek révén fordulat jelentkezik, az intézményes keretek alkalmasak az eredeti inspirációra való emlékeztetésre és a vallási alapeszme perspektívájának fenntartására.

6) *A vallási innovációk hatásai*

A kereszténység története tanúsítja, milyen sokféle és gazdag intézményi következménye lehetett az eszme erejének, az emberképtől egészen akár a politikai diplomáciáig, s hogy milyen rengeteg jótékonyági-jóléti-szociális intézmény (iskola, kórház) jött létre, melyekbe az eszme intézményesült. Természetesen nem rekeszthetők ki a reflexióból mindazok a tragédiák sem, amely az eredeti eszmétől nem pusztán távol estek, hanem egyenesen annak ellentétei voltak, pl. a rabszolgaság tolerálása.

7) A politikai szervezetek hatása a vallásiközösség-képződésre

Troeltsch számos történelmi példa elemzésén keresztül bemutatta, milyen nagy mértékben hatottak az adott kor politikai intézményei az intézményes kereszténység szerkezetére és identitására. Munkássága idején az erre vonatkozó elsődleges tapasztalat az egyházi intézmények részleges visszaszorulása a korábbi hatalmi pozícióból. Az egyházértelmezés az állam és a civil társadalom szerkezeti átalakulásainak függvényében a mai napig jelentős és aktualitását nem elveszítő vallásszociológiai feladat. (Joas 2017, 174kk)

A *Bedeutung*

A *Bedeutung*ot Troeltsch heidelbergi korszakának, sőt ezen túlmenően egész életművének értelmezése szempontjából programatikus műnek tekinthetjük. Tartalmát tekintve arra a kérdésre koncentrálni, miként egyeztethető össze a kereszténység a modern világ gondolkodási és cselekvési kereteivel. Módszertanát tekintve pedig a vallás társadalomtudományi kutatásának szuverenitását, valamint a multidiszciplináris megközelítés fontosságát demonstrálja: egyszerre érvényesít történettudományi, szociológiai, teológiai szempontokat. A *Bedeutung* c. előadást (1906) megelőzte a *Protestantisches Christentum und die Kirche der Neuzeit* c., mintegy 300 oldalas monográfiája, s ugyanebben az évben tartott egy jelentős előadást az állam és az egyház szétválasztásáról, amelyben a teológiai karok és az egyházi hitoktatás ügyét is tárgyalja. Két évvel később jelent meg a *Luther und die moderne Welt* c. írása. Ezek mindegyike behatóan foglalkozik a protestantizmus és a modern világ összetett összefüggésrendszerével. Mindegyikben jelentős hangsúlyt kap az egyén szabadsága, amely egyben autonómiát is jelent, és amely a tudomány szabadságára is kiterjed. A középkori egyházi kultúrában a vallás jelentette az átfogó kultúreszményt és a világ értelmezésének átfogó horizontját, míg a modern világban ezt a szerepet a tudományok rendszere veszi át. Troeltsch művében hangsúlyosan megjelenik a szekularizáció problematikája is, amelynek indítéka és felhajtóereje vallási természetű. A protestantizmus által hangsúlyozott és vallásilag megalapozott individualitás, a különféle kultúraterületek autonómiájával karöltve, jelentős szekularizációs mozzanat. A témára vonatkozó műveiben a szerző a protestantizmus és a modern világ

közötti kapcsolatnak más-más területeire teszi a hangsúlyt, sőt talán az is megkockáztatható, hogy a jelentősebb művek kidolgozása során fejlesztette és pontosította a témára vonatkozó meggyőződését. A modern kor egyházait elemezve különbséget tett az egyetemes egyház, a szabadegyház és a paritásos egyház között, és ez a háromosztatú megközelítés majd – más hangsúlyokkal ugyan, de – a Soziallehrenben újra megjelenik. A különböző egyháztípusok eltérően viszonyulnak az igazság és a kinyilatkoztatás kérdéseihöz, következésképpen a modern világhoz is. A Bedeutungban az ó- és újprotestantizmus közötti különbséget (erről részletesebben lásd alább) és ezek közvetett hatását dolgozza ki a modern világ különböző területeire nézve. Az állam és az egyház szétválasztása vonatkozásában elemzi a protestantizmus, a teológia és a modern tudományos autonómia viszonyrendszerét. Luther kapcsán mindenekelőtt a teológiai alapokat elemezte, valamint a bűn és az emberi szabadság összefüggéseit (vö. Drescher 1991, 243–253).

Az előadás stílusáról

Túl egyszerűnek tűnne Troeltsch előadói stílusát tudományosan megalapozott patetikus stílusnak nevezni, bár mindkét attribútum teljességgel illik rá. Nem kímélte meg hallgatóságát a nehéz gondolati ívektől, a többszörösen összetett mondatoktól, a szakirodalmi utalásoktól, de legkevésbé attól az ihletett felelősségtől, amelyet a kor tudományos, politikai és vallási kríziséhez illőnek vélt. Különösen előadásának V. részében poentírozza erőteljes kifejezésekkel, miként válik a protestantizmusban a saját alapjaitól való spirituális elidegenedés általánossá, és hogyan felejtődik el a Luther által zseniálisan megjelölt cél az odavezető út elsődleges hangsúlyozása révén. Troeltsch a korszellem iránti érzékeny fogékonysággal adott elő, és ez a fogékonyság végig jellemző marad az írásaira is. Stílusát talán előadásának zárómondatával jellemezhetjük a leginkább szemléletesen: „őrizük meg magunk számára a szabadság vallási-metafizikai elvét, különben a szabadságnak és a személyiségnek abban a pillanatban lesz vége, amikor épp legmagasabban lobogtatjuk ezeknek és a fejlődésnek a zászlaját.”

A mű alapvonalai

Az eredeti előadás a publikált változat II-IV. részeit tartalmazza, az egész gondolatmenet megértéséhez azonban szükség van a bevezető és a befejező részek ismeretére is. A szerző az első részben (I.) a „modern világ”, illetve a „modern kultúra” fogalmát tisztázza. Megközelítésében a modernnt a megelőző korszakhoz viszonyítva tárgyalja, melyet „egyházi kultúrának nevez”. (Az egyházi és a modern kultúra összevetését lásd az alábbiakban.) A második részben (II.) a protestantizmus definícióját fejt ki, s megállapítja, hogy a megjelölés nem alkalmazható egyszerűen a lutheri reformáció óta eltelt 400 esztendő összes áramlatának általános megjelölésére, különösen akkor nem, ha ezeknek a modern világ kialakulásához való viszonyát elemezzük. Különbséget kell tenni az eredeti, illetve óprotestantizmus és az újprotestantizmus között, s ez a megkülönböztetés *mutatis mutandis* érvényes a lutheri és a kálvini konfesszióra egyaránt. A két nagy áramlat mellé Troeltsch odailleszti a humanisztikus kereszténység, az anabaptisták és a spiritualista individualizmus jelentős áramlatait is. A modern világ és a protestantizmus fogalmainak tisztázása után tér rá a szerző a protestáns hatás összetett viszonyrendszerének tárgyalására. Az óprotestantizmus középkori orientáltságú maradt, s a katolikus kereteknek inkább a radikalizálását végezte el. A protestantizmusnak ez a korszaka? választ adott az üdvbizonyosság kérdésére, megőrizte a *tekintélyelvonó isteni üdvhivatalt* (235), még nem foglalkozott az állam és az egyház különválasztásának témakörével, a teokrácia helyébe inkább a *bibliokráciát* léptette (237), erőteljes jelentőséget adott az aszkézisnek, erkölcsi alapállását tekintve pedig egyesítette a világi erkölcsöt a világgal szemben indifferens ókeresztény erkölccsel (240). Inkább az újprotestantizmus impulzusai járultak hozzá a modern viszonyok kialakulásához, azonban ezek esetében is inkább a valláson kívüli hatóerőkkel való párhuzamos folyamatokról lehet beszélni, mintsem tiszta ok-okozati összefüggésekről. Az előadás negyedik részében (IV.) a szerző abból a téziszből indul ki, hogy a protestantizmus elsősorban azzal váltott ki alapvető hatást a modernitás kialakulására, hogy az egyházszakadás révén a *corpus Christianum* egységes és átfogó erejét megtörte, s ezzel véget vetett az egyházi kultúrának nevezett korszaknak. A protestantizmus a maga istenképével, üdvindividualizmusával és egyes tényezőkkel alkalmasabbnak bizonyult arra, hogy a modern világ kialakulását elősegítő folyamatokkal harmonizáljon, mint a

katolicitás. Ebben a részben Troeltsch a modern kultúra hét területére nézve mutatja ki az összefonódó folyamatokban az inkább indirekt vagy nem szándékolt protestáns hatást: 1) család, 2) jog (egyház- és államjog), 3) államforma és alkotmány, emberi jogok és lelkiismereti szabadság), 4) gazdaság, 5) társadalmi élet és társadalmi rétegződés, 6) tudomány és iskolarendszerű oktatás, 7) művészet. Minden területre nézve azt állítja, hogy bár a protestantizmus nem volt megteremtője a modern világnak, de jelentős mértékben befolyásolta és formálta azt. A befejező részben (V.) a modern világ vallási szellemiségének protestáns gyökereire koncentrálnak, s kidolgozza a későbbi műveiben továbbfejlesztett és elmélyített tézisét, miszerint a protestantizmus elsősorban a vallási gondolkodás és érzésvilág területén alkotott jelentőset és maradandót. „A protestantizmus elsősorban mégiscsak vallási potencia és csak másod- vagy harmadsorban kultúrpotencia a szó szigorú értelmében.” (299) Minthogy a protestantizmus lemondott a mindent átfogó központi vallási hatalomról, ezért a kultúrához való viszonya is csak differenciált lehet.

Az óprotestantizmus jellegzetességei

Troeltsch a következő alapvető jellegzetességgel jellemzi az óprotestantizmust.

„Az óprotestantizmus – az általános papság és az elvi érzelmi bensőségesség ellenére – a szigorúan egyházi, természetfölötti kultúra fogalma alá esik, melynek alapja egy közvetlen és szigorúan elhatárolható, a világitól megkülönböztetendő tekintély. Az óprotestantizmus módszertana a középkori kultúra eme tendenciáját mintha még szigorúbban, bensőbben, személyesebben akarta volna folytatni, mint amennyire az a középkor hierarchikus berendezkedésében lehetséges volt.” (226)

A liberálisnak vagy modernnek mondható felfogások idegenek voltak tőle, az egyházi-intézményi pórázt pedig szorosra húzta. Troeltsch felvetését követve magas fokú strukturális homogenitás figyelhető meg a késő középkori lutheránus, kálvini és katolikus egyházak között. A hitviták tüzeiben a szervezeti apologetika logikája érvényesült, s kapott erőteljes hangsúlyt. Ennek alapján megkérdőjelezhető a sokak által mintegy dogmaként képviselt felfogás, miszerint az óprotestáns

területek szabadelvűbbek lettek volna, mint a kortárs katolikus területek.

Az ó- és újprotestantizmus közötti különbségek

A lutheranizmus és a kálvinizmus régi, eredeti protestantizmusának az egésze ugyanis – a maga antikatólikus üdvösségtana ellenére – középkori értelemben vett egyházi kultúra: a kinyilatkoztatás természetfölötti mércéje alapján akar elrendezni államot és társadalmat, képzést és tudományt, gazdaságot és jogot, és a középkorhoz hasonlóan mindenütt beilleszti magába a *Lex naturae*-t is, azt eredendően az isteni törvénnyel azonosnak tekintve. A hierarchia és Krisztus megtestesülésének a hierarchiában való folytatódása helyére a Biblia lépett mindent létrehozó csodatévő erőként, Isten megtestesülésének folytatásaként.

A 17. század vége óta azonban a modern protestantizmus az egyenjogúságot hirdető vagy akár vallásilag közömbös állam oldalára állt. Ily módon a vallási szerveződést és közösségalkítást tulajdonképpen az önkéntesség és a személyes meggyőződés felé terelte, alapvetően elismervén azt, hogy akár több különböző vallási meggyőződés és közösség is élhet egymás mellett. Az újprotestantizmus jellegzetességei tehát: „a humanista, történeti-filológiai-filozófiai teológia, a szabad-egyház és szekta jellegű anabaptizmus, és a teljesen individualista-szubjektivista spiritualizmus. Az óprotestantizmus mindháromtól élesen és véres erőszakkal határolódott el.”

Majd csak amikortól az újprotestantizmus látóköréből kikerült az átfogó egyházi kultúra eszméje, akkortól lehet sajátosságosan protestáns alapelveknek nevezni a történeti-filológiai kritika lelkiismereti követelését, az államtól független egyesületi egyház közösségalkotását, és a belső személyes meggyőződés és megvilágosodás kinyilatkoztatástanát.

Társadalomtan

A szociológia kifejezés mindössze egyszer fordul elő a szövegben, méghozzá a családfelfogás protestáns felfogásával összefüggésben. Troeltsch azt állítja, hogy a protestantizmus nem különbözött a közép-

kori katolikus, egyházas felfogástól, mert a családot a társadalom és minden emberi együttélés összejtjének tekintette, lényegét a bűnös szexuális vágy és az utódnemzés regularizálásában jelölte meg. (251)

Modernizáció

A modernnek nevezett kultúrperiódus meghatározása számos nehézségbe ütközik, mindenekelőtt a jelenség összetettsége miatt. Ezért arra törekedhetünk csupán, hogy az előző kultúrtörténeti korszaktól való eltérését, elemelkedését bemutassuk, amiből szinte szükségképpen adódik, hogy elsősorban negatív ismerveket kell kidolgoznunk.

A modern világot megelőzően a legmagasabb fokon *tekintélyi kultúra* érvényesült, amely felizzítja az üdvösségre való legmélyebb vágyakozást és a személyes lelki élet legelevenebb mélységeit, s amely a változatlan istenit a változó emberivel a rendezett kultúrfunkciók közös kozmoszába illeszti. A földi valóságot a *bűn fémjelzi*, szembeállítva a túlvilág magasával, s ebből következően a világgal szembeni magatartást az *asketikus alapkarakter* jellemzi. Az egyházi kultúrfunkciók ki egyenlítették a túlvilági életre koncentrááló klérust és szerzeteseket az evilági életre koncentrááló laikus néppel.

A modern – legalábbis ami a protestánsokat illeti – a külső egyházi kultúrával a belső személyes meggyőződésen alapuló kultúrát állította szembe. A katolicizmus ezzel szemben megmaradt a külső irányítás eszméjénél, és ezzel óhatatlanul idegen test maradt a modern viszonyok között. A belső meggyőződésre való építkezés *individualizmushoz* vezetett. Amennyiben ugyanis megszűnik a mindent átfogó legfelsőbb hatalom értelmező és rendező ereje, akkor mindaz, ami alatta addig harmóniában volt, ezer darabra esik szét. Az abszolút isteni egység a relatív emberi sokféleségre bomlik. Az isteni tévedhetetlenség és egyházi intolerancia helyét az emberi relativitás és tolerancia veszi át. Az isteni bizonyosság hiányának helyébe a tudomány objektivitása lépett: innen fakad a modern kultúra *racionális és tudományos karaktere*. A tudományos felismerések történetiségének reflexiója azonban viszonylagossá tette a belátások stabilitását, és egyre szerteágazóbb *relativizmushoz* vezetett. Léteztek ezzel szembeforduló mozgások, de azok jellege más volt már, mint a korábbi egyházi kultúráé. Az ugyanis természetfölötti rendszerben gondolkodott, a modern azonban *evilági (Innerweltlichkeit)* rendszerben tájékozódik, s ezzel elvesznek a világi

élettel szembeni aszkézis feltételei is. Már nem lehetséges többé a csupán erre a világra koncentrálni és a teljesen Isten által betöltött életet egymástól elhatárolni, mert végeredményben mindkettő ugyanarra fut ki. A lehetőségek sokaságával elárasztott világ felfogása és gyakorlata szemben áll mindennemű aszkézislogikával. Az aszkézis értelmetlenné válása az evilági viszonyok igenléséből fakad, amelynek – szemben az egyházi kultúra világtagadó pesszimista hozzáállásával – az *optimizmus* a jellemzője.

A modernhez illeszkedő vallásosság

A *Bedeutung* számos társadalmi szférára vonatkozóan elemzi a vallás és a modernitás kölcsönhatását. Elsőként a családfelfogás megváltozásáról kijelenti, hogy a protestantizmus a házasságot személyes szerződésnek tekintette, nem pedig szentségnek és nem felbonthatatlannak. Ennek következtében támogatta az individuális döntéseket a személyes kapcsolatok területén. A szüzesség eszménye eltűnik, helyébe a példás családi és munkáset eszménye kerül az erények piramisának csúcsára. A családmódel vonatkozásában a protestantizmus és a katolicizmus közötti különbség kicsiny ebben a korszakban. A patriarchális családmódel és a szexualitásnak az áteredő bűnnel való rokonsága közös marad. A szabad gyermeknevelés és a nő egyenjogúsága ekkor még nem jelenik meg, majd csak az anabaptisták, függetlenek, kvékerek és pietisták támogatják a nő vallási pozíciójának egyenjogúságát. A női érzékenység hangsúlyozása nem más, mint a női vallásosság szekularizált formája.

A társadalom törvényi szabályozása területén nem beszélhetünk radikális újításokról, hiszen a büntetőjogban megmaradt a bosszú motívuma, alátámasztva számos bibliai példázattal. Ugyanez vonatkozik a civiljog területére is, ahol a protestantizmus nem büszkélkedhet jelentős újításokkal. Az egyházjog azonban az a terület, ahol alapvető reformokat hozott a reformáció. Ebben Kálvin játszotta a vezető szerepet, aki bibliai alapokra helyezve a teljes egyházi struktúra felépítését és választási logikáját átrajzolta. Ugyanakkor a protestantizmus egész történetére jellemző az egyéni, személyes vallásosság és a közösségiség, illetve a kultikus viszonyok közötti feszültség feloldatlansága. Az individuális lelkiesség és vallásosság, valamint az államtól való függetlenség hangsúlyozása mentén a protestantizmus a későbbi századokban egy-

re inkább a szabadegyháziság felé mozdult el. Az egyházi kánon legalábbis részlegesen eltávolítása a katolikus hagyományoktól az állammal való viszony számára is hozott változást. A kálvini logika függetlenné tette az államot az egyházi legitimációs szükséglettől, attól a kerülő úttól, hogy a profán hatalomgyakorláshoz szükséges isteni kegyelmet az egyház közvetítésével lehessen megszerezni. A protestantizmus a „természettörvényt” hangsúlyozza ebben a vonatkozásban. A tulajdonképeni demokrácia idegen a kálvinizmus szellemiségétől, s csak ott tudhatott meggyökerezni, ahol hiányoztak a katolikus feudális gyökerek, és az állami intézmények az egyháziakból nőttek ki.

A modern politikai élet és szellemiség további központi eszménye az emberi jogok és a lelkiismereti szabadság. Troeltsch arra a következtetésre jut, hogy a két eszme, melyeket a francia forradalmat követően az államok többsége alkotmányába rögzített, történetileg nem esnek feltétlenül egybe, valamint nem is egymás feltételei és magyarázói. Lehetséges demokrácia nélkül is olyan állami viszony, amely támogatja az emberi jogokat, és fordítva, a fanatikus demokrácia működhet az emberi jogok sérelmére is. Az emberi jogok az amerikai alkotmánytörténetben nyertek normatív megfogalmazást, de az a gondolat, hogy minden ember Istentől garantálva szabad és egyedi lelkiismerettel rendelkezik, kifejezetten a protestáns lelkiiségből és teológiából nyerte megalapozását. Ez motiválta az észak-amerikai törvénykezést, s ez jutott át azután Franciaországba, s vált onnan kiindulva általánossá Európában. Az emberi jogok társadalmi elterjedésének lendületét a függetlenek és az újprotestáns mozgalmak adták meg, melyek az állami hatalomtól való independenciára törekedtek. Számos különböző és egymásnak részben ellentmondó folyamat eredménye lett végül az állam és az egyház szétválasztása, a különböző egyházi közösségek párhuzamos létének eltérése, a szabadelvűség princípiumának érvényesítése az egyházi képzésekben, valamint a világi és vallási dolgokra vonatkozóan a vélemény szabadság kiterjesztése. A modern berendezkedéshez szervesen hozzátartozó demokrácia és emberi jogok tehát nem az „eredeti” protestantizmus vívmányai, hanem az újprotestantizmuséi. (269)

Szekularizáció

A múlt század fordulójának időszakát (intézményesen) az egyházi fennhatóság alól kivonuló államiság, (szellemileg) a kereszténység átfogó és elsődleges értelmezési keretét relativizáló tudományosság és pragmatizmus határozta meg. Az erősödő társadalomtudományi diszciplínának ennek a kulturális és társadalmi folyamatnak a tapasztalataitól ihletve, s az ezekkel kapcsolatban felmerülő kérdésekre választ keresve érlelték meg klasszikus elméleteiket és máig meghatározó szerzőiket. Ennek a folyamatnak a szellemi erőterében írja Troeltsch műveit, és tartotta a *Bedeutung* c. előadását is.

„Azáltal, hogy a keresztény eszme kultúreszmévé válik, a vallási eszméket világi tartalommal tölti meg, és a világi kultúraelemeket misztikus jelentőséggel, valamint mélyen individualista életakarással látja el.” (Troeltsch 2004, 435)

A vallás messzemenően áttelepült a tárgyi szentségi kegyelemközvetítésből és a papi-egyházi tekintélyből az Istenről és az isteni kegyelemről való gondolkodás igenlésének pszichológiailag átlátható szférájába. Az érzékelhető szentségi csoda kiiktatódik, helyébe annak a gondolatnak a csodája lép, miszerint a bűnös és gyöngé ember képes felfogni Istent és az isteni kegyelmet, és képes arra bizalommal igent mondani. Ezzel megdől a papság és a hierarchia, a vallási-etikai erők áradásának szentsége mint valami érzékelhető lényeg, s mindez magával ragadja a világon kívüli aszkézist is a maga különös érdemeivel.

A teológiai képzettségű történész-szociológus a szekularizáció vonatkozásában a szentségfogalom átalakulását éri tetten és reflektálja. A szentség négy lépésben oldódik fel, s veszíti el eredeti vallási dimenzióit. A szentség feloldásának első lépése Troeltsch szerint az, hogy az alapvető vallási folyamatot – amely szentségi, etikailag meghatározott és egyben szellemi varázslat – radikálisan átalakítják a gondolkodás és az érzület átlátható történéssévé. Ezzel szoros összefüggésben a második lépés az, hogy egy ilyen felismerés csak egészen személyes meggyőződésben és teljességgel individuális bizonyosságban gyökereszhessen, amellyel mindenkinek magának lehetséges csak elszámolnia. Ez a mozzanat helyezi a vallási individualizmust nem pusztán tényszerűen, hanem elvi szinten a jogaiba.

Ebből következik a harmadik mozzanat, amelynek értelmében a vallási gondolat már nem tudományos magyarázatot kínál, hanem gyakorlati-intuitív gondolat, amely egyedüli forrása és hordozója a vallási és erkölcsi hatásoknak. A szentség lényege immár nem az anyagon lezajló felfoghatatlan csoda, melyet csak gondos előkészületek és titokzatos varázslatok révén lehet előidézni. Ellenkezőleg, a vallási gondolat olyan természetűvé lesz, amelyből minden további nélkül felfoghatóak és levezethetőek a lelki és erkölcsi következmények.

Mindezekből, negyedszerre, az következik, hogy maga az Isten-gondolat is az ember belső lényéből forrsozik, amelynek következtében eltűnik a világi élet és a szerzetesi élet etikája közötti szembenállás. A vallás maga világos hit és gondolat lesz, már nem titokzatos szentségi csoda többé. Már nem kivezeti a híveket a világból, hanem az a feladata, hogy átjárja és átalakítsa a világot.

A szentség szekularizálódásának közvetlen következménye a kapitalizmus immanens szellemisége, melyet Troeltsch a fentiekből következően erőteljesen támad.

„Ez a szellem ugyanis szembeállítja az élvezetre, a nyugalomra és csak a legszükségesebbek megszerzésére irányuló természetes ösztönt az öncélú munkával és haszonnal. Az embert az önmagáért végzett munka rabszolgájává teszi. Az egész életet és cselekvést alárendeli az abszolút racionális és szisztematikus kiszámíthatóságnak, amely minden eszközt felhasznál, minden percet kihasznál, minden erőt értékesít. A tudományos technikához és a mindenre kiterjedően kiszámított élet lényegét az átlátható kiszámíthatóságban és az absztrakt pontosságban jelöli meg.”

Végül ebbe a logikai sorba illik a feuerbachi illúziótezis cáfolata, amely Troeltsch számára azért is fontos, mert abban az illúzió nemcsak az egyén szintjén válik a vallás fő jellemzőjévé és egyben cáfolatává is, hanem a társadalom szintjén is. Troeltsch ezzel szemben úgy véli, hogy a társadalmi racionalitás nem létezhet anélkül, hogy valamilyen módon ne támaszkodjék (a) vallási-metafizikai elvekre. Ilyen értelemben a vallás és kultúra, valamint a tudomány szorosan összetartozik, de az egymáshoz való viszonyuk diasztatikus. A vallás nem merül ki a kultúra eszményeiben, ugyanakkor a mély vallási meggyőződés bizonyos feszültségben áll a kultúrával szemben. Másrészt Troeltsch fontosnak tartja, hogy egyfajta közvetítés legyen a vallás és a kultúra

között, ami azonban csak a vallási-metafizikai elvek felől építhető ki, mert a vallás az örökkel van kapcsolatban és a végtelenre irányul. Az erkölcsi törvények hitelesítése és tekintélye és az ebből a tekintélyből fakadó motivációs erő a szent, eleven és isteni akaratra alapul. Ezt a vonatkozást Troeltsch mindvégig a modern kornak megfelelő megfogalmazásokban törekedett kifejezni és a mai ember számára érthetővé tenni. (Gerhard 1975, 257–260)

Kitekintés

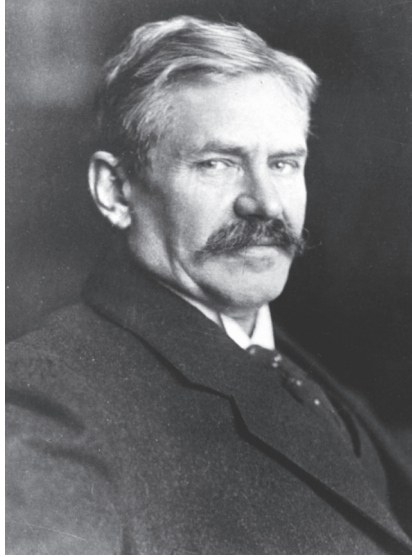
A *Bedeutung* tematikája, megközelítései és érvrendszere előrevetítette a szerző további kutatásait, melyeket részben Heidelbergben és még inkább Berlinben folytatott. Egyrészt továbbhaladt a vallás és a történelem, a kereszténység eszméje és a társadalom alakulása közötti viszonyrendszer modern értelmezése terén. Erre vonatkozóan a *Der Historismus und seine Probleme* c. művében (1922) foglalta össze gazdag és mély belátású ismereteit. A mű egyik legfontosabb kulcsfogalma a „kultúraszintézis”, amellyel a szerző a történeti adatok és a történelmi eszmék közötti összefüggések irányát és jellegét fejezi ki. Felfogása szerint nem a meglévő adatok közötti szintézis megteremtése a cél és a lehetőség, hanem az új szintézisben valami eddig jelen nem lévő mutatkozik meg, amely ugyan a korábbiából következik, mégis az élet új mélységét jelenti. E kutatás azonban Troeltsch halála miatt félbemaradt, és csak az első kötete készült el és jelent meg. Másrészt a *Soziallehren*ben áttekintette a keresztény alapú vallási közösségek társadalomtanait, amelyhez fogható összehasonlító társadalomteológiai mű azóta sem született. A *Bedeutung* magyar fordításával és közreadásával azt remélhetjük, hogy Ernst Troeltsch a magyar szociológiai és teológiai gondolkodás számára jobban hozzáférhetővé válik, s méltóbb helyet kaphat az elmélet-történeti reflexiókban, nem utolsósorban pedig a társadalom-, vallás- és kultúraelemzés nagy igényű és máig releváns művei közt.

Irodalomjegyzék

- Drescher, Hans-Georg: *Ernst Troeltsch: Leben und Werk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Gerhard, Wilfried: *Ernst Troeltsch als Soziologe*. Dissertation, Philosophische Fakultät der Universität Köln, 1975.
- Graf, Friedrich Wilhelm és Voigt Friedemann (szerk.): *Religion(en) deuten: Transformationen der Religionsforschung*. Berlin, New York: De Gruyter, 2010.
- Hidas, Zoltán: *Protestantizmus és modern világ. Dilemmatörténeti vázlat*. *Vigilia* 82 (2017): 722–731.
- Joas, Hans: *Selbsttranszendenz und Wertebindung: Ernst Troeltsch als Ausgangspunkt einer modernen Religionssoziologie*. In *Religion(en) deuten: Transformationen der Religionsforschung*. Szerk.: Friedrich Wilhelm Graf és Voigt Friedemann, 51–64. Berlin, New York: De Gruyter, 2010.
- Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen*. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Máté-Tóth András: *A misztika szociológiája*. *Erdélyi Társadalom* 5 (2008): 141–152.
- Némedi, Dénes: *Klasszikus szociológia, 1890–1945*. Budapest: Napvilág, 2010.
- Simon, Róbert: *A vallástörténet klasszikusai: Szöveggyűjtemény portrévázlatokkal*. Osiris tankönyvek. Budapest: Osiris, 2003.
- Troeltsch, Ernst: *Der Historismus und seine Probleme*. Gesammelte Schriften Bd. 1. C. B. Mohr, 1922.
- Troeltsch, Ernst: *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit: (1906/1909/1922)*. Kritische Gesamtausgabe / Ernst Troeltsch; 7. köt. Berlin, New York: W. de Gruyter, 2004.
- Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Beck, 2010.

Ernst Troeltsch

**A PROTESTANTIZMUS JELENTŐSÉGE
A MODERN VILÁG KIALAKULÁSÁBAN**



Ernst Troeltsch
1865–1923

Elöljáróban

A témáról szóló előadást eredetileg Max Weber tartotta volna, aki minden szempontból kiválóan el tudta volna látni e feladatot. Én azért kerültem az ő helyére, mivel őt más irányú munkái megakadályozták szándéka megvalósításában. A téma politikai-gazdasági-társadalmi szempontjait én ezért nem tudom szakértőként bemutatni. Magam ugyanis önállóan csak az ó-protestantizmus állam-, egyház- és kultúreszméjével, valamint filozófiai-tudományos és vallási összefüggésekkel foglalkoztam, vagyis csak ezen szempontokból tudok saját kutatási eredményekkel előállni. Részletesebb kifejtésként és alátámasztásként az általam másutt leírtakra kell utalnom: „A jelenkor kultúrája” című tanulmányra, a Hinneberg által először 1906-ban kiadott *„Protestantisches Christentum und Kirche der Neuzeit”* c. kötetemben, az 1. rész 4. kötete első felében. Itt fel vannak sorolva a témával kapcsolatos korábbi tanulmányaim is. E mű 1909-es, második kiadásában összegyűjtöttem az első kiadással és jelen előadásommal kapcsolatos reakciókat is, és állást foglaltam ezekkel kapcsolatban (745–747. o.). Az itt tárgyalt témáknak sokkal mélyebb és átfogóbb feldolgozását nyújtja a nemsokára megjelenő *„Soziallehren der christlichen Kirchen”* c. munkám. Itt olvashatók részletes bizonyítékaim. Természetesen a dolgokról alkotott véleményemet ezekben a továbbvezető tanulmányokban sokrétűen pontosítottam. E tanulmányaim nagyobb része 1907 óta már hozzáférhető az *„Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik”* című kötetben. A könyv formátumban megjelentek között a kálvinizmusról, az anabaptizmusról és a protestáns misztikáról szóló részek jelentenek újdonságot. E könyv lezárásának sürgető volta miatt késlekedett jelen előadásomnak az új kiadása.

Korunk viszonyainak jellemzése során nem szeretném elhallgatni a következő tényt. A *Kölnische Volkszeitung* szerkesztősége elküldte nekem a IX. Német Történeztalálkozó előadóinak a névsorát az újság 1906. január 29-i (81. sz.) számával. A cikkben kékkel meg voltak jelöl-

ve számomra a következő sorok: „A Német Történészek IX. Találkozója 1906. április 17–21. között lesz Stuttgartban. A számos bejelentett előadás közül az egyik a heidelbergi dr. Troeltsch professzoré lesz *A protestantizmus jelentősége a modern világ kialakulásában* címmel. Reméljük, hogy Troeltsch professzor úr oly módon fogja tárgyalni e témát, amely illik azon német történészek gyűléséhez, akik között tudvalevőleg vannak katolikus tudósok is.” Ugyanezen újság a következőképpen számolt be a konferenciáról az 1906. április 21-i (341.) számában: „A záróakkordot a heidelbergi professzor, dr. Troeltsch előadása jelentette a protestantizmus jelentőségéről a modern világ kialakulásában. Az előadás mintapéldája volt annak az egyoldalú protestáns történelemfelfogásnak, amely a jogi, az állami és a gazdasági élet terén az újkor haladás minden lépését a protestantizmusnak tulajdonítja, míg elegánsan megkerüli a protestantizmusban rejlő bomlasztó mozzanatokat.” Ugyanakkor 1906. augusztus 16-án a *„Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung”* részében Buschbell igen objektív beszámolóját olvashatjuk: „Erről az előadásról a Kölnische Volkszeitung akkoriban (1906. április 21.) elutasítóan írt. Jelen objektív beszámolónk rá fog mutatni arra, hogy nem voltak helyénvalóak azok az egyik oldalról felmerülő kétségek, amelyek megkérdőjelezték a tudós előítélet-mentességét.”¹

* * *

Minden tudomány az őt létrehozó gondolkodó szellem sajátos „feltételeihez” van kötve. A történettudománnyal is ez a helyzet, bármennyire is törekszik pontosságra, tárgyilagosságra és részletkutatásokra. A „feltételek” itt azt jelentik, hogy mindenütt a jelenkori megtapasztalásra, tapasztalatra vagyunk utalva. Ez ott lebeg a múltba forduló szemlélődés előtt azáltal, hogy az elmúlt események ok-okozati megértését a mai – esetleg még alig-alig tudatosult – élet analógiáiból mérítjük. Még ennél is fontosabb az, hogy a dolgok alakulását akarva vagy akaratlanul összefüggésbe hozzuk a jelenben tapasztalható hatások összességével, és hogy állandóan részleges vagy általános következtetéseket vonunk le a múltból arra vonatkozóan, hogy – jövőnkre előretekintve – miként is alakítsuk jelenünket. Azok a tárgyak, melyek ilyesféle viszonyulást nem engednek meg, a régiségkereskedők érdeklődési körébe tartoznak. Amely kutatások pedig teljesen és alapvetően félretolják e viszonyulást, azoknak csak műkedvelői vagy munkaérté-

kük van. Még a modern gondolkodásban oly bevett evolúciós láncokat is igazából csupán azért alkotjuk meg nagy igyekezettel, hogy saját korunkra is egy ilyen lánc elemeként tekinthessünk. E láncokból aztán hasonlóan nagy lendülettel a történelem törvényeit is meg szoktuk alkotni, aminek hátterében igazából az a kívánságunk húzódik meg, hogy a jelen és a jövő jobb megértése érdekében a jelenkor egyediségét a történetfolyam egészének az egyetemessége alá soroljuk be. Ilyen értelemben minden história végcélja a jelenkor megértése. A történelem emberi nemünk egyetemes élettapasztalata – amennyire csak vissza tudunk rá emlékezni, és amennyiben azt saját létünkre tudjuk vonatkoztatni. Hallgatólagosan minden történettudományi kutatás számol ezzel a tényezővel, és ez a történettudomány leghőbb vágya is, amennyiben megismerésünk egésze szempontjából határozott jelentőséggel bíró egységes tudománynak tekinti önmagát.

Egy ilyen feladat kifejezett kijelölése nyilván tagadhatatlanul konstruktív vállalkozás. Tehát a jelenkor lényegének összefoglalása, összesűritése egy azt jellemző általános fogalommá, majd ennek az egésznek az összekapcsolása a szintén általános fogalmakkal leírható és jellemezhető múlttal, mint ami ugyancsak történeti erők és tendenciák csoportja. Semmilyen történeti vizsgálódás, a még oly részletekbe menő sem nélkülözheti az ilyen általános fogalmakat, és legfeljebb oly módon veszítheti ezeket szem elől, ha magától értődőnek tekinti őket. Az igazán nagy problémák ezekkel az úgymond magától értetődő fogalmakkal vannak, éppen ezért kell ezeket újra meg újra a történettudományi gondolkodás tárgyává tenni. E gondolkodásmóddal kapcsolatban természetesen nyíltan fel kell vállalni azt, hogy ez a fajta gondolkodás jellegéből adódóan különlegesen konstruktív és fogalmi. E gondolkodásmód feltételezi a részletkutatásokat, és függ is tőlük. Mivel különösen a hamis általánosítások veszélyei és tévútjai fenyegetik, nagyon tapintatosan viselkedik a tulajdonképpeni szakuttatásokkal kapcsolatban. Ez azonban semmit sem változtat azon, hogy újra meg újra neki kell veselkedni ennek a fajta gondolkodásnak, és hogy benne fejeződik ki a tulajdonképpeni történelmi gondolkodás. Egyedül ez teszi lehetővé azt, hogy a feldolgozott anyagot a további kutatás céljából csoportosítsák, összefüggésekre mutassanak rá, és az anyaggal kapcsolatban új kérdésfelvetéseket fogalmazzanak meg. Elsősorban e gondolkodás teszi lehetővé minden történettudomány leghőbb céljának az elérését, a jelenkor megértését. Úgyhogy a sok leelkedő hibalehetőség teljes tudatában is bizvást lehet építeni rá. Hi-

szen e megközelítésmód, konstrukció nem fürkészi – a régi teológiai tanok módján – a gondviselés, az isteni előrelátás útjait, nem akarja megrajzolni – Hegel nyomán – a szellem szükségszerű kifejlődésének útját, s nem is akarja megkonstruálni – a pszichológiai pozitivizmus eszközeivel – bizonyos kollektív állapotok és szellemtípusok, azaz lélekállapotok egymást követő, szükségszerű ok-okozati sorozatát. Ez a fajta gondolkodás tisztán a tapasztaláson belül maradván csak történeti életünknek különböző nagy erőit akarja lehetőség szerint általános fogalmakká gyúrni, valamint felfejteni ezeknek az egymást követő és egymásba csúszó kultúrtípusoknak (a modern világot megalapozó hatalmaknak) valós ok-okozati viszonyát. Ebből a sorrendiségből és ezekből a keveredésekből magyarázható meg saját világunk, aminek ellentétéként vagy ennek következményeként minden történelmi felismerést ehhez viszonyítunk. Ennek szeretnénk megérteni jellemző alapvonásait a célból, hogy megértsük önmagunkat. Minden további történetfilozófiai konstrukció immár túllép a történettudomány keretein a filozófia, a metafizika, az etika vagy a vallási meggyőződés területére. A fent vázolt értelemben vett, szigorúan tapasztaláson alapuló konstrukció azonban még a valóságos történettudomány része. Csakis ebben az empirikus értelemben érthető meg következő konstrukciós kísérletem.²

I.

Látszólag magától értődő és valóban gyakran eléggé meggondolatlanul használt egyetemes történeti fogalom a témánknak is egyik kiindulási pontját jelentő *modern világ*, vagy amennyiben eltekintünk az igényes, létünket túlságosan általánosítva megnevező „világ” szótól, akkor a „modern európai-amerikai kultúra” fogalma. E fogalmat kell mindenképp előbb pontosabban meghatároznunk, és ebből fakadnak majd azok a kérdések, amelyeket fel kell tennünk a protestantizmussal mint a modern kultúra egyik atyjával kapcsolatban. E kultúra természetesen igen-igen eltérő mozzanatokból áll össze, mégis van valami közös ismertetőjegye, amelyet mindannyian ösztönösen érzünk. A „modern” szó azonban csak *a potiori* érthető, hiszen a modern világ továbbviszi magával a régi erők egy jó részét, de sajátossága épp e régebbi erőkkel folytatott állhatatos küzdelmében válik nyilvánvalóvá. Csakhogy ezt a sajátosságot rendkívül nehéz meghatározni. Egyrészt azért, mert igen

sokfélék és heterogének az adott kort meghatározó erők és körülmények. Másrészt pedig azért, mert hiányzik a tulajdonképpeni meghatározó eszköz. Ez ugyanis a vizsgált kort követő új kultúrkorszaktól való elhatárolódásból eredhetne és tapinthatná ki, láttatná meg a mai tapasztalatok alapján még áttekinthetetlennek vagy perspektívátlanoknak tűnő erőket. A meghatározás eszközeként így lényegében nem marad más, mint az elhatárolódás a vizsgált kort megelőző korszakoktól, elsősorban a közvetlenül előtte levő kultúrperiódustól. Ezek lényegében negatív meghatározások. A kezdődő modern kultúra is leginkább a korábbiakhoz képest érezte magát újnak, míg a pozitív új kezdeményezések terén igen-igen sokszíniú kísérletezgetett. Úgyhogy mind a mai napig – legalábbis általánosságban – csak negatív meghatározásokkal jellemezhető e modern kultúra.

A modern kultúra az őt közvetlenül megelőző egyházi kultúrának a nagy korszakából származott. Ez utóbbinak az volt az alapja, hogy hitt egy abszolút és közvetlen isteni kinyilatkoztatásban, valamint e kinyilatkoztatás szervezetében, a megváltás és a nevelés egyházi intézményében. Az ilyen hitnek az erejéhez semmi sem hasonlítható – amennyiben a hit valóban természetes és magától értődő –, hiszen így mindenütt jelen van Isten és az Ő közvetlen, pontosan felismerhető és egy tévedhetetlen intézmény által hordozott akarata. És így a nagyobb teljesítmény eléréséhez szükséges erő és a végső életcél teljes biztonsága mind ebből a kinyilatkoztatásból, és ennek szervezetéből, az egyházból ered. Eme hatalmas építménynek a létrehozásával ért véget a keresztyénség hathatós közreműködésével az antik kor. Ez az építmény lett aztán a középpontja az egész ún. középkori kultúrának, amelyben mindent meghatároz az isteninek, az isteni törvényeknek, erőknek, céloknak a közvetlen, a pusztán természeti lehetőségtől pontosan elhatárolható behatolása a világba. Ez olyan kultúreszmét teremt, amely – legalábbis elméletileg – az egységes emberiségnek az egyház és annak tekintélyei által megvalósuló vezetését jelenti, és amely minden téren alapvetően elrendezi a természetfölötti isteni céloknak a természeti-világi-emberi síkkal történő mértékadó összefonódását. Hiszen minden fölött az a *Lex Dei* áll, amelynek összetevői a *Lex Mosis* vagy a Tízparancsolat, a *Lex Christi* és a *Lex ecclesiae*. azonban A *Lex Dei* magába foglalja az antikvitás jogi-etikai és tudományos örökségét, valamint az élet természetes igényeit is a *Lex naturae* formájában. Íme, a nagy, mindent átfogó, mindenben mértékadó elmélet: a két *Leges*, a bibliai-egyházi, valamint a sztoikus-természeti tulajdonképpen ugyanaz. Hi-

szen az őszállapotban e kettő egy volt, és csak most, a bűnös emberiség korában váltak szét, hogy aztán az öröklött bűn folytatólagos terhével megküzdő egyház segítségével újra egyensúlyba kerüljenek.

Ez a kultúra tehát mindenekelőtt igen nagy mértékben *tekintélyelvű kultúra*, amelynek tekintélye kiterjed mind az örök üdvösségre aspirálók legmagasztosabb törekvéseire, mind pedig a szubjektív lelki életnek a legelevenebb mélységeire. Ez a tekintélyelvűség a kultúrfunkciók rendezett kozmoszában kapcsolja össze egymással a változatlan-istenit és a változó-emberit. E vallási tekintély az egyház megváltó intézménye révén aztán átvezet az öröklött bűn által megfertőzött világból a túlvilág magasztosságába. Ennek az a következménye, hogy leértékelődik a földi-érzéki világ, és *alapvetően aszketikus* lesz az egész életszemlélet és az életforma. Ez az aszkézis hol abban az inkább misztikus értelemben jelenik meg, hogy az örök-túlvilágiban eltűnik minden érzéki-véges, hol abban az inkább fegyelmező értelemben, hogy módszertanilag és célját tekintve minden cselekvésnek a túlvilági életcélokra kell irányulnia. Az első esetben hatása kvietisztikus, azaz a belső megnyugvást elősegítő, a másodikban viszont cselekvési módszertant nyújt. A katolicizmus mindkettőt működtette: a klérusban és a szerzetességben példaképként, míg a laikusok tömegében a gyakorlati élet feltételeit is tekintetbe vette. Ehhez aztán még hozzájön az, hogy a való élet is kiharcolta magának a jogait, valamint hogy a világ értelmezésének más-más oldalára mutatott rá mind a keresztény teizmus, mind az antik kultúra öröksége. Az egyház ezeket az egymásnak ellentmondó törekvéseket igyekezett egyensúlyban tartani a lelki és a kulturális funkciók maga teremtette kozmoszában. E rendben az egyház hivatásszerű képviselői, a klerikusok – valamint az eszményhez önként csatlakozó szerzetesek – viselik ezen életstílus minden aszketikus következményét. Az általuk vezetett, képviselt és lelkesített tömeg – különböző társadalmi funkcióiknak megfelelően – a *Lex naturae*-t követi, és csak adott esetben vagy szűkített értelemben van alávetve az aszketikus eszménynek. Ahogyan az egyházi tekintély elismerte maga mellett a természetes értelmet, úgy az aszkézis is magába tudta olvasztani a természetes életet. Így a katolicizmusra a tekintélyelvű-aszketikus és a szabadabb természetes-evilági életnek egy igen rugalmas egyesítése, szövetsége lett jellemző. E szövetség révén lett a katolicizmus a szervező kultúreszméje az egész kései ókornak, majd még inkább a római-germán ún. középkornak. Erre épül a katolicizmus egész világképe és összes dogmája, tudománya, etikája, ál-

lam- és társadalomtana, jog- és gazdaságtudománya és minden gyakorlata. Mindennek célja nem új igazságok önálló felfedezése, épp annyira nem, mint ahogy nem zajlik az új politikai-társadalmi építkezés tudatos szervezése sem. A cél csupán az, hogy egyetlen nagy harmóniában egyesüljenek a fennálló természeti és kinyilatkoztatott igazságok, az egyház világbirodalma és a természet által változatlanul adott politikai-társadalmi viszonyok oly módon, hogy e harmóniát a vallásos életcél uralja, és közvetetten vagy közvetlenül a papság hatalma vezesse. Ez így is kompromisszum, de olyan, amelyet az egyház megváltó intézményének autoritatív-aszketikus-pesszimista vallási erői uralnak. Az előbb természetesen nem soroltuk fel a középkor minden egyes meghatározó tényezőjét. Ezekon kívül és ezektől függetlenül számos olyan *konkrét feltétel* volt még, amely az egyházi kultúra győzelmét részben egyenesen lehetővé tette: a kései ókor politikai és társadalmi helyzete, a germán jogi és gazdasági viszonyai, az egyházi vezetés diszpozíciója, rendelkezései a korai középkor természetbeni gazdálkodásában, a kezdődő városi pénzgazdálkodás és ipar szövetségileg kötött élete, mindenféle központi hatalomnak az egyház uralmát egyáltalán lehetővé tevő gyengeségei. Ám hogy mindezek hatásában végül is az egyházi vezetett kultúrává álltak össze, annak oka leginkább az egyház szellemi tartalma és lényege. Ezért nevezzük ezt az egész periódust lényegében az egyházi kultúra korának.

Ebből az ellentmondásból érthető meg a *modern kultúra* lényege. Utóbbi ugyanis mindenütt az egyházi kultúra ellen küzd, azt próbálja leváltani olyan *autonóm* kultúreszmékkel, amelyeknek az érvénye meggyőző erejükből, immanens és közvetlenül működő hatóerejükből származik. Mindent ural az – így-úgy megalapozott – autonómia, amely ellentétben áll az egyházi tekintéllyel, a pusztán külső és közvetlenül isteni normákkal. Még ahol a modern kultúrában új tekintélyeket jelölnek is ki elvileg – vagy ahol gyakorlatilag követnek ilyeneket –, még ezen tekintélyek érvényét is tisztán autonóm és racionális érvekre építik. És még ahol a régebbi vallási meggyőződések érvényben is maradnak, azok igaz voltát és kötelező erejét elsősorban – legalábbis a protestánsoknál – egy belső személyes meggyőződésre alapozzák, nem pedig az uralkodó tekintélyre. Csupán a szigorú katolicizmus marad meg a régi tekintélyelvénél, úgyhogy aztán ropant idegen testként nyúlik bele modern világunkba. Emiatt a tekintélyelvől fakadó gyakorlati következményekről még neki is sokszor le kellett mondania. Az előbb említett autonómia közvetlen követke-

ménye azonban szükségszerűen egy mindinkább fokozódó *individualizmus* a meggyőzések, vélemények, elméletek és gyakorlati célkitűzések terén. Teljesen egyének fölötti kötődést csak olyan hatalmas erő hozhat létre, mint a közvetlen, természetfölötti isteni kinyilatkoztatásba vetett hit. Ilyen volt a katolicizmus hite, amely az egyházban mint Isten kibővített és folytatódó emberré válásában szerveződött meg. Mihelyst megszűnik e kapocs, ennek szükségszerű következménye a számtalan emberi vélekedésre való szétforgácsolódás, amelyekben a döntéseket nem abszolút isteni tekintély, hanem csakis a relatív emberi motiválja. Tűnhet bármennyire is racionálisan megalapozottnak ez az emberi autonómia, s várhatja ettől bárki is azt, hogy majd az embereket észérvek alapján képes lesz egyesíteni, mégis az értelem alkotta különféle felfogások és vélemények eltérőek maradnak. Az isteni tévedhetetlenség és az egyházi intolerancia helyére szükségszerűen az emberi relativitás és tolerancia lép. Midőn a pusztá objektív önkény helyett az objektív normák és biztosítékok keresése indult meg, erre egyetlen eszközként a tudomány kínálkozott. Az a tudomány, amely – az ókorral és az antikvitással szemben új természettudományos alapelveken nyugodva – egyszerre hozott magával új erőket: a módszertanilag megalapozott tájékozódásnak és a természet felett gyakorolt technikai uralomnak az erejét. A kinyilatkoztatás helyére a tudomány lépett, az egyházi tekintély helyére az új módszerek vezette irodalom. Innen ered a modern kultúra *racionalista-tudományos jellege*, amelyben e kultúra individualizmusa egyfelől szabadon, másfelől természetes korlátok közé szorítva működött. A teológia utóda a tudományoknak és az ún. racionalizmus életrendjeinek természetes, racionális rendszerre lett, amely egyszerre volt a teológia ellentéte és mása. Az individualizmust azonban nem mindig és nem mindenütt lehetett e keretek közé beszorítani. Amint történeti vizsgálat tárgyává tették az oly szilárdnak vélt észnek a rendjeit – vizsgálván keletkezésüket –, és a természettudományos gondolkodás fölött is egyre inkább eluralkodott a történeti szemlélet, elkezdett széthullani a szilárd rend a keletkezés folyójában és a jövő egyre inkább gyarapodó lehetőségeinek a sodrában. A racionalizmus által bevezetett autonómia végül felismerte azt, hogy a látszólag racionális dolgok is történetileg meghatározottak, és az állítólag racionális fogalomalkotási módok is különbözőek. Így aztán a racionalista individualizmusból egyre inkább *relativizmus* lett, amelynek szétforgácsoló és atomizáló következményeit bizony jól ismerjük napjainkban, ugyanakkor azt is érezzük, hogy hatalmas erőket és le-

hetőségeket szabadít fel. E szétforgácsolódással szemben természetesen számos szocializáló ellenerő jelenik meg mind elméletileg, mind a politikai és a gazdasági élet gyakorlatában, ám ezek az ellenerők mind más alapon nyugszanak, mint az egyházi tekintélykultúra. E két mozgás csupán a restauráció korszakában közeledett ideiglenesen egymáshoz, és olvadt össze, ám azóta újra eltávolodtak egymástól. Ma mondhatjuk, hogy az autonóm individualizmus elleni politikai-gazdasági mozgás majdhogynem naponként egyre távolabb kerül az egyházi-restauratív mozgástól. Hiszen az előbbinek is valójában az a modern alapelv a tartóoszlopa, hogy az ember társadalmi rendje autonóm és tudatos módon jön létre a változó körülményekhez alkalmazkodó, szabad formákban. Tehát nem a kinyilatkoztatás és a túlvilág alapozza meg az új, uralkodó közösségi erőket. Mindebből a modern kultúrának egy újabb jellegzetessége adódik, az élet irányultságának *evilágisága*. Hiszen amennyiben szétesik az az abszolút tekintély, amely önmagával együtt az isteni-emberi ellentétet is abszolúttá tette, és ha felismerünk az emberben egy autonóm, igazságot és moralitást szülő alapelvet, akkor bukik minden olyan világnézet, amelynek elsődleges célja az volt, hogy e szakadékot „bebetonozza”, fenntartsa. Így bukik az emberiség örökletes bűn általi teljes megrontottságának a tana, és e miatt az is, hogy az élet célja e romlott világból a megváltó mennyei túlvilágba helyeződik át. Így az evilági erők egyre értékesebbé és kifejezőbbé válnak, és az élet célja egyre inkább az evilágra és annak ideális átalakítására helyeződik át. Ezzel mindenképpen megszűntek az egyházi aszkézis feltételei: akkor is, ha az előbbi tendencia a teljes evilágiságba és szekularizációba torkollik, de akkor is, ha a folyamat során megmarad a jelenlegi belső organikus összefüggés az evilági teljesítmény és az élet túlvilági folytatása között. Lessing szavaival szólva: úgy várhatjuk immár az eljövendő életet, mint az egyik napból kinövő másik napot. Amennyiben immár nem lehetséges elválasztani és elhátárolni egymástól a pusztán evilági életet és az Isten ereje által vezérelt életet, akkor az élet vagy teljességgel emberi dolog lesz, vagy teljes egészében Isten Lelkével betöltekezett – ami gyakran ugyanoda vezet. Panteista érzések szövik így át a modern életet, ezek fejeződnek ki a modern művészetben és tudományban. És legyen bennük filozófiailag és tudományosan mégoly sok nehézség és ellentmondás, mindenképp olyan világigenlést fejeznek ki, amely immár nem fér össze a régebbi vallásos életstílus aszkézisének egyik értelmezésével sem. A modern világból eltűnt a vallásos aszkézis mint világtagadás és mint túlvilági

életcélra irányuló önnevelés, jóllehet az élet valóban felhőtlen élvezete a modern világ számára is inkább csak elméletben létezik, és éppen a modern világ az, ami összezavarta az egyszerű ösztönös életet a maga reflexióival és tervszerű munkálkodásával. Ezzel függ össze a modern szellem legutolsó sajátossága: az önbizalommal teli, haladásban hívó *optimizmus*. Az optimizmus a felvilágosodás szabadságharcának kísérő jelensége volt. Ilyesfajta bizakodás nélkül a felvilágosodás nem tudta volna széttörni a régi láncokat. Ezt az optimizmust számtalan felfedezés és új kezdeményezés igazolta. Ezzel pedig elbuktak azok a régi világképek, amelyeket a bűnbeesés, a világmegváltás és a végső ítélet fémjelzett. Ma mindent a fejlődésnek és az ismeretlen mélységekből ismeretlen magasságokba irányuló felemelkedésnek a gondolata tölt el. Elpárolgott a bűnök miatti pesszimizmus és a büntetésül, megtisztulásul részünké lett nagy világszenvedésnek az érzése – pedig e kétféle volt a feltétele a megváltásnak és az egyház megváltói intézményének. Ahol aztán megtörik a haladás lendülete, és láthatóvá válik a világ nyomora, ott sem a bűnbeesés régi keresztyén pesszimizmusa bukkan felszínre, hanem a realiztikus szkepszis vagy a világfájdalmas metafizika jelenik meg. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a vallási élet izraelita-keresztyén erői gyökértelenné váltak volna. Am rendkívül halványra és gyengévé váltak azzal, ahogyan megalapozni próbálták az autoritatív, a túlvilágra nevelő és fegyelmező egyházat mint megváltó intézményt. Így többé már semmiféle egyházi kultúrát nem is tudnak megalkotni és hordozni.

A modern szellem fenti ismertetőjegyeihez hozzájön még számos olyan, amely a *tisztán tényszerű körülmények és viszonyok* körébe tartozik, és amelyekről nehéz megmondani, hogy mennyire határozzák ezek meg a modern szellemet, vagy épp fordítva, a szellem ezeket. Ilyen a nagy katonai óriásállamok kialakulása, ami meghiúsította az egyházi világbirodalomról alkotott álmokat. Ilyen a mindent bűnkörébe vonó kapitalista gazdaság, meg a technika oly gyors fejlődése, hogy kétszáz év alatt többre jutott, mint előtte kétezer év alatt. Ilyen a hihetetlenül megugró népességszám, amely révén egyfelől a korábban felsoroltak lehetővé váltak, illetve ami miatt azok szükségessé váltak. Ilyen még az általános világhorizont kitágulása, a hatalmas, nem keresztyén világokkal történő érintkezés, valamint a népek világpolitikai harcai kifelé és az átalakulás által kitermelt osztályrétegek harca befelé. Mindezek az előbb felvázolt szellemi mozgásokkal együtt egyetlen új egészévé állnak össze, és ezen egésznek az egyházi kultúra régi

világához képest teljesen új feladatai és problémái lesznek. Ebben az új helyzetben az egyházaknak, világnézetüknek és etikájuknak immár nincs szilárd alapja, bármennyire kapaszkodik is a kiolthatatlan vallási vágyakozás és támaszkeresés a régi egyházi világ még mindig eléggé befolyásos maradványaiba.³

Nem hiányoznak azok a hangok, amelyek e modern világban elsősorban egy régi, szilárdabb és életigenlőbb kultúra megszűnésének a jeleit vélik felfedezni. Így aztán szívesen vetették össze a modern világot azzal a kulturális korszakkal, amelyből időszámításunk első évszázadaiban maga az egyházi kultúra is felemelkedett az őt megelőző kor megfiatalodásaként és – új eszmék és új vér révén kialakuló – új képződményként. Ugyanakkor ez a kereszténységet megelőző kultúrkorszak – a maival oly rokon individualista-autonóm racionalizmusával és a vallási, erkölcsi igazságok egyre nagyobb elbizonytalanodásával – egyben felbomlása is volt az antik földközi-tengeri kultúrának. Ám épp ez a kései antikvitással történő összevetés mutat rá a modern szellemnek a pozitív sajátosságaira, míg a középkori-egyházi kultúrával történt összehasonlításakor e modern szellemet túlnyomórészt negatív és formális jellemzőkkel kellett illetni. Hiszen a modern világban a felbomlás helyett mindenütt új képződmények sorjázó áradata ötlük a szemünkbe, valamint a fantáziába és szkepszisbe menekülő tehetetlenség helyett a dolgok feletti realista uralomnak hihetetlen és egyre növekvő mértéke. *Elsősorban* a külön utakat megfojtó antik egyetemes monarchia helyén megjelenő nagy, tágas, nemzetalapú, egymással egyensúlyban lévő vagy egyensúlyra törekvő államok rendszerén látszik ez. Ezen államok politikai berendezkedése is ide tartozik, amely a polgárokat részeseivé teszi a kormányzásnak, nem közvetlen népakarat révén, hanem képviseleti úton. Ide tartozik ezen államok jogi, közigazgatás-technikai és katonai megszervezettsége is, amely sajátos konzisztenciát ad ezen államoknak, és a legtágabb értelemben vett kulturális célokat is beemeli az állam céljai közé. Végül pedig itt kell megemlíteni azt, hogy a földközi-tengeri helyére lépő óceáni horizont miatt az expanzióknak és a gyarmatosításnak összehasonlíthatatlanul nagyobb és bonyolultabb problémái jelentkeznek. *Másodsorban* sokkal tágasabb lehetőségek nyílnak meg a gazdasági élet előtt, amely immár nem a háztáji gazdaságokon és a rabszolgaságon alapul, hanem a zárt nemzeti gazdálkodáson, a pénz és hitel által közvetített nemzetközi kereskedelmen, a mesésen fejlődő technikán és főleg a kapitalizmuson. Ez a gazdaság a mind formálisan, mind jogilag

szabad népességet arra neveli, hogy szinte korlátlanul használják ki erejüket és tehetségüket. Mindebből együttesen adódik aztán az, hogy teljesen más lesz a társadalmi rétegződés is: a politikai és katonai hivatalnokréteg mellett felbukkan a képzett kapitalista polgárság teljesen új jelensége, valamint az, hogy a szabadon dolgozó lakosság immár nemcsak formális jogi, hanem egyenlő dologi, tényleges részesedésre is törekszik. Ez nem úgy fest, mint egy nagy, új társadalmi átalakulásnak a vége, hanem inkább a kezdete. A közösségi, szociális élet magját a családi élet azon formája képezi, amelyben a monogámia közvetlen etikai elvvé emelkedett, amelyben a nemek személyileg és jogilag kölcsönösen önállósultak, a szerelmi élet romantikus és érzékeny módon kifinomult, a gyerekekkel szembeni *patria potestas* enyhült, és meglazul a nemzedéki vagy a tágabb családdal való összetartozás. A monogám családnak ez a szexuális etikája – bármily nehéz is megvalósítani és fenntartani – biztosítja egyfelől az állandó megfiatalodás képességét, másfelől az erkölcsi erőknek állandó éltető forrását. A modern világban *ezeket túl* kibontakozik a tudomány. Bár e tudomány visszanyúlik az antik örökséghez és ezen örökség kiemelt hangsúlyozására az ún. reneszánszban, ám a valóság egészen újszerű megragadási módozataival mégis túllép ezeken – végtelenül kitágult tapasztalattal rendelkezvén róluk és fogalomalkotásukról –, és kimeríthetetlen jövőbeli feladatok előtt áll. E tudomány az iskolák rendszere és a nyomtatás révén egyben olyan tényleges gyakorlati hatalommá is vált, amelyhez a létért való küzdelem során eszközként bárki hozzáférhetett. E tudomány természettudományként oly mértékben és oly intenzitással racionalizálta a természetet, hogy immár a természet feletti valóságos szellemi uralomról lehet beszélni. A természeti törvények felismerése révén minden műszaki megoldást, technikát – az empirikus és véletlenszerű rutintól megszabadítva – újra lehet reprodukálni és továbbfejleszteni. A történettudomány pedig kultúránk genezisét oly gazdagon és alaposan feldolgozta, és jelen helyzetének vetületeit fejlődéstörténetileg olyannyira átláthatóvá tette, hogy azóta bármilyen gondolkodás bizonyos mértékig történetivé kell legyen. Sőt, viszonyaink mindenfajta rendjémódja föl van szerelve ezekkel az ismeretekkel. Ebből persze egyfajta relativizmus is következik, és olyan reflektáltság, megfontolások egész sora, meg az analógiáknak olyan mindent mindennel összevető gazdagsága, amelyet egyetlen korábbi korszak sem ismert. Ugyanakkor a megelőző korszakokkal fennálló erős folytonosság érzése távol tartja a gyengítő hatásokat, és nem hal ki a jelenkorban sem az eredeti

feladatok igénye. Amennyiben a nagy történelmi egész örököséiként és folytatóiként tekintünk magunkra, akkor ez növeli energiáinkat, és arra tanít, hogy használjuk a múlt tapasztalatait, és a jövőt a jelen termékének tekintsük, amelyért felelősek vagyunk utódainknak. *Vég-ső soron és legfőképp* jellemzi a modern világot a benne igen mélyen és erősen gyökerező individualizmus, amely még belső metafizikai természetén is meglátszik. Ez az individualizmus nem pusztán az antik racionalizmusnak vagy az antik szkepszisnek a folytatása és kiterjeszkedése. Nem is a platonizmusnak és a későbbi sztoicizmusnak a spiritualista lélekfelfogása ez, amely – a keresztyénséggel igencsak összeolvadva – végigkísérte útján. Bizonyos, hogy mindkettőt megújította ugyan a reneszánsz, de az individualizmus a keresztyénséggel való összeolvadása révén folyamatosan élt, és ilyen úton erősen hatott egészen napjainkig. A modern individualizmusnak tehát nem elsősorban a reneszánsz az alapja, hanem az a keresztyén gondolat, miszerint az ember rendeltetése: személyiségének beteljesítése az Istenhez mint a világ és minden személyes élet forrásához történő felemelkedés. E felemelkedés tehát egyben az isteni Lélek által véghezvitt megragadottság és formálódás. Az abszolút perszonalizmusnak ebben rejlő metafizikája közvetve vagy közvetlenül áthatja egész világunkat, és olyan metafizikai háttérrel biztosít a szabadság, a személyiség, az autonóm Én gondolatának, hogy az ott is működik, ahol vitatják és tagadják. E lélekfelfogásnak a keresztyénség és az izraelita prófétaság teremtette meg az alapjait. A keresztyénség aztán magába emelte a platonizmust és a sztoicizmust, és összeolvadt velük. A keresztyénség a kihaló antikvitást összefoglalta és megújította azzal, hogy – mint annak utolsó termékét – létrehozta az isteni államot, az egyházat, az Istenen alapuló és Őbenne egyesülő személyiségek világbirodalmát. Az ily módon kitágított keresztyén lélekfelfogást aztán a katolicizmus egyre inkább elfogadta a középkori kultúrát teremtő barbárokkal, azok politikai-társadalmi intézményeinek a támogatásával. A keresztyén lélekfelfogás a ferences mozgalom óta a reneszánsz érzelmvilágát is előkészítette, és ezzel a kultúra reneszánsz individualizálódásának legmélyebb gyökerévé vált. A protestantizmus aztán végül tudatosan alapelveként fogalmazta meg e lélekfelfogást, eloldotta ennek kötelékeit a hierarchikus világintézménytől, és szabaddá tette arra, hogy mozgékonyan összeolvadhasson az élet mindenfajta érdekével és erejével.

A modern kultúra sajátossága ily módon – szembeállítva a kései antikvitással és a középkorral – elég világosan megmutatkozik.

Ugyanakkor tisztán látszik mindezzel együtt az is, hogy a különböző konkrét történelmi erők hogyan hatottak a mai világ kialakulására, és mivel járultak ehhez hozzá. Ezzel pedig a modern világ rendkívül összetett volta is feltárul: felismerhető benne az antikvitás és a katolicizmus, a román-germán népek társadalmi és politikai sajátosságai, a modern pénzgazdaság és kapitalizmus kialakulása, a nemzetek késő középkori differenciálódása, a gyarmati és óceánokon átnyúló terjeszkedés, a reneszánsz, a modern tudományok, a modern művészet és esztétika, a protestantizmus. Ezekből származnak azok a tartalmak, amelyekkel a modern individualizmus és racionalizmus dolgozik. E racionalizmus tehát nem pusztán a kritikából és emancipációból ered, hisz legmélyebb gyökere abban a metafizikában és etikában rejlik, amelyet a keresztyénség ültetett el egész kultúránk lelkébe – a kései antikvitás csak annyiban volt ebben benne, amennyiben összeolvadt a keresztyénséggel. Sem a jelen kor ilyen-olyan egyház- és keresztyénség ellenessége, sem a naturalista vagy esztétikai jellegű panteizmusok nem téveszthetnek meg minket e felől. A mai világ sem arról híres, hogy következetes lenne. Szellemi erők akkor is működhetnek, ha tagadják őket. A prófétizmus és a keresztyénség által belénk oltott vallási perszonalizmus nélkül teljesen lehetetlen volna az autonómia, a fejlődésbe vetett hit, a mindent átfogó szellemi közösség, az életbe vetett bizalomnak és a munka iránti vágyunknak lerombolhatatlan ereje. Mai világunk ez utóbbi gondolatokat túlnyomórészt támogatja – valószínűleg tudván, hogy ezek valamiképp keresztyén gondolatok –, így még ha korunk tagadja vagy ignorálja is e keresztyéni jelleget, mégis annak jegyeit hordozza.⁴

Ezzel eljutottunk feltett kérdésünk megválaszolásának legáltalánosabb szempontjához.

Amennyiben a protestantizmus fontossága éppen abban áll, hogy kialakult ez a vallási individualizmus, és hogy az a közélet egészébe is beleivódott, annyiban eleve világos, hogy a protestantizmusnak jelentős a szerepe a modern világ kialakulásában. Ezt akár korholva, akár dicsérve mindig el is ismerték, kivéve azokat, akik az egész modern világot csakis a reneszánszból, sőt esetleg csak a reneszánszot követő korszakból, a pozitív tudományok korából akarják eredeztetni. Való igaz, a protestantizmus jelentőségét nem szabad egyoldalúan eltúlozni. A protestantizmustól teljesen függetlenül alakult ki a modern világ alapjainak nagy része az állam, a társadalom, a gazdaság, a tudomány és a művészet terén. Hisz részben egyszerűen a késő középkori fejlő-

dés folytatódott, részben a reneszánsz hatása volt mindez – különösen a protestantizmusba átvett reneszánszé –, részben a protestantizmus keletkezése után és azzal párhuzamosan alakultak ki ezek olyan katolikus nemzetekben, mint Spanyolország, Ausztria, Itália és különösen Franciaország. Ugyanakkor teljesen nyilvánvaló, hogy nem tagadható a protestantizmus nagy jelentősége a modern világ kialakulásában. A nagy kérdés csupán az, hogy a részleteket tekintve pontosan miben is áll a jelentősége. Ezzel kapcsolatban a tudományban, de még inkább a népszerű irodalomban igen színes és nagyon pontatlan elképzelésekkel lehet találkozni. A katolikus irodalom a protestantizmusban véli felfedezni a modern világ forradalmi szellemének gyökereit. Treitschke híres 1883-as Luther-beszéde ezzel szemben a protestantizmusból eredteteti a modern világ minden nagy és nemes vonását. A hegeli iskolában a protestantizmust úgy szokás ünnepelni, mint az immanencia etikáját és vallását. A Ritschl-iskola felfogásában a protestantizmus a modern értelemben vett család, állam, társadalom és a hivatástudattal gyakorolt munkavégzés szülője. Mindkét tábor hétköznapi felekezeti apologetikája és polemikája a legdurvább általánosításokkal operál: az egyik fél a protestantizmusban csak az igazi életrend felbomlását látja, míg a másik annak megújítását és megalapozását. A dolgok azonban nem ennyire egyszerűek. Ezzel az igen-igen szövevényes problematikával kapcsolatban a tudomány még csak most veselkedik neki annak, hogy egyáltalán meglássa és feltegye a helyes részletkérdéseket, úgyhogy a tulajdonképpeni válasz gyakran még igen távolinak tűnik.

E probléma most következő áttekintése ezért gyakran nem lehet több, mint feltételezés és ösztönzés. Csak a legkülönbözőbb tudományágak sok-sok tudósának az együttműködése találhatja meg itt a kielégítő válaszokat.

II.

A „*protestantizmus*” megint olyan egyetemes történeti fogalom, amelynek pontosabb meghatározása igen sürgető. Általános szokás ugyanis protestantizmuson a protestáns vallású területek minden jelenségét érteni egészen napjainkig, mindezt egyetlen általános fogalomban foglalván össze. Ez így azonban inkább többet fejez ki: azt, hogy „mi lett volna” vagy „mi legyen” a protestantizmus, nem pedig azt, mi is valójában. Úgyhogy az ilyen jellegű megközelítésekben vagy

egy felpuhított és elvtelenné vált ortodoxiának a fogalmi tengenek túl, vagy egy továbbfejlesztő és átalakító filozófiai felfogásé. Mindkettőben közös, hogy többé már nem empirikus-történeti általános fogalmakat használ – amelyek a valós tényeket egységes egészként láttatják –, hanem eszmei fogalmakat. Utóbbiak a valósághoz kapcsolódván, annak egyik-másik elemét különösen hangsúlyozzák, és megfogalmazásukat azzal igyekeznek alátámasztani, hogy ez a „lényeg” vagy az „alaptendencia”. Az ilyesféle eszmei fogalmak valóban nélkülözhetetlenek a jelen tervezése és akarása szempontjából, ezek azonban nem olyan általános történeti fogalmak, amilyeneket mi keresünk. Ha elkezdünk egy ilyet keresni a protestantizmus számára, akkor gyorsan rájövünk, hogy a protestantizmus egészére nézve nem is tudunk ilyet minden további nélkül találni. Hiszen még ott is teljesen más lett az egész modern protestantizmus, ahol a dogma ortodox hagyományait folytatja. A lutheranizmus és a kálvinizmus régi, eredeti protestantizmusának az egésze ugyanis – a maga antikatólikus üdvösségtana ellenére – középkori értelemben vett egyházi kultúra: a kinyilatkoztatás természetfölötti mércéje alapján akar elrendezni államot és társadalmat, képzést és tudományt, gazdaságot és jogot, és a középkorhoz hasonlóan mindenütt beilleszti magába a *Lex naturae*-t is, mint ami eredendően az isteni törvénnyel azonos. A 17. század vége óta azonban a modern protestantizmus átlépett az egyenjogúságot hirdető vagy akár vallásilag közömbös állam területére. Ily módon a vallási szerveződést és közösségalakítást tulajdonképpen az önkéntesség és a személyes meggyőződés felé vitte el, alapvetően elismervén azt, hogy akár több különböző vallási meggyőződés és közösség is élhet egymás mellett. A modern protestantizmus elismerte továbbá maga mellett a teljesen emancipált világi életet, amelyet sem közvetlenül, sem közvetve – az állam révén – nem akar többé uralma alatt tartani. Ezzel függ össze az, hogy a modern protestantizmus szinte teljesen elfelejtette ősi tanítását a *Lex Dei* és a *Lex naturae* egységéről, amely egykoron lehetővé tette és támogatta a világi élet feletti uralmat. Ezek olyan alapvető különbségek, amelyek természetesen dogmatikai megrázkódtatásokban és változásokban is megnyilvánultak: elsősorban az egyház- és államfogalom megváltozásában, valamint a régi abszolút tekintély, a Biblia tisztán természetfölötti érvényének a redukcióiban. Mindezek a változások végül teljesen átalakították a régi, a rendszer egészét meghatározó kinyilatkoztatás- és megváltáshitet. Amennyiben ezeket szem előtt tartjuk, akkor minden tisztán történeti vizsgálódás és különösen

a mi kérdésfelvetésünk számára világos, hogy *meg kell különböztetnünk egymástól az ó- és újprotestantizmust*. Mert az óprotestantizmus – az általános papság és alapvető érzelmi bensőségessége ellenére – a szigorúan egyházi, természetfölötti kultúra fogalmi körébe esik, melynek alapja pedig egy közvetlen és szigorúan elhatárolható, a világitól megkülönböztetendő tekintély. Az óprotestantizmus módszertana a középkori kultúra eme tendenciáját mintha még szigorúbban, bensőségesebben, személyesebben akarta volna folytatni, mint amennyire az a középkor hierarchikus intézményeiben lehetséges volt: a hierarchia és Krisztus megtestesülésének a hierarchiában történő folytatódása helyére a Biblia lépett, mindent létrehozó csodatévő erőként, Isten megtestesülésének protestáns folytatódásaként. Az államhatalom azonban gondoskodott arról, hogy legalább külsőleg ne szegüljön szembe senki ezzel az isteni kinyilatkoztatással, és hogy e kinyilatkoztatás mindenkihez eljutva kiben-kiben kifejthesse teljesen belső, személyes megváltó hatását. A pusztá Biblia tekintélye és üdvözítő ereje kellett elérje azt, amit nem érhetek el a püspökök és a pápák külsődleges eszközeikkel és erősen elvilágiasodott intézményeikkel.

Ha világosak az eddigiek, akkor az óprotestantizmus élesen elválík mindazon történelmi formációktól, melyek vele párhuzamosak voltak, és amelyeket többé-kevésbé az újprotestantizmus emelt magába, jóllehet ezek belsőleg mélyen különböztek tőle, és már megvolt a történelmi hatásuk. Ezek a következők: a *humanista*, történelmi-filológiai-filozófiai teológia, a szabadegyházi és szektajellegű *anabaptizmus* és a teljesen individualista-szubjektív *spiritualizmus*. Az óprotestantizmus mindháromtól élesen és véres erőszakkal határolódott el, nem egyszerűen rövidlátó szenvedélyesség vagy teológiai kakaskodás miatt, és nem is opportunistusból vagy epigonszerű szűkkebléséből. Az óprotestantizmus mindegyik vezetője, Luther, Zwingli és Kálvin egyaránt kezdettől fogva belső és lényegi ellentétet érzett mindhárom irányzattal szemben. Ennek az volt az oka, hogy a három irányzat – minden gyakorlati kereszténységük ellenére – tagadta az egyházi kultúra eszméjét és azt, hogy e kultúra alapjai abszolút adottak lennének a kinyilatkoztatásban, vagy hogy az egyháznak ebből kifolyólag jogos igénye lenne az, hogy krisztianizálja az élet egészét többé-kevésbé erőszakosan. A három irányzat visszavonult kis, kegyes körökbe, távol tartották magukat az államtól, lemondtak a vallási kényszerről – és épp ezek a mozzanatok álltak szemben a reformátorok eszméjével, akik a katolicizmushoz hasonlóan nem tartottak igaznak olyan kinyi-

latkoztatást, amelyik nem vet alá minden emberit az isteninek. Luther kezdeti és alkalmi spiritualista vonzódását – kétszáz évre hatástalanítva azt – hamar maga alá gyűrte az egyház gondolatának a következtessége. A következők lettek ugyanis a legfőbb szempontok: az egyház intézményének objektivitása, a Biblia biztonsága és a társadalomnak vagy az egységes *corpus Christianum*nak a világos állami-egyházi vezetése, amelyet minden egyház megvalósított legalább a tartományi kormányzat által számára elérhetővé tett területen. Épp e fő szempontokat veszélyeztették különböző irányokból ezek az ellenfelek. Majd csak akkor, amikor az újprotestantizmus látóköréből kikerült az egyházi összkultúra eszméje, lehetett eredetien protestáns alapelveknek nevezni a történeti-filológiai kritikának lelkiismereti követelését, az államtól független egyesületi egyház közösségalkotását és a belső személyes meggyőződés, megvilágosodás kinyilatkoztatását. Az előbbi tényezőket az óprotestantizmus olyan megnevezésekkel illette, mint egyrészt „naturalizmus”, másrészt „fanatizmus”, „entuziazmus”, „szektásság”, és ezek maradványait – még inkább szellemét – ma is szenvedélyesen üldözi, jóllehet részben elismeri ezeket az eretnekségeket. E megkülönböztetés azonban épp témánk szempontjából különösen is fontos. Hiszen pont ezeknek a protestantizmussal rokon, ám tőle mégis oly élesen különböző erőknek van igen nagy jelentőségük a modern világ kialakításában, s ezt a jelentőséget nem lehet kizárólag a protestantizmus számlájára írni. Ezek az erők: a humanista-filológiai teológia – amely külön szervezetet követelt magának az arminianizmus és a szocinianizmus formájában –, valamint azok az anabaptista-szektás csoportok, amelyek a gyülekezetekben a katolikus, s a protestáns kereszt alatt szerveződtek, végül pedig a magányos – vagy pusztán személyes és irodalmi rajongókat szerző – misztikusok és spiritualisták, akik fellazították az egész egyházi kinyilatkoztatás-és megváltásfogalmat. E három irányzatnak hosszú és kegyetlen elnyomtatás után a 17. század vége felé jött el világtörténelmi órája. A szabadegyházak, a filológiai-kritikai teológia, az objektív kinyilatkoztatásnak a gyakorlati vallási-etikai tartalmak mögé történt besorolása, a vallásos tudatnak minden történetiséget csupán izgatószerre lefokozó közvetlensége, a kultuszt, ceremóniákat és egyházat lenéző szubjektivizmus – ezek azóta oly feltartóztathatatlanul törtek be a protestáns egyháztestekbe, mint egy minden régít elsőpró áradat. Im már nem mondható az, hogy az egész társadalmat egyazon egyházi-felekezeti egységkultúra fogná át. Sőt, e kultúra egykori dogmatikai alapjai

is a teljes széthullás felé tartanak még az egyházakon és a konzervatív körökön belül is.⁵

Végül pedig nyomatékosan rá kell mutatni arra a különbségre, amely az óprotestantizmuson belül a két felekezet, a lutheranizmus és a kálvinizmus között mutatkozik, és amely semmiképp sem pusztán annak a két eltérő kultúrának köszönhető, amelyből kinőttek, és amelyre visszahatnak. Különbségük a lényegileg megegyező dogmatikai alap ellenére a vallási és etikai gondolkodás bizonyos finomságaiból adódik, ami pedig a két reformatori személyiség jelleméből és lényegéből fakad, s amit a kétfajta hitirányzat eltérő körülményei igen erősen fokoztak. Az elsőre apróságnak tűnő különbségek egymástól olyannyira távolodó fejlődési irányokba mozdultak el, hogy szinte már nem is lehet olyan fogalmat találni, amely áll mindkettőre, úgyhogy igazából nem is egyetlen protestantizmust, hanem kettőt kell vizsgálnunk. A kálvinizmus jelentősége kérdésfelvetésünk szempontjából teljesen más, mint a lutheranizmusé, és igen kifinomult pszichológiai részletelemzésekre van szükség ahhoz, hogy minden egyes esetben kitapint-hassuk a sajátos összefüggéseket. A két felekezet jelentősége a modern világ kialakításában igen-igen eltérő. A kálvinizmus fejlődése – messze túlhaladva a szinte állva maradó lutheranizmust – egy nagy világhatalom kialakulásához vezetett, úgyhogy minden etikai, szervezési, politikai és társadalmi vonatkozásban tényszerűen sokkal jelentősebb és befolyásosabb lett.

Amennyiben egészen magasról pillantanánk le, természetesen megkísérelhetnénk azt, hogy mindezeket a jelenségeket a *protestantizmus* nevű közös fogalom alá soroljuk be: így a lutheranizmust, a kálvinizmust, a humanista keresztyénséget, az anabaptista szektákat és a spiritualista individualizmust. Hiszen ezek a csoportok egyrészt valóban összetartoznak gyökereikben, a vallás személyessé tételében és abban, hogy a hit egyedüli mércéje a Biblia. Másrészt a történelmi fejlődés a kezdetben szerteágazó áramlatokat újra egyetlen mederbe terelte, úgyhogy a legmagasabb szempontból vizsgálódva akár lehetne egyetlen összefüggő egészként tekinteni rájuk. E megközelítés azonban csak annak az újprotestantizmusnak az álláspontja felől lehetséges, amelyben a kiegyenlítődés és összeolvadás megtörtént, de még innen nézve is csak nagyon nehezen lehet az egészet egyetlen általános fogalommal illetni. A mi kérdésfelvetésünk szempontjából pedig sokkal fontosabb a különböző irányzatok szétválasztása, mint összemosásuk egyetlen nehezen megragadható átfogó fogalomban.⁶ Mert arról, hogy a pro-

testantizmus miként hatott a modern kultúra kialakulására, csak az óprotestantizmus különböző csoportjainak figyelembevételével lehet beszélni. Az újprotestantizmus pedig maga is része annak a modern kultúrának, amely igen erős befolyással volt az újprotestantizmusra. Válaszadásunk kezdettől fogva rossz irányba haladna tehát, amennyiben a protestantizmusnak olyan fogalmából akarnánk kiindulni, amely az óprotestantizmusba visszaplántálva megelőlegezné az újprotestantizmus fontosabb vagy mindegyik kultúrtulajdonságát. Ilyen fantomból kiindulva könnyű és egyszerű lenne rámutatni a modern kultúrához vezető utakra. Nem kevésbé fontos a két felekezet szétválasztása. Ez egyfelől eleve megakadályozza azt, hogy a protestantizmus fogalmát valami túl egyszerű absztraktumként használjuk, másfelől pedig arra szorít bennünket, hogy a protestantizmuson belül a jellegzetes, konkrét sajátosságokat egészen eltérő hatásuk alapján méltassuk. Rendkívül fontos a humanista teológiának, az anabaptizmusnak és a spiritualista misztikusoknak a különállása. Ezek a csoportok ugyanis a kezdeti szoros kapcsolat ellenére legalább annyira távol álltak az óprotestantizmustól, mint amennyire közel kerültek az újprotestantizmusához. Igencsak nagyot tévednénk, ha az ezen csoportok által befolyásolt és átalakított, sőt még a modern élet egész problematikájával is küzdő mai protestantizmusról azt állítanánk, hogy az többé-kevésbé lényegi kiindulópontja a modern kultúrfejlődésnek. Ezzel igencsak megnehezítenénk az eredeti protestantizmus tulajdonképpeni hatásainak megértését, és a modern világ kialakulásában a protestantizmus számlájára olyan hatásokat is íránk, amelyek ama sokat szenvedett és sokat szidott csoportnak a tagadhatatlan érdemei. Végső soron a protestantizmusra olyan dolgok létrehozását erőltetnénk rá, amelyek egyáltalán nem a vallás talajáról fakadtak.

III.

Amennyiben így állnak a dolgok, akkor kézen fekvő, hogy a protestantizmus jelentősége, amire kérdésfelvetésünk vonatkozik, *semmiképp sem egyszerű* dolog. A protestantizmus egyházi kultúrájából nem vezethet közvetlen út az egyházaktól a szabad modern kultúrába. A protestantizmusnak ez irányú, általánosságban elfogadott jelentősége sokszor inkább közvetett vagy akár nem is szándékos. És a kettőjüket mindenek ellenére összekötő közös vonások inkább a protestantizmus

gondolkodásának nagyon mélyen húzóódó, nem közvetlenül tudatos mélységeiben rejtőznek. Természetesen szó sem lehet arról, hogy azt állítsuk: a protestantizmus minden további nélkül hozta létre a modern kultúrát. Amit vizsgálni lehet, az csak a protestantizmus részese-
dése mindebben – de még ez a részese-
dés sem egységes és egyszerű, mert a különböző kultúrterületeken más és más, és mindegyiken belül is többé-kevésbé szövevényes és homályos. Épp ez a problematika tulajdonképpen szépsége, aminek a feltárásához először azt kell még élesebben megrajzolnunk, hogy mi mindenben *ellentétes a protestantizmus és a modern világ*.

A legfontosabb az, hogy vallás- és dogmatörténetileg nézve a protestantizmus – és elsősorban annak kiindulópontja, Luther egyház-reformja – mindenekelőtt csupán a katolicizmus egyfajta átalakítása, azaz a katolikus kérdésfelvetések folytatása új válaszokkal. Ebből az új válaszból aztán csak fokozatosan fejlődtek ki a radikális vallástörténeti következmények, és csak a protestantizmus első formájával történt szakításkor mutatkozott meg az, hogy a következmény jóval több régi kérdésekre adott új válasznál.⁷

De erről csak később szólhatunk. A protestantizmus először csupán az *üdvösség bizonyosságának* régi kérdésére ad választ. E kérdés feltételezi Isten létét és etikus-személyes lényegét, egyáltalán a bibliai és középkori világképet, és csupán arra a szükséghelyzetre kérdez rá, hogy miként is lehet az utolsó ítéleten megmenekülni – látván azt, hogy az örökletes bűn által mindenki a pokolra van ítélve, és látván azt is, hogy mennyire gyenge vagy semmis minden emberi-teremtényi erő arra, hogy általa az emberek elérjék az örök üdvösséget, valamint e földön a szív egyenletes, reményteli békéjét. Ez továbbra is az a régi kérdés, amelyet a katolicizmus egyre mélyebben és hatékonyabban nevelt bele a szívekbe, ami a pápi egyház hierarchikus megváltó intézményére és a szentségek akarat által megtámogatott *opus operatum jellegére* támaszkodott. A protestantizmus válasza azonban máshová helyezte a főhangsúlyt, mégpedig az egyszerű és radikális, személyes hitbéli döntésre. Teljes komolysága esetén ez egyszer s mindenkorra biztos lehet a Biblia természetfölötti isteni kinyilatkoztatása alapján a bűnök in Christo történő megbocsátásában, majd e bizonyosságából vonja le a hit az Istennel való kiengesztelődésnek és az Istennel való egységnek minden etikai következményét lélekben. A hit döntése számára a megmentés, szabadítás – mint az üdvösség objektív biztosítéka – csupán a Biblia révén adatik meg, és ilyen értelemben kizár minden

emberi behatást. Vagyis a hit döntése az üdvösséget függetlenné teszi az emberektől, mivel az egyedül Istenen múlik – Isten viszont így abszolút bizonyossá teszi az üdvösséget, és kiemeli azt mindenféle emberi tett ingatagsága és végessége köréből. Amennyiben azonban a hit eme üdvösséget befogadó döntésében esetleg mégis benne rejtőzne egy picinyke emberi tett és társfeltétel, úgy ezt az emberi döntést is egy közvetlen isteni hatásra vezetik vissza. Így lesz a predestinációtan az üdvösség bizonyossága érdekében központi tanítása a protestantizmusnak – éppúgy eredeti, mint szükséges módon Luthernél, Zwinglinél, Kálvinnál. A kálvinizmus aztán rendszerének egyre központibb elemévé tette ezt a tant, és világméretű küzdelmeiben ebből merítette a kiválasztottság tudatának szilárd erejét – de feláldozta ezért az istenfogalom racionalitását és az egyetemes jóság gondolatát. A lutheranizmus ezzel szemben – hogy védje e két utóbbit – egyre inkább enyhítette predestináció tanát, ám ezzel elveszítette alapgondolatának heroikusságát és rendíthetetlenségét. A predestinált hívő úgy érzi, hogy ő a világ elhívott ura, aki Isten erejével az Ő dicsőségére belenyúlhat a világba és alakíthatja azt. A másik, a pusztán kegyelemből megigazuló hívő üdvössége ugyancsak egyedül Istenből származik, de e hívő – predestinációs következményektől félvén – alapvetően ódzkodik attól, hogy Isten és világ viszonyát akár éles elhatárolódásként, akár kapcsolódásként fogja fel, úgyhogy inkább kimenekül a világból a tisztán vallási szférába. Az ilyen hívő inkább csak eltúri és elviseli a világot, hisz ahhoz tisztázatlan és egyedül Isten által ismert viszony fűzi.

Mivel tehát továbbra is az üdvbizonyosság kezdettől fogva fontos kérdése áll a középpontban, és e bizonyosság lelkebb és személyesebb felfogás, és a kinyilatkoztatás bensőségesebb elsajátítása révén érhető el, teljesen természetes, hogy a régi alapeszmét az egyre inkább *autoritativabbá, tekintélyelvűbbé váló, tisztán isteni üdvintézmény* őrzi meg. Ennek – a bűnös világot az éjsötétből és tehetetlenségből kiszabadító megváltó csodának – a tisztán isteni üdvintézmény függvényeként, folytatásaként jelenik meg tehát az egyháznak, a megváltás földi intézményének a csodája. A protestantizmus az egyház egészét akarta megreformálni, és csak kényszerűségből jutott el különféle egyháztesztek megalapításához, amelyek csak azért lettek tartományi egyházak, mert a protestantizmus csupán a kormányzatok segítségével tudta keresztülvinni egyházfelfogását. Emiatt viszont a tartományok határain túl le kellett mondania a felfogásáról. Magának az egyháznak azt az

elgondolását, hogy az egyház megváltó és nevelő természetfölötti intézmény, a protestantizmus sehol sem adta fel. Csak a hierarchiának a *jus divinum*át veti el, valamint azt, hogy a hierarchia az államhatalom fölött áll. Az egyház protestáns intézményének a gerincét a prédikátori tisztség és a szentségek létrehozása és az Igében lakozó csodás térítő erő jelenti. Ez Luthernél a szabad szerveződésben valósult meg, Kálvinnál az ősegyház példájához igazodva, isteni közvetítéssel. A protestantizmus elveti továbbá a szentségek olyan szemléletét, mint dologi, csak az egyház által kezelendő gyógyító és megváltó erőket, melyekben más is lenne az üdvösség biztosításához és eléréséhez, mint amit a hittel felfogott bibliai Ige tartalmaz. A protestantizmus elveti azt a hagyományt, amely a különböző katolikus egyházi intézményeket tekintéllyel ruházta fel, és egyedül a Bibliához tartja magát, ami az egyedüli abszolút kinyilatkoztatás, és csak ennek van megváltó és megszentelő ereje. A protestantizmus ragaszkodik az egyház természetfölötti üdvintézményi elgondolásához, és kizárólag a Biblia alapján konstruálja meg azt. A Biblia tartalmazza a dogmát, magában foglalja a megtérés és üdvözítés erőit, a Biblia a kultusz eszköze és forrása, annak szakszerű ismerete képezi a lelkészi tisztség alapját. A Biblia lép tehát a hierarchia és a csodatévő szentség helyére, és a két vagy három meghagyott főszentség csupán különleges módját jelenti annak, hogy valaki megbizonyosodjon a bibliai Igéről. A lutheranizmus – az egyház objektívításának érdekében – azt hangsúlyozta, hogy a szentségben jelen vannak különleges természetfölötti tényezők is, ugyanakkor ezeknek aztán valójában mégsem tulajdonított más hatást, mint a Biblia Igéjének. És Kálvin sákramentumtana is olyannyira közel lép a szentségi objektívításhoz, amennyire csak lehetséges a predestinációtan és az üdvösség folyamatának spirituális volta mellett. Ilyen körülmények között a protestantizmus számára még nem is létezik a modern értelemben vett problematikus egyház-állam viszony. Hiszen a katolicizmushoz hasonlóan a protestantizmus sem két külön szervezetként tekint ezekre, hanem csak a szétválaszthatatlanul egy és ugyanazon társadalmi testnek, a *Corpus Christianum*nak két különböző funkciójára. Így aztán a protestantizmus számára is magától értődik, hogy az intolerancia és az infallibilitás jegyében a vallás mércéje az egész corpusra vonatkozik, ezért a hitetleneket és tévelygőket ki kell zárni vagy legalábbis meg kell vonni jogaikat. Maga Luther kezdetben még bízott abban, hogy a Lélek és az Ige csodatévő ereje egyedül és önmagától érvényesülni fog, ám látván a dolgok alakulását, e hitét nem

tudta fenntartani. Így aztán csupán a két funkció viszonyát rendezték el másképp: nem ismerték el sem a hierarchia felsőbbségét a világi hatalom fölött, sem a különböző tartományi egyházak elvi egyformaságát és felépítésbeli, egyházalkotmányi egységét. Mindkét hatalom tehát, a világi is, az egyházi is együttesen alá van vetve a Bibliának. A világi hatalom, az állam keresztyén felebaráti szeretetből szolgálja az egyházat, Isten dicsőségére elrendezi és felügyeli helyzetét, míg a lelkészi rend, ismervén Isten Igéjét, tanítja a világi hatalmat a Biblia előírásaira. A *Corpus Christianum* két funkciójának egyetértő és szabad együttműködése zajlik tehát, és e két funkciót az eszmény hordozza. A világi hatalom ugyanakkor isteni megbízásból kezében tartja a *Lex naturae*-nak, a világi és állami rendnek az igazgatását, ám ezzel is vállalási kötelességet teljesít, hiszen ez a *Lex naturae* csak egy kis része a Tízparancsolatban összefoglalt és Krisztus által megismételt tökéletes *Lex naturae*-nak. Ebben az egyetértő együttműködésben a lelki rend kiterjed az élet egészére, még a teljesen világi dolgokra is, amelyeket a világi hatalom a teológusok támogatásával az isteni Ige szellemében és törvénye szerint rendez el. Ennek keretében elengedhetetlen az egyformaság minden lényegi, közvetlenül a kinyilatkoztatásból fakadó kérdésben. Csak az ún. adiafora, vagyis az Isten Igéje által nem szabályozott kérdésekben állhat fenn különbség. A két felekezet azonban igen eltérően gondolkozott arról, hogy mi minden is tartozik az adiafora körébe. Tartományi egyházán belül bármely felekezet csak az adiafora körében engedélyezett eltérést. Amit viszont közvetlenül isteni elrendelésűnek vélték – a lutheránusoknál elsősorban a dogma és a szentség, a kálvinistáknál ehhez jött még az egyházfegyelem és a presbiteri tiszt –, annak mindenütt ugyanolyannak kellett lennie, vagy azt ugyanúgy kellett csinálni.

Ez pedig ugyanakkor az egyházi vezetésű kultúrának az eszméje, mint korábban a katolicizmusban, sőt még erősebb, hiszen nincsen különbség magasabb vagy alacsonyabb keresztyén erkölcs között. Ez tehát a theokráciának vagy még inkább egyfajta bibliokráciának az eszméje. Persze ezt a theokráciát egészen másként gyakorolják: immár nem a hierarchia parancsol a világi hatalomnak, hanem a bibliokrácia, amelyet szabad egyetértésben gyakorol a lelki és világi vezetés. A két felekezetben ez az alapeszme alapvetően ugyanaz, annak kivitelezése azonban már jelentősen különbözik, más-más következményekkel jár. A lutheranizmus érzelmesebb és idealisztikusabb módon Isten Igéjének tisztán belső és lelki hatásával számol. Ezzel lemond mindenféle,

a lutheranizmus működését bebiztosító, részletekbe menő és önálló egyházsabályozásról, és lemond azokról a garanciákról, amelyek révén a világi vezetést Isten Igéje követésére lehetne szorítani. A lutheranizmus csak Isten Igéjét akarja tisztán a középpontba állítani, a gyertyatartóba, és semmi másra nincs szüksége, mint a tiszta prédikálásra és a tiszta sákramentum kiszolgáltatására, az ezt végző tisztiségre, aminek érdekében semmilyen erőszakos tettől sem riad vissza. Minden mást az automatikusan működő, az Igéből kiáradó Lélekre bíz. Amennyiben a világi felsőbbség e Léleknek nem akarná alávetni magát, akkor a lutheranizmus Istent tisztelő módon viseli el a Sátán gonosz támadásait, aki oly gyakran kísérti meg irigységgel, göggel vagy közömbösséggel a hivatalnokokat és a politikusokat. Ez tehát olyan idealizmus, amely egészen személyesen jellemző volt Lutherre – amely nyilván összefüggött azzal, hogy Luther konzervatív módon tisztelt minden világi vezetést, és azzal, hogy a német területek abszolutista úton fejlődtek –, és ami öbelőle kiindulva hatott az egész ortodox korszakra. A kálvinizmus ezzel szemben sokkal aktívabb és agresszívabb, ugyanakkor tervszerűbb, és e világ dolgaiban eszesebb volt. A kálvinizmus egy újonnan keletkezett, létét magával a kálvinizmussal megindokoló köztársaság keretében szerveződött meg, szellemileg pedig a jogászai és humanista múltú Kálvin tervező és racionális gondolkodásán alapult, aki Lutherrel ellentétben soha nem volt szerzetes. Kálvin annak ellenére, hogy az egyház része volt a közös *Corpus Christianum*nak, és az egyházi vezetést a polgári törekvések nagyon is szándékosan alárendelték a világi felsőbbségnek, végül mégis egy bibliai, a kinyilatkoztatás által megkövetelt egyházfelfogást hozott létre. Ez sokkal függetlenebbé tette az egyházat a világi vezetés gondoskodó keresztyén szeretetétől, valamint az erkölcsök feletti örökös hatalmával ruházta fel az egyházat, amellyel az – rendezetten együttműködve a világi hatalommal – a legapróbb részletekig kidolgozta a keresztyén-etikai alapelvek érvényesítését, és azokat, ha kellett, erővel is kikényszerítette. A törvényes felsőbbség ellenállása esetén a *magistrats inférieurs*-nek, a közösségi vezetés legközelebbi alsóbb szintje tagjainak volt a feladatuk, hogy rákényszerítsék a tévelygő felsőbbséget a keresztyén normák betartására. A lutheranizmusnál a dogma terén spirituálisabb kálvinizmus a gyakorlatban kevésbé volt spirituális és idealisztikus: evilági jártassággal szervezte meg magát a küzdelmekhez, amihez minden szabályt a Bibliából vett – jóllehet ehhez inkább az Ószövetségben talált jobb tanácsokat, mint az Újszövetségben. A

kálvinizmus így belülről eléggé szilárd volt ahhoz, hogy a modern világba történő átmenet idején, a *Corpus Christianum* felbomlásakor megtudja őrizni az egyházat, és először ideiglenesen, majd definitív módon szabadegyházzá váljon. A lutheranizmus ezzel szemben először egy nem éppen lelki territorializmusba bonyolódott bele, majd abba a helyzetbe, melyben a modern állam révén a jogi viszonylatokban szövevényesen komplikált, a függőség és az önállóság között hánykolódó egyházat kellett felépítenie.

Mіндеbben a katolicizmus természetfölötti vezetésű kultúra eszméje folytatódik. És e kultúrának másik fontos vonása is tovább él, az *aszkézis*. Jóllehet épp a protestantizmus egyik nagy erényeként szokás emlegetni azt, hogy véget vetett az aszkézisnek, és újra megbecsülést szerzett a világi életnek. Ezzel kapcsolatban azonban több mindent meg kell fontolnunk. Azt, hogy a protestantizmus a legszigorúbban kitartott amellett, hogy az evilági élet végső iránya a túlvilági menny, illetve a pokol, sőt e kettősséget a közvetítő és késleltető tisztítóút kikiktatásával még inkább nyomatékosította. Azt is meg kell gondolnunk, hogy a protestantizmusnak az üdvbizonyosságot érintő központi kérdése éppen az örökletes bűn alóli örök megmenekülésre vonatkozik. Arra is érdemes továbbá figyelni, hogy a protestantizmus csak felerősítette az ágostoni dogmákat az örökletes bűn általi abszolút romlottságról és minden erő természet szerinti teljes romlottságáról. Így aztán azt is meg kell mondanunk, hogy az aszketikus eszme elmaradhatatlan következménye nem tűnhetett el, csak formájában és céljában változhatott meg – ami így is van. A protestantizmus más újításaihoz hasonlóan itt is óriási és messzire ható a változás, ugyanakkor a mai világ számára – legalábbis ebben a formában – ez egy olyan idegen elem a protestantizmusban, ami a középkori túlvilágvallással közös.

A protestantizmus megszüntette a keresztyén erkölcsiség két lépcsőjét, amellyel már az ógyház is kompromisszumot kötött a világi erkölcs és a túlvilágra irányuló, a világgal szemben közömbös ősegyházi erkölcs elvárásai között. A protestantizmus megszüntette a szerzetességet és a klérus monachizálását, kivonulását, de ezt nem azért tette, mert bármilyen értelemben is elismerte volna az evilági értékeknek és javaknak az önálló értékét, hanem pusztán azért, mert a világtól való elkülönülésben a feladat maga választotta, külső megkönynyítését látta, amit éppen ezért meg is tiltott. Mivel a protestantizmus úgy tekint a világra és annak elrendezettségére, „rendjeire”, hogy az a teremtés révén adott, és így a keresztyén cselekvés természetes talaját

és feltételét jelenti. Ezért e természetes feltételek alól ne vonja ki magát senki mesterségesen azzal, hogy maga alkot olyan feltételeket, amelyekkel ugyan látszólag megnehezíti feladatát, ám valójában megkönnyíti. Mert ez csak az ember érdemszerzésének és a kegyelemmel való együttműködésének a hajszolását mozdítaná elő, és egyben elrejtene a feladat igazi nehézségét, azt, hogy úgy legyen miénk a világ, mintha nem lenne a miénk. A teremtés rendjének minden bizonnyal ösztönösebb tisztelete rejlik e megközelítésben, mint abban a katolikus gondolatban, hogy értékesebb az, ami evilág feletti és ami természet feletti. A protestantizmus a természet rendjét és a megváltás rendjét sokkal közelebb hozza egymáshoz az összecúsztatás módszerével, mint a katolicizmus az egymás mellé- és fölérendelés szemléletével. Sőt, még azt is lehet mondani, hogy a protestáns elképzelés mögött az istengondolatnak az az ösztönös felfogása rejlik, amelyben természet és kegyelem nem Isten más-más fokozatú kisugárzása, hanem belsőleg lényegében egynek tekinthetők. E különbség tanúja a protestáns és a katolikus tanítás az őállapotról. Csakhogy ez csupán az őállapotra áll, azaz a nagy világmérgezésnek a bűnbeeséssel kezdődő helyzetére már nem. Azóta ugyanis minden, a fizikai világ, a nem ember és az emberi teremtmények a tehetetlenség és a szenvedés éjszakájában élnek. Ilyen szemlélettel azonban lehetetlen az, hogy a jelenlegi világ gazdagságát és szépségét önmagáért, a történelmi kultúra kincseit a bennük rejlő önálló erkölcsi értékért tiszteljük. Pedig pont ez utóbbi értékelés jellemzi a modern világ- és kultúrafelfogást, amelyben a bűnbeesésnek és a világ elátkozottságának a mítosza gyakorlatilag elvesztette hatását. És jóllehet természetesen e modern világban is él a világon és a kultúrán túlnyúló vágy, mégis teljesen másképp viszonyul a természethez és a történelemben megvalósuló kultúrafejlődéséhez, ahogy ez például Goethe időskori bölcsességén is látható. Ettől azonban nagyon távol áll az a reformátori világ- és kultúraelfogadás, amelyben a világ mindig csupán cselekvésünk Isten által rendelt terepe, amelyet úgy kell elfogadnunk, mint hideget-meleget az időjárásban: engedelmesen alkalmazkodjunk hozzá, ne akarjunk túllépni rajta, de soha ne ragaszkodjunk hozzá túlságosan szívünkkel, és sose szeressük önmagáért. A világ semmilyen értelemben, még a legszűkebben véve sem isteni, hanem Isten akaratának olyan megvalósulása, amelybe nem árad bele az isteni lényeg. A világot csak Istenért és csak engedelmességből szabad akarnunk. A keresztt és a szenvedés a világ lényege, a halál meg a betegség, a balsors és a tehetetlenség mindig a bűn átkára

emlékeztet. A világban kell élnünk, de le kell győznünk azt, üdvösséget és boldogságot csakis a megigazulásban és Krisztus helyettesítő halálában keresünk. Sosem bízhatunk a világban – mindenütt a bűn miatti büntetéssel kell számolnunk –, ugyanakkor alázattal vessük alá magunkat a világnak és folyásának. Alázat, engedelmesség és Istenbe vetett bizalom alapján viszonyuljunk a világhoz, és összes szenvedésével együtt úgy fogadjuk el azt, mint bűneink büntetését és mint Isten rendjét. E világ kevéske öröme csupán halvány mása a teremtés eredeti jóságának.

Az efféle etikát és világnézetet szokás „aszketikusnak” nevezni az egész újabb irodalomban – amely éppen a fenti ellentétet érzi különösen nagyra –, azt a felfogást tehát, amely az evilág és a túlvilág éles ellentétén alapul, és ez által az adott valóságot földi siralomvölgyé változtatja. Az „aszkézis” szó ugyanakkor eredetileg csak e világnézet egyik lehetséges, nem mindig megvalósuló következményét jelentette: a világról való lemondás és a világon való túllépés tervszerű begyakorlását. Az „aszkézis” szó tágabb értelme szerint a reformatori evangélium is aszketikus, még ha kerültek is bele világi örömökre utaló motívumok is, amelyek a katolicizmusból sem hiányoztak. A reformatori aszkézis sem kevésbé aszkézis tehát, még ha nem is szerzetesség formájában nyilvánul meg, és még ha nem is hagyja el külsőleg a világot, hanem csak belsőleg és belülről tagadja azt. Amennyiben meg akarjuk különböztetni a katolikus aszkézistól – amely a világon kívüli és világ melletti életben nyilvánul meg –, akkor a protestáns aszkézist nevezhetnénk világon belüli aszkézisnek.⁸ Elég magunk elé képzelni csupán a reneszánsz szellemiségét vagy a modern költészetnek, akár pedig a technikának a világimádatát ahhoz, hogy megérezzük: ez a világon belüli aszkézis szintén igazi aszkézis, és hogy a megváltás rendszerének alapjaiból szükségszerűen kell következzen. A protestantizmus ezen alap gondolata is aszketikus: természetfölötti megváltás a megromlott és magára hagyott természetből.

Ebben mindkét felekezet azonos tehát, de e téren is igen jelentősen különböznek a megvalósítás módjában. A lutheranizmus aszkézise is magán viseli Luther idealista szellemét: szabályok és kényszer, terv és törvény nélkül az aszkézis az egyén lelkiismeretére van bízva. Ezt az aszkézist nem racionalizálják, és nem foglalják rendszabályokba, hanem megmarad a hangulat szabad erejének. Ezért is van náluk egyénileg oly sok adiafora. Ez az aszkézis tehát szabadabb és bensőbb. Ugyanakkor azonban mivel a lutheranizmus ódzkodik attól, hogy

aktív módon belenyúljon a világ alakításába, és mivel bízik a Lélek automatikus működésében, ezért aszkézise inkább a világ pusztaszenvedése és elviselése. Ez az aszkézis nem zárja ki alkalmasint a hála és az engedelmességből fakadó örömet sem, ám lényegében mégis inkább alkalmazkodás és megadás, hisz minden reményét a boldog túlvilágba veti, e világon pedig örömet kész mártíriumot is szenvedni. Ez az aszkézis tehát modern, tágabb értelemben vett aszkézisként metafizikai hangulat, amelyet egyébként – Lutherhez illő módon és emberileg nézve nagyon szimpatikusan – rendezetlenül sző át Isten áldott adományainak szívből jövő elismerése.

A református aszkézis teljesen más. Olyan, mint az egész kálvinizmus: aktív és agresszív. Isten dicsőségére akarja formálni a világot, a kitaláltakat az isteni törvény engedelmes megtartására akarja hajlítani, nagy gonddal létre akar hozni és fenn akar tartani egy keresztyén közösségi szerveződést. Ennek érdekében etikai elmélet és egyházfegyelmi előírások révén minden cselekvést racionalizál és rendszabályokba foglal. A kálvinizmus tehát egyre szűkebbre vonja a Kálvin által még felfrissülésre meghagyott adiaforaszférát, a teremtménybálványozás anathémájával üldözi világi dolgok bármiféle öncélú tiszteletét, ugyanakkor megköveteli azt, hogy szisztematikusan használjanak ki az emberek minden olyan cselekvési lehetőséget, amely előmozdíthatja a keresztyén közösség fejlődését és virágzását. A kálvinizmus megvetően lustaságnak és a komolyság hiányának titulál minden pusztaszenvedést és hangulatot, viszont odaadóan teljesíti azt az alapvető felfogást, ami a munkát Istennek és gyülekezetének a dicsőségére végzi. Így tehát a serény aktivitás és a kemény szigor mellett a tervszerű tökéletesedés és a keresztyén-szociális célkitűzés lesz a kálvinista etika lelke. Ez inkább a régebbi, a technikai értelemben vett aszkézis, mintsem a természetes ember megtervezett fegyelme a túlvilági cél elérése céljából, ami bizonyos értelemben rokona a jezsuita aszkézisnek, mint ahogyan ezt gyakran kiemelik. A lutheranizmus tehát segíti elviselni a világot a keresztt, a szenvedés és a mártírium vállalásával, míg a kálvinista ember szüntelenül munkálkodva alakítja azt. Utóbbi célja: a munka révén megszerzett önfegyelem, valamint a keresztyén gyülekezet ez által elért gyarapodása. Azonban mindkét felfogás ugyanazt működteti ez által, csak alapvetően más-más módon: a szigorú megváltáshit aszkézisét. A lutheránus kerüli a „naturalizmust” és a természetes erőkre, meg indulatokba vetett bizalmat – a kálvinista pedig kerüli a „teremtmények istenítését”, amely ott rejtőzködik a világsze-

retet minden olyan mozzanatában, amelyben a világot önmagáért szereti az ember. Viszont mindketten odaszánják magukat a világ tisztán és közvetlenül isteni, túlvilági céljának a szolgálatára: az egyik a szenvedést vállalva ezért, a másik cselekedve ezért.

Az eddigiek összefoglalásaként kézen fekvő kimondani azt, hogy a protestantizmus nem jelentheti közvetlenül a modern világ létrejöttét. Sőt minden nagy, új gondolata ellenére elsősre inkább úgy fest, mint a keresztyén kényszerkultúra eszméjének megújulása és megerősödése, mint valami teljesen középkori gondolkodásmód reakciója, amely újfent elnyeli egy szabad és világi kultúra immár sikeres kezdeményezéseit. Goethe a protestantizmust a francia forradalommal vetette össze: „mindkettő visszavetette a nyugodt oktatást”. A protestantizmus ráadásul arra ösztönözte a katolicizmust, hogy az újraélessze eszmeiségét, így Európában a reneszánsz eszmék és életformák terjedésével párhuzamosan két évszázadra újra a középkori szellem vette kezdetét. Ha valaki azonban az államok története vagy a gazdaság felől nézi mindezt, az másképp láthatja ezt, hiszen e területeken a kései középkor kezdeményei töretlenül fejlődnek tovább, és a protestantizmust még jórészt saját szolgálatukba is állítják. Ám a vallás, az éthosz és a tudomány története felől nézve nem igazán lehet más benyomása az embernek, mint hogy először majd csak a lecsengő 17. és aztán a 18. század fog igazából véget vetni a középkornak a maga nagy felszabadító küzdelmével.

Egyre égetőbb tehát a kérdés, hogy mindezek ellenére a modern világ kialakításában mennyire lehet kiemelt szerepe a protestantizmusnak. Maga a tény vitán felül áll. A paradoxon akkor oldható fel, ha a kérdésfelvetésünkben megfogalmazott irányt követjük, és a protestantizmus „jelentőségét” először nem a társadalmi lét egészének valamiféle általános megújulásában vagy újjáalakításában keressük, hanem inkább a közvetett módon vagy öntudatlanul létrehozott következményekben, sőt akár a véletlen mellékhatásokban vagy a szándék ellenére kialakult hatásokban. Eközben a tulajdonképpeni protestantizmus mellett kiemelt figyelmet kell fordítanunk a humanista kritikára, az anabaptista szektaeszmére és a misztikus szubjektivizmusra, illetve ezeknek a protestantizmussal összefonódó hatásaira. Így egyre világosabban lehet majd rátapintani arra a pontra, ahol valóban megmutatkozik a közvetlen kapcsolat. E következményeket megkísérlem majd a különböző kultúrterületeken röviden felvázolni úgy, hogy szándékosan szétbontom azokat e különböző szempontok

alapján. Csakis akkor érthetjük meg jól a valós ok-okozati összefüggéseket, ha lemondunk az egységes, egyetlen vezérlő – és az úgymond mindent magából előhozó és kitermelő – eszmén alapuló konstrukció kialakításáról, és vizsgálni kezdjük a sok-sok különböző párhuzamos és egymástól független, sőt olykor egymást is keresztező hatást. Ilyen dolgokban sosem szabad alábecsülni a véletlent, azaz több egymástól független ok-okozati láncolat összekapcsolódását sem. A közvetlen eszmefejlődés nagy fősodráat ezek nem szüntetik meg vagy tagadják le – csak megvédik azt a tisztázatlanságoktól és rendezetlenségektől –, úgyhogy igazából ezek szereznek érvényt a fősodornak, már amennyiben az egyáltalán létezik.

IV.

Az első és legfeltűnőbb körülmény az, hogy a protestantizmus – azáltal, hogy megtörte a katolikus egyház egyeduralmát – *megtörte általában az egyházi kultúra erejét is, bár az olykor átmenetileg ismét életre kelt*. Három, egymást is kizáró, sőt egymást kiátkozó és tévedhetetlen egyház tette hiteltelenné az egyház mivoltát, mibenlétét általában, hiszen az egyházból nem lehet több. A 16. és a 17. század már nem a középkor, de még nem is az újkor. Ez az időszak az európai történelem felekezeti korszaka, és csak e három „természfölötti” képződmény kölcsönös, nyilvánvalóan csupán relatív felmorzsolódásának köszönhető, hogy létrejött az a modern világ, amely ismeri ugyan az érzékeny fölötti valóságot, de a középkori értelemben vett természetfölöttit már nem. A protestantizmus tehát – teljesen szándéka ellenére – természetfölötti alapjaival együtt fölbomlasztja a keresztyén egyház lényegét, valóságosan és egyre nyilvánvalóbb következményeivel együtt. A sokféle egyház létrejötté és egymás ellen folytatott elkeseredett harcuk minden másnál jobban hozzájárult a „libertinisták és neutralisták” előtérbe kerüléséhez. Jó példa erre Franciaországban L'Hôpital kancellárnak, Németalföldön az Orániaiaknak és a genti pacifikációnak a politikája. Richard Rothe teljes joggal emelte ki ezt a következményt és ennek jelentőségét. Ehhez járul továbbá az is, hogy a protestáns egyháznak, leginkább a lutheranizmusnak a belső egyházi struktúrája lényegesen gyöngébb a katolikus egyháznál, ezért a katolicizmusnál kevésbé tartósan állhatott ellen a modern eszmevilágnak. Ez volt az a probléma, amelyre Paul de Lagarde mutatott rá minduntalan makacs

egyoldalúsággal. Amennyiben tehát elfogadjuk azt a természetfölötti csodát, hogy Isten Jézusban és a Bibliában lett emberré, akkor ennek logikus folytatása és következménye a hierarchiában és a szentségben mutatkozik meg. Az egyház intézményének isteni jelleggel történő felruházása képes csak egyedül megakadályozni a tanok és igazságok túlzottan emberiként történő megjelenítését. Ezért van az, hogy a protestáns egyházak közül is az a kálvinizmus állt ellen inkább a modern tudományoknak, amely – ellentétben Luther idealisztikus egyháziasságával – Amerikában és Nagy-Britanniában mindmáig megőrizte egyházalkotmányában a *ius divinum* maradványát. Amikor a felekezeti zűrzavarok okozta csömör és az egyre érettebbé váló reneszánsz tudomány elindította az egyház elleni támadásait, a protestantizmus nem volt képes arra, hogy megőrizze addigi jellegét, sőt belső érintkezésbe került az új erőkkel, ezáltal pedig sokféle módon és mélyrehatóan megváltoztatta saját belső vallási lényegét.⁹

A kérdésnek ez természetesen csak egy igen felszínes és elhamarkodott megítélése. Nem elegendő magyarázat a kisebb ellenállóerő. A protestantizmusban volt számos olyan, a modern világra nyitott mozzanat, amely képessé tette arra, hogy a konfliktusban ne egyszerűen vesztes legyen, hanem össze tudjon olvadni az újjal, ráadásul sokkal erősebben, mint ahogyan a maga módján a katolicizmus erre az ellenreformáció kultúrájában és modern fejlődése során bármikor képes volt. Ezt először az egyes, önálló kultúrterületeken fogom bemutatni, és majd csak a legvégén foglalkozom a legfontosabbal, azzal a kérdéssel, hogy mennyiben jelenti a vallási gondolat újjáalakulása a protestantizmusban azt, hogy ezzel az új, feltörekvő világgal lényegileg rokon vallásosság jött létre.¹⁰

Az eddig mondottak alapján nyilvánvaló, miért ezt a módszert követem: amennyiben az utóbbival akarnánk kezdeni, azonnal belegabalyodnánk a legveszélyesebb általánosságokba és a modern vallási gondolkodás összes vitás kérdésébe.

Az első helyen minden erkölcsi rend legfontosabb alapeleme, a *család* áll. A protestantizmus ebben a kérdésben fölszámolta a nemi élet szerzetesi és klerikális megítélését. Ez által megemelkedett a kialakuló modern állam számára oly fontos népességszám, és kialakult a lelkészek személyében egy új rend, valamint a családi életnek egy új, protestáns típusa. Azzal, hogy megszűnt a házasság szentségi jellege, a házasság egyre inkább az erkölcsi-személyes viszony területére helyeződött át, ez lehetővé tette a válást és az újráházasodást, ami

megnyitotta az utat az individuum szabadabb mozgása felé. A szüzesség eszménye teljesen a vallás és az etika területén kívülre kerül. A házasság és a család így a felebaráti szeretet legmagasabb és legsajátosabb formája lesz, minden hivatás csírája, az ember összes szociológiai viszonyainak ősképe, az egyház ősfarmája, az Isten által a Paradicsomban alapított legegységesebb rend, amelybe mindenkinek kötelessége belépni. A házasság az államrenddel és a tulajdonnal együtt az a természeti törvényből eredő forma, amelyben a keresztyén szeretetnek meg kell valósulnia. Egyébként a családesezmény tekintetében sokkal kevésbé különbözik a protestantizmus a katolicizmustól – és sokkal kevésbé áll közel a modern gondolkodásmódhoz –, mint ahogy azt gyakran gondolják. A protestantizmus ugyanis megőrizte azt a régi patriarchalizmust, amelyben az asszony és a gyermekek teljesen alá vannak rendelve a férfinak. Az öröklődő bűnről szóló tanításával a korábbi felfogással teljesen megegyezően a protestantizmus is megbélyegezte a nemi életet – a konkupiscenciában bűnös vágyat látva –, és a nemzést is az öröklődő bűn tehertétele alatt szemlélte. A házasság a protestantizmusban is lényegében véve az élvezet bűnös elfajzásának az ellenszere, valamint egy Istentől rendelt hivatás és állapot, amelyet magára vállal a keresztyén engedelmesség. Racionális szellemének megfelelően a kálvinizmus a gyermekek nemzését és felnevelését helyezte előtérbe, ám ezzel az erotikus-érzelmi életet csupán a célhoz vezető eszköznek tekintette, vagy akár teljesen ki is iktatta. Akár így, akár úgy, e felfogás igen élesen ellentétes a családesezmény és a szexuáletika modern fejlődésével. A protestantizmusból hiányzik a modern individualizmus, a nevelés humanitása és szabadsága, a nők önállósága. A nem férjes asszonyok a kolostorok felszámolása miatt még alacsonyabb szintre kerülnek a férjzettekkel szemben. Mindezzel szemben áll az asszonyok szellemi és társadalmi önállósága a humanistáknál és a reneszánsz korban, a nők vallási emancipációja az anabaptistáknál, az independenseknél, a kvékerekénél és a pietistáknál. A gyermeknevelés terén majd csak Rousseau és Pestalozzi járt új utakon. Azt pedig, hogy a nemi élet érzelmileg kifinomultabbá váljon, és hogy a nemi gyönyör elváljon az örökletes bűn minden gondolatától, csak a modern művészet és költészet hozta magával, elsősorban az érzékenység költészete, ami nem volt más, mint a vallási érzés túltengésének szekularizálása és odafordítása a természeteshez.¹¹ Másrészt a régi protestantizmustól még távol áll a túlnépesedés veszélyeinek kérdése, a gazdasági berendezkedés miatt nehezebbé váló családi

élet, a társadalmi viszonyok miatti kényszerű nötlenség-hajadonság, a nagyvárosi tömegesedés által okozott szexuális problémák és még sok minden más. Nem kellett még választ adnia sok olyan kérdésre, amelyek ma már égetőek. A protestantizmus javasolta a korai házasságkötést, a derűsen fogadott gyermekáldást az isteni gondviselésbe vetett hit bizonyítékának tekintette, a népes gyermeksereget pedig Isten áldásának. Egészséges és bátor módja ez a kérdés kezelésének, ami egyébként egybecseng a zsidó és a katolikus etikával is. De mindenki tudja, hogy a modern életfelfogásban ezek a kérdések sokkal bonyolultabbak.

A *társadalom jogi viszonyai* tekinthetők a másik fontos alaptényezőnek. A protestantizmus itt sem maradt hatás nélkül. A *büntetőjog* területén ugyanakkor tovább folytatta a régi, barbár igazságszolgáltatást, és ezt a maga részéről is egyrészt az öröklött bűn gondolatával indokolta, másrészt azzal, hogy a világi felsőbbség a büntető Istennek a helyettesei. Ennek az igazságszolgáltatásnak az értelme: az arra rendelt világi felsőbbégi erő alkalmazásával – amelynek lényege a bűnös emberi állapotban éppen a kard –, Isten nevében hajtja végre a bosszút és a megtorlást.¹² A természetjog protestáns értelmezése is ilyen: a földi erőviszonyok kialakítása a dolgok természetes rendje szerint az isteni gondviselés vezetésével úgy, hogy e jog egyik különleges formája az örökletes bűn megtorlására rendelt repressziós kötelesség. Ilyen értelemben az említett büntetőjogot egyben a természetjog egyenes folyományának is lehetett tekinteni, és ezt igazolták is már az Ószövetségben megjelenő természetjog bibliai-ószövetségi példáival. Köztudott, hogy eközben folytatódtak a boszorkány- és varázslóperek is. A büntetőjog humanizálása és a boszorkányper megszüntetése – mint ismeretes – majd csak a felvilágosodás műve lesz, amivel csak néhány misztikus és spiritualista nem értett egyet.

Hasonlóképp nem beszélhetünk elvi újításokról a *magánjog* területén sem. A hegyi beszéd hatására Luther maga is aggodalmának adott hangot azzal kapcsolatban, hogy vajon lehet-e keresztyén bármilyen jogrend. A jogot csupán a bűnös emberi állapot miatti engedménynek tekintette, amely – egyszerű paraszti észjárását követve – akkor legyen legalább populáris és olcsó. Kálvinban, aki otthonról hozta magával a jogászokodást, és a világ dolgaiban jártas ember volt, soha nem támadtak ilyesféle aggodalmak a hegyi beszéd alapján. Ő a jól kiépített jogrendet inkább a legfőbb eszköznek tekintette annak érdekében, hogy megvalósuljon egy jó, a társadalom keresztyén életcéljait is szol-

gáló rend. Ebben csak közvetett szerepe van a reformációnak, mivel ő maga is hozzájárult a római jog befogadásához. Ez a befogadás azonban inkább a protestáns humanistáknak volt köszönhető, nem annyira a protestáns szellemnek, ez utóbbinak ugyanis semmi köze sem volt a római joghoz. A protestáns humanisták hozták létre az a *Lex naturae*-t, ami az egészen természetes élet alapja, s ez olyan rend, amely Isten vezetésével az észből és a dolgok menetéből következik. Majd ezt a rendet azonosították a Tízparancsolattal. Mivel azonban igazi humanisták módjára nagyra becsülték az ókort, és – a római jogászok útmutatását követve – a római jogot az ész alapján álló jognak és *ratio scriptának* tekintették, ezért számukra a római jog a természetjogból következett, azaz a Tízparancsolat hatásának egyik formáját látták benne. Melancthon egyenesen azonosította a római jogot a Tízparancsolattal, és ugyanezt tette a genfi teológia is, amelynek legfőbb szándéka az volt, hogy a teológiai kar mellett egy jogit is létrehozzanak a nagy francia jogászkola növendékeiből. E humanista-teológiai elméletet Németországban később a területiális/tartományi állam és az abszolutizmus szükségletei támogatták, a kálvinista országokban pedig ugyanezt tették a gazdasági viszonyok. A tudós, hivatásos bírói kar előszeretettel használta ezeket a képleteket befolyása növelésére és helyzete erősítésére. Az angolszász országokra, amelyekben egyáltalán nem zajlott le e recepció, ez természetesen nem érvényes.¹³

Amennyiben egy kultúra teljes átalakulása abban fejeződik ki, hogy megváltozik a jogtudat, és új jogi kereteket kapnak a gyakorlati életviszonyok, akkor a protestantizmust nem tekinthetjük új kultúrának. A protestantizmus lényegében a középkori helyzetet folytatta, és ahol az általános viszonyokból eredő változásokat engedte önmagára hatni, ott ez tudós alkalmazkodás volt, ám nem a protestáns szellemnek a tette. Fordítva is elmondható: mind a középkor, mind a modern világ létrehozta saját jogrendjét és jogérzékét, ami nyilvánvalóvá teszi azt is, hogy a 16. és a 17. század felekezeti protestantizmusa nem alkotott új és saját kultúralapelveket. A modern jogalkotás kezdetét jelentő természetjogi mozgalom sem a protestáns szellem gyermeke, különösen nem a büntető- és a magánjog területén.

Az *egyházjog* területén azonban természetesen hozott komolyabb újdonságokat a protestantizmus. Luther nemcsak a kánonjogot égette el: a reformáció szelleme kifejezetten ellentétes azzal a gondolattal, hogy egyetlen isteni-egyházi jogi intézmény szervezetének kellene átfognia a világot és uralkodnia a fölött. A helyzet azonban e kérdésben

is sajátosan bonyolult. A lutheranizmus ugyanis igazából nem talált új jogi formát az új módon értelmezett vallási közösség számára. Hiszen mindenféle zűrzavart követően végül mégis újfent a kánonjogot vette elő, és – kihagyva belőle a sajátosan katolikus elemeket – azt alkalmazta a protestáns viszonyokra. A feladat ezen megoldása ugyan tarthatatlanná vált azzal, hogy az államok idővel többfelekezetiűekké váltak, ám mégis mindmáig folytatódik elvtelenségek és megalkuvások sorával. A kálvinizmus ezzel szemben a maga gyülekezeti, traktus (egyházmegyei) és zsinati felfogásával létrehozta a kálvinizmus szelleméből fakadó önálló szervezetet, amelyet győzedelmesen meg is szilárdított azzal, hogy e forma isteni elrendelésére hivatkozott a Bibliából. Csakhogy ez a felfogás is függött egyrészt az állam felekezeti egységességétől, valamint a kétoldalú érdekek szétválaszthatatlan összefonódásától, másrészt pedig azon alapult, hogy kizárta a Bibliának történeti-emberi értelmezését. A *ius divinum* elvének fenti értelmezése is ellentétben állt a tulajdonképpeni protestáns szellemmel. Így tehát a felvilágosodást követően, valamint az után, hogy megszűntek a felekezeti alapon szerveződő államok, elvetették ezt az egyházjogot is. Kifelé nagyrészt a szabadegyházak felé mozdult el a rendszer, befelé pedig nagyrészt feladták a *ius divinum* elvét. A legfontosabb azonban mindkét felekezet esetében az, hogy nem tudták megoldani a protestantizmus szerveződésének nagy problémáját: azt, hogy összehozzák az individuális vallási meggyőződés szabad lelkiismereti bensőségességét a kultuszi és igazgatási közösség elvárásaival. Ebből a szempontból a katolicizmushoz teljesen hasonlóan, annak analógiájára visszatértek az ortodox egyháztan kényszerű fenntartásához, és újra megindultak az eretnekpercek. Sőt, mivel a protestantizmusban nem a kultusz, hanem a hit áll a középpontban, ezért a tan betartásának kényszere keményebbé, általánosabbá és doktrinérbé vált, mint a katolicizmusban. Amikor a modern protestantizmus összességében az államról leváló szabadegyházi szerveződés felé mozdul el, és amikor az egyházakon belül létre akarja hozni azt a teret, amelyben a Lélek szabadon mozoghat, és befolyását közvetlenül folytathatja, akkor ezek a célok nem a nagy, fő felekezetektől jönnek, hanem egyrészt az anabaptistáktól – akiknek már a kálvinizmusnak a szabadegyházi forma felé való elmozdulásában is volt részük –, másrészt a Szentlélek szabadságát és közvetlenségét képviselő misztikus spiritualistáktól. A protestáns vallási élet új szerveződésének ezeket a feladatait azonban mindmáig alig ismerték föl, alig fogalmazták meg, és e feladatok igen-igen nehezen

oldhatók meg. Azért rendkívül nehéz megoldani őket, mert e területen mindenütt annak a katolikus jellegű egyházzognak a maradványával kell megküzdeni, amelynek alapját az ember jól ismert és hatásos átlagember volta alkotja. Amennyiben tehát a protestantizmus a szellemnek és a kultúrának valóban oly egyértelmű és átütő erővel bíró új elve volna, mint ahogyan azt sokan állítják, már régen sokkal energikusabban és valószínűleg eredményesebben nekiveselkedett volna e legnehezebb kulturális probléma megoldásának: nevezetesen, hogy elválassza egymástól a vallási és a világi közösséget, valamint a vallási közösséget és az egyén hitbéli szabadságát.

Az egyházjog megváltozásával együtt természetesen megváltozott az *állam élete* és a *közjog* is, és a modern állam kialakulására e változás valóban rendkívül erős hatással volt. Azonban itt is óvakodnunk kell a szokásos túlzásoktól: a protestantizmus ugyanis nem hozta létre sem a világi államot, sem a modern állameszmét, sem a politika önálló etikáját. Az viszont igaz, hogy az államot megszabadította a hierarchia mindenféle rendű és rangú jogi fölérendeltségétől. A protestantizmus azt tanította, hogy az állami hivatalokat tekintsük közvetlen istentiszteletnek, hisz azok szolgálatukat Istennek nem az egyházért végzett szolgálat kerülőútjának vagy egyik módjának tekintik. Ez azt jelenti, hogy az állam mind formálisan, mind elvileg végképp önállóvá vált. De ez még egyáltalán nem a modern állameszme, hiszen a protestantizmus az államot mégiscsak vallási intézménynek tekintette, amelynek az a célja, hogy fenntartsa és ápolja a keresztyén közösséget és az erkölcsi törvényeket. Mivel az élet tulajdonképpeni célja a megváltás és a valláserkölc, ezért az állam feladata pusztán az *externa disciplina* és a *justitia civilis* ápolása, valamint utilitarista módon a gondoskodás alattvalói anyagi jólétéről – ezekkel azonban az állam csak a Tízparancsolatba betagolt *Lex naturae* funkcióit gyakorolja. A keresztyén élet eme külsődleges feltételeinek megteremtésén túl az állam legfontosabb feladata az egyház iránti szeretetszolgálat. Ez ugyanis egyfelől kötelessége a világi felsőbbségnek – természetjogi megközelítésben –, a természetjogot magába olvasztó Tízparancsolat védelmezőjeként, másfelől keresztyéni kötelessége is, hiszen a keresztyén gyülekezetnek ő a legfontosabb testvére. Mindkét felekezet protestáns államta- na ugyanazt a keresztyén természetjogot veszi alapul, amely már a középkorban is vegyítette a Bibliával a sztoicizmust és Arisztotelészt, és amelyet a protestánsok is szorgosan felhasználtak saját bibliai-racionális államfogalmuk kialakításához. A világi felsőbbség gyakorlói

azonban most mindezt a bibliai-rationális elvárások önálló belátásából teszik meg, valamint Isten rendelte saját hivatásuk alapján oly módon, hogy önkéntesen és szabadon együttműködnek a Biblia szakszerű ismerőivel, a lelkészekkel. Ez annyit mindenképp jelent, hogy megnő az állameszme szuverenitása és önállósága, ami újabb lépés az állam evilágivá formálásának az irányába. Afelé tehát, hogy elismerjük: az államnak természetes módon adott önálló etikai értéke van, amelyhez semmiféle egyházi áldás nem kell. Amit tehát Macchiavelli és Bodin a keresztyén felfogás ellen dolgozott ki, az itt most azzal összeegyeztethetővé válik, sőt a keresztyén felfogás erősíti is azt. A protestantizmus pozitívan avatkozott bele az államnak a szuverenitásig eljutó fejlődésébe, és jelentős mértékben támogatta azt. Különösen az éppen kialakuló állami hivatalnokrétegnek adta meg azt a tudatot, hogy hivatásuk Istentől ered, és így ők is részesei az isteni akarat megvalósításának. Ezzel a protestantizmus hozzájárult az új, centralizált államigazgatás etikai megerősödéséhez. Azáltal pedig, hogy az államot közvetlenül is bevonta a keresztyén közösség lelki és kulturális feladatainak a megoldásába, a protestantizmus az állam céljait a legtágabb értelemben vett kulturális célkitűzésekkel egészítette ki, és átruházta az államra az oktatásnak, az erkölcsi rend fenntartásának, az élelmezés biztosításának és a szellemi-etikai gyarapodásnak a gondjait. Ez még nem a kultúrállam modern fogalma, hiszen az állam mindezt még mint a lelki hatalom társtulajdonosa vállalja magára keresztyén köteleességéből. De ebből alakul ki majd a modern kultúrállam, miután az állam a kultúrát leválasztja az egyházzal, és a kulturális funkciókat megtartja állami feladatként. A felvilágosult gondoskodó porosz stílusú abszolutizmus e protestáns patriarchalizmusból nő ki, amely inkább a lutheranizmus talaján volt tapasztalható, hiszen ez az egyházi funkciókat kifejezetten átruházta az államra. A kálvinizmus élesebben elválasztotta az állami feladatoktól az egyház szellemi és jóléti funkcióit, és már Genfben megtartotta az akadémia egyházi főfelügyeletét. Ugyanakkor a kálvinizmus is – legalábbis a genfi eszmény szellemében – mindenütt közvetlen és igen jelentős szerepet szánt az államnak a szellemi-etikai fölemelkedés megvalósításában és a kulturális célok elérésében. Persze amint az állam lemondott ezeknek a köteleseknek a lelki értelméről, a kálvinizmus ezeket azonnal visszavette az egyháznak, és az államnak lényegében csak a biztonság és a fegyelem fölötti őröködés feladatát hagyta meg, elősegítve ezzel a korai liberalizmus állameszményének a kialakulását. Amerikában még ma

is éppen az egyházak képviselik ezt a tisztán utilitarista állameszmét, s Abraham Kuyper holland teológus miniszter volt az, aki majdnem egy egész református alapelméletet dolgozott ki.

A protestantizmus mindebben csupán már a korábban is jelen lévő hajtóerőket gyorsítja fel. Az *államformára és az alkotmányra* azonban erősebb a hatása, ám ez lényegében csak a kálvinizmusra áll. És éppen itt rejlik az alapvető különbség a két felekezet között. Minden azon múlik, hogy milyen is az egyház által elfogadott természetjog – ahogyan már a katolikus rendszerben is ez volt a döntő. A lutheranizmus természetjoga eleve konzervatív: az isteni gondviselésbe vetett alázatos bizalom révén a természetes folyamat során kialakult hatalmakról úgy vélekedik, azokat e folyamat révén Isten rendelte arra a feladatra, hogy a *iustitia civilis* védelmezői legyenek. Az Ószövetségben is igazolva látják ezt a tanítást, hisz Saul és Dávidot is Isten rendelte vezetőnek. Az ilyen folyamatok révén kialakult helyzetekben Isten a *causa remota*, így feltétlen engedelmisséggel tartozunk e hatalmaknak, hiszen közvetlenül vagy közvetve Isten helyezte őket fölénk. E felfogás következtében a lutheranizmus olyan erővé válik, amely segít abban, hogy a rendi állam területi abszolútizmussá alakuljon át, és mivel a lutheranizmus az egyházi hatalmat is teljesen az állam kezébe adja, ezzel a lehető legnagyobb mértékben megnöveli ennek az abszolútizmusnak a hatalmi eszköztárát. Ugyanakkor ez konzerválja a rendi szellemet is: mert a rendeket egyfelől alárendeli ugyan a központi hatalomnak, másfelől azonban a privilegizált helyzetben lévő rendeket saját területükön szintén Isten által rendelt hatalommal ruházza fel, és elismeri, hogy jogot formálhatnak a kötelességteljesítő engedelmisség gyakoroltatására. A lutheranizmus politikailag hasznos az abszolútizmusnak, egyébként pedig lényegében konzervatív, politikailag pedig apatikus; a rendi jogok érvényét fölfelé tágítja, lefelé azonban konzerválja. Friedrich Stahl tanítása és a porosz konzervativizmus még ma is hordozója e gondolkodásmódnak. Ugyanakkor semmiképp sem feledkezhetünk meg arról, hogy a régi lutheránus szófordulat, az „Isten kegyelméből” nem csak a fejedelmekre állt, hanem a birodalmi városok magisztrátusaira is, vagyis hogy ez pusztán a természetes folyamatok vallási értelmezése volt, minden feudális romantikától mentesen.¹⁴

Egészen másképp alakult a kálvinizmus politikai szellemisége. Általánosságban, az alapelveket tekintve a kálvinizmus állami természetjoga is konzervatív. Csak akkor részesíti előnyben a mérsékelt arisztokráciát, ha lehetősége nyílik a szabad választásra, és új felsőbb-

ség létrehozására. Ezen nem is kell csodálkoznunk, hisz a kálvinizmus a genfi köztársaságból származik, és meghatározó eleme a predestináció arisztokratikus gondolata. Az Isten tiszta Igéjét tiltó katolikus világi hatalmak ellen folytatott nagy harcok idején – vagyis amikor a hugenotta, a németalföldi, a skót és az angol küzdelmek folytak – a kálvinizmus még sokkal radikálisabban alakította ki a maga természetjogát. Ebbe belekerült az ellenálláshoz való jog, amelyet Isten ígéjének védelme érdekében kell gyakorolni az istentelen felsőbbiséggel szemben. Ennek a jognak a gyakorlására leginkább erre hivatottként később a *magistrat inférieure*t, az alacsonyabb szintű világi magisztrátust jelölik ki, ahol pedig ilyen nincs, ott ezt megvalósíthatja az egyes ember is. Sőt rendkívüli egyéni elhivatottság esetén még a zsarnokgyilkosság is megengedett, mint például Jáél esetében az Ószövetségben (Bírák 4,17–22). Ez a kálvinista természetjognak kölcsönöz egyfajta haladó vonást, az Istennek nem tetsző állami viszonyok újrendezésére való hajlandóságot. Ám ebben az újításban is egy sajátosan református állameszmény bukkan a felszínre. Hisz minden ilyen újítás csírája a református egyházfelfogás volt a maga presbiteri és zsinati képviselői rendszerével. Ez a rendszer természetesen befolyásolta az újrendezendő államról alkotott elméletet is: az államnak is képviselői alapon kellett felépülnie, és a választások során kiemelkedő legkiválóbb embereknek kell egyesült erővel kormányozniuk. Ezen eszmék hatására a kálvinista természetjogba bekerült az államszerződés eszméje is, amire különösen Otto Gierke mutatott rá nyomatékosan. Eszerint a *Lex naturae* a dolgok logikáját követve vezet el a felsőbbiség szerződésben rögzített létrehozásához és megválasztásához. E felsőbbiségre aztán úgy tekinthetünk, mint ami a *causa remotától*, vagyis Istentől származik: így a világi vezető vallási szempontból mindenképpen Isten megbízottjának tekinthető, és amíg nem vétkezik Isten Igéje ellen, addig feltétlen engedelmességre tarthat igényt. Ennek a természetjogi tanításnak az ószövetségi igazolását a kálvinizmus jellemzően máshonnan veszi, mint a lutheránusság. A kálvinizmus e pontot Izrael szövetségkötéseiben találja meg, ahonnan Izrael királyai és rendszere származik. Innen származnak a *covenants*. Ez még mindig olyan, lényegében vallási és arisztokratikus eszme, amely erősen különbözik a felvilágosodás természetjogának tiszta racionalizmusától és a rousseau-i tanok demokratizmusától. Mindenütt, ahol ez az elmélet a gyakorlatban is megvalósult, ott ez egy korlátozott választójogra épülő arisztokráciához vezetett. A tulajdonképpeni demokrácia mindenütt

idegen a kálvinizmus szellemétől, és demokrácia csak ott fejlődhetett ki belőle, ahol – mint például az új-angliai államokban – hiányoztak Európa régi, rendi berendezkedésének az elemei, és a politikai intézmények az egyháziakból fejlődtek ki. De a demokrácia e helyeken is a legszigorúbb theokráciává fejlődött: a választhatóság ugyanis azokra korlátozódott, akik a keresztség után még külön is kinyilvánították az egyházhoz való tartozásukat, és akiknek még erkölcsileg is méltónak kellett lenniük a megválasztásra; a megválasztott uralkodókról pedig patriarchális módon úgy gondolták, hogy azoknak joguk van alattvalóikat a legmélyebbre menő vallási-etikai nevelésben részesíteni. A modern politikai világ demokratizálódását tehát nem vezethetjük vissza egyoldalúan és közvetlenül a kálvinizmusra. Sokkal nagyobb jelentősége van ebben a tiszta, természetjogon alapuló, a vallási szempontoktól megtisztított racionalizmusnak. A kálvinizmus azonban mindenképp igen jelentősen hozzájárult a demokratikus szellemet hozó diszpozíció megteremtéséhez.¹⁵

A modern politikai élet másik alapelve az *emberi jogok* és a *lelkiismereti szabadság* eszméje, vagyis hogy az egyén élete, szabadsága, tulajdona alapvetően sérthetetlen – kivételt képez a szabályos jogi eljárás –, ugyanígy tiszteletben kell tartani az egyén vallási hovatartozását, valamint a véleménynyilvánításának a szabadságát. Ezek a jogok a francia alkotmány közvetítésével minden modern alkotmányban helyet kaptak, és mindenütt össze is kapcsolódtak a demokratikus és a képviselői eszmékkel. Azonban ezen emberi jogok megértéséhez rendkívül fontos az – különösen a mi témánkkal foglalkozva –, hogy e kettő, az emberi jogok és a demokrácia nem esik egybe, és ezért nem is lehet őket történetileg egymásból megmagyarázni. Emberi jogok nagyon is létezhetnek demokrácia nélkül, amennyiben e jogokat az államhatalom elismeri és védelmezi, mint ahogy lehetséges ennek az ellenkezője is, egy olyan lelkiismereti szabadság nélküli demokrácia, amely terroron és az egyenlőség fanatikusan képviselt eszméjén vagy dogmatikai megkötöttségen alapul. A dicsőséges forradalom angol parlamentáris királyságában gyakorlatilag demokrácia nélkül voltak elismerve az emberi jogok és a lelkiismereti szabadság, míg az új-angliai kálvinista államokban vagy Rousseau többségi államában lelkiismereti szabadság nélkül volt demokrácia. E kettőt tehát meg kell különböztetnünk egymástól, hisz ezek majd csak akkor kapcsolódnak össze, amikor immár elidegeníthetetlen emberi jognak tartják magának az államakaratnak a demokratikus alakítását – ami azonban sem a múltban, sem a

jelenben logikailag nem szükségszerű. A szabadság és az egyenlőség régi és jól ismert ellentéte ez, amely meghatározza az angolszász és a latin társadalomfelfogás közötti különbséget is. Jellinek mutatott rá erre a különbségre, és a francia alkotmányban is szétválasztotta e két elemet, rámutatván, mennyire különbözőek. Akkor viszont az a kérdés, honnan származik az emberi jogok eszméje. Kutatásaiban Jellinek kimutatta, hogy ez az észak-amerikai államok alkotmányaiból származik, részben szó szerinti átvétellel. Magukban az észak-amerikai államokban viszont Jellinek e deklarációkat az államok puritán-vallási elveiből vezeti le. Ezen elvek nem álltak meg annál, hogy pusztán az angol szabadságjogok régi gyakorlata érvényesüljön bennük, hanem olyan jognak tekintették az egyénnek és mindenekelőtt a vallási meggyőződésnek a szabadságát, amely alapvetően az Istentől és a természetből származik, és e jellege miatt semmiféle államhatalom nem nyúlhat hozzá. Csak ez a vallási megalapozottság tette abszolúttá e követelményeket, s ezek ennek révén váltak alapvetően jogi magyarázatra alkalmassá, és egyben ez tette szükségessé is a jogi értelmezést. Csak ez által kaphattak aztán helyet az államjogban alaptételként, és így indulhattak útjukra az észak-amerikai államok alkotmányaiból a francia alkotmányba, majd onnan tovább szinte minden modern alkotmányba. Amire nem volt szüksége, vagy amit nem sikerült megoldania a pusztán pozitív angol jognak, az utilitarista és szkeptikus toleranciának, valamint az elvont irodalmi fejtegetéseknek, azt sikerült elérni az alapvetően vallási meggyőződés energiájával. Ugyanakkor a korabeli viszonyokon múlt az, hogy e vallási szabadságkövetelésnek az áttörése, érvényre juttatása a jogi megfogalmazásokban magával ragadta azokat a demokratikus-alkotmányjogi garanciákat is, amelyek az alapkövetelések biztosítására szolgáltak, és az amerikai-angol élet sajátosságai közt formálódtak ki. Ez a magyarázata annak, hogy az emberi jogok hivatalos jegyzékébe egy sor alapvető demokratikus-politikai követelés is beletartozik. Ez utóbbiak esetében egyébként félreismerhetetlen az európai felvilágosodás irodalmának a hatása. E ponton pedig mindenképp a protestantizmus egyik rendkívül jelentős hatásának a kérdéséhez jutottunk el: a protestantizmus ugyanis eszerint egy modern lényegű alaptörvényt és alapeszmét emelt be az állam valóságába, és azt általános jogi érvényességre juttatta. Jellineknek ez a gondolatmenete alapján véve valóban sok mindenre rávilágító felfedezés. Csupán egyetlen ponton kell pontosabban értelmeznünk – ám e pont témánk szempontjából döntő jelen-

tőségű –, nevezetesen a puritanizmushoz fűződő viszonyában, hisz Jellinek szerint a puritanizmus lenne e gondolatnak az atyja, és e jogi formulák megteremtője. Ez a „puritanizmus” azonban nem kálvinista puritanizmus, hanem egy olyan eszme, amely összeolvasztotta az isteni felségjogok érinthetetlenségére vonatkozó régi kálvinista eszmét az anabaptista-szabadegyházi és spiritualista-szubjektivista eszmékkel. Ez utóbbiakhoz pedig eleve igen közel állt a racionalista indoklások felé történő elmozdulás. Igaz ugyan, hogy az észak-amerikai kálvinista puritán államok demokratikusak voltak, de nem csak, hogy semmit nem tudtak a lelkiismereti szabadságról, hanem azt – mint istentelen szkepticizmust – kifejezetten el is utasították. Lelkiismereti szabadság csupán Rhode-Islanden volt, ám ez az állam baptista volt, úgyhogy a szomszédos államok gyűlöltek is mint az anarchia székhelyét. Az egyik nagy szervezője, Roger Williams ráadásul még át is tért a baptista vallásra, majd ezután vált felekezet nélküli spiritualistává. És a lelkiismereti szabadság másik észak-amerikai gócpontja, a kvéker Pennsylvania állam is baptista és spiritualista eredetű. Ahol ezeken kívül megjelenik a tolerancia és a lelkiismereti szabadság követelménye, ott ennek politikai és utilitarista motivációi vannak, ahogyan végül a massachusettsi theokrácia kereskedőit is ez a vallási viszonylagosság különítette el mindenkitől. Vagyis az emberi jogok atyja tehát nem a tulajdonképpeni egyházi protestantizmus, hanem az a szektásság és spiritualizmus, amelyet a protestantizmus gyűlölt, és híveit elűzte az Újvilágba. Amennyiben valaki megértette, milyen is a protestáns-egyházi, illetve a baptista és spiritualista gondolkodás belső struktúrája, ezen nem is csodálkozhat.¹⁶

Amikor e ponton látóköörünkbe kerülnek ezek a csoportok, egy újabb, sokkal tágabb perspektíva is feltárul előttünk. Az észak-amerikai anabaptisták és kvékerek gondolatrendszer az angol forradalom nagy vallási mozgalmára, az independentizmusra vezethető vissza, amely azonban a legszorosabban kapcsolódott az anabaptisták vallási eszméihez: e hatások a régi angol anabaptisták maradványaitól származtak, valamint Hollandiából, az anabaptisták kontinentális menedékhelye felől érkeztek, s az amerikai menekültek felől hatottak vissza Angliára. Nem volt jelentéktelenebb ezeknél a misztikus spiritualizmus hatása sem, amely fellazította az egyházakat, és követelte a lelkiismereti szabadságot. A reformáció mostohagyermekéi számára ekkor érkezett el végre a világtörténelmi nagy pillanat. Anabaptista szabadegyháziság, demokratikus és a kommunisztikus eszmék, spiritualista függetlenség,

pietista-radikalizált kálvinizmus, az ókálvinizmusnak a forradalom jogára, a népszuverenitásra és a keresztyén államra vonatkozó gondolatai: mindez összefonódott a politikai katasztrófák következményeivel, valamint az óangol jog követelményeivel. Ebből a keverékből emelkedett ki a „szentek hadserege” támogatásával a keresztyén állam követelménye. Azaz: az állam a keresztyén istentisztelet formáját bízta rá a független gyülekezetekre, hogy szigorú ellenőrzés bevezetésével valósítsa meg a keresztyén erkölcsiséget, és használja fel az államhatalmat a keresztyén ügy szolgálatára. Cromwell állama, amelyik kifejezetten keresztyén állam akart lenni, rövid időre meg is valósította ezt az eszmét, és bármilyen rövid életű volt is ez a nagyszabású kísérlet, világtörténelmi hatása óriási. Mert e hatalmas korszakból maradtak fenn a következő nagy eszmék: *az egyház és az állam szétválasztása, a különböző egyházi közösségek egymás mellett élésének az elfogadása, az önkéntesség elve (új) egyháztestek létrehozásában, és a meggyőződések, vélemények (kezdetben csak viszonylagos) szabadsága minden világnézeti és vallási kérdésben.* Ide nyúlnak vissza annak az óliberális elméletnek a gyökerei, amely szerint az állam nem szólhat bele a személyes-belső életbe – ezt az elvet később csak kiterjeszteni kellett az inkább külsődleges dolgokra is. Ez jelentette a végét a középkori kultúreszmének, és ekkor lépett az állami-egyházi kényszerkultúra helyére a modern, egyházaktól független individuális kultúra. Ez a kezdetek kezdetén tisztán vallási gondolat csak később szekularizálódott, és csak akkor telepedett rá a racionalista, szkeptikus és utilitarista toleranciaeszme. Az európai kontinensen e gondolat tisztán racionalista-felvilágosult alapokra épült, de gyökerei az angol forradalomig nyúlnak vissza: ugyanis e forradalom vallási hevülete készítette elő a talajt a modern szabadság számára. Azonban mindez mégsem a protestantizmus műve, hanem az újjáéledt és a radikalizálódott kálvinizmussal összeolvadt anabaptizmusé és spirituaizmusé. Ezek az irányzatok a türelem és a lelkiismereti meggyőződés vallásaiként, ha megkésve is, de így elégtételt szereztek azért a mérhetetlenül sok 16. századi szenvedésért, amely az összes többi felekezet részéről jutott osztályrészükül.¹⁷

Egyéb politikai következményeket aligha tulajdoníthatunk a protestantizmusnak, mert már a protestantizmus előtt elkezdődött az a folyamat, amely a katolikus Német-Római Birodalom szétbomlásához vezetett, és ahhoz, hogy az európai keresztyénség a különböző nagyhatalmak közötti egyensúlyozás rendszerévé váljon. Mindehhez természetesen hozzájárult a protestantizmus, rá is erősített erre, de a fo-

lyamat már előbb megindult. A tartományi egyházszerkezetnek sincs semmi köze a nemzeti elvhez. Előbbi csupán hozzájárult a központi hatalom centralizálásához és megszilárdításához, utóbbi pedig olyan képződmény, amely teljesen modern, ám ellentétes erőknek – a tömegek demokratikus ébredésének és a népszellem romantikus eszméjének – a hatására jött létre.

Amennyiben azonban a *gazdasági élet és közgazdasági gondolkodás* fejlődését vizsgáljuk, ismét a protestantizmus erős és alapvető hatását tapasztaljuk, amire már Laveleye is rámutatott. Ugyanez fejeződik ki akkor is, amikor manapság oly gyakran emlegetik a „katolikusok inferioritását”, alsóbbrendűségét. Azonban e kérdésben sem állíthatjuk, hogy a dolgok egyszerűek volnának, és itt is sok a közkeletű tévedés. Gyakran dicsérik például Luther hivatásetikáját, és azt gondolják, hogy ez a munkás élet keresztyén igazolása lenne, és ennek révén hatalmas fellendülés következett volna be. Egyedül csak azt felejtik el, hogy már régóta katolikus tanítás volt az a hivatástan, amely szerint minden dolgozó embernek rendezett módon hozzá kell járulnia a *de lege naturae* (a természet törvénye alapján) kitűzött társadalmi célok megvalósításához. Luther ebből csak a szerzetesi-aszketikus korlátozásokat hagyta el, a szekularizációs folyamat pedig megerősítette a fejedelmi vagyont, és ezzel hozzájárult a kormányzatok racionális gazdaságpolitikájához. Leginkább arról szokás megfélekedni, hogy a lutheri értelemben vett protestáns hivatáseszme szorosan összefüggött a konzervatív, rendi alapon tagolt társadalommal, megtartott mindenkit saját rendjén belül, és csupán azt kívánta, hogy a világi vezetés gondoskodjon a létfenntartáshoz feltétlenül szükséges dolgokról és az élelemről – egyébként pedig azt követelte meg, hogy mindenki viselje és szenvedje el a világ igazságtalanságait. Ez ugyanaz a hagyományalapú életfelfogás, mint amelyet a katolicizmus előírt, és kerékkötője annak, hogy be lehessen kapcsolódni a modern gazdasági élet hatalmas felívelő mozgásába. Luther közgazdasági eszménye az előbbiekkel teljes összhangban a földművesek és a kézművesek szemszögéből látja a dolgokat, és folytatja a kánonjogilag előírt kamattilalmat. Sőt a pénz- és a hitelügyek, de különösen a nagykereskedelem ellen oly szenvedélyes támadásokat indít, mint egy igazi középkori szerző. Ezt a gyakorlatba természetesen nem lehetett átültetni, és Luther tételei meg is szelídültek, amikor bekerültek követőinek teológiai etikájába. Ám a lutheri kegyesség soha nem adott impulzust az erős gazdasági fejlődéshez, és az egyre inkább beszűkülő német viszonyok között

ilyet később még kevésbé tudott kihozni magából. A lutheranizmus gazdasági hatása tehát csupán a tartományi hatalom megerősítésére szorítkozott – amivel közvetve támogatta a merkantilizmust –, valamint arra, hogy hozzájárult egy alázatos és türelmes munkásréteg fölneveléséhez, amelyik alkalmazkodott a nemesi birtokrendhez, és az egyre erősödő iparosodást és kapitalizmust még a 19. század elején is ellenállást nem tanúsító munkáskézzel látta el. Az a tény, hogy Németország protestánsok lakta vidékei gazdaságilag fejlettebbek voltak, nyilván nem magyarázható kizárólag vallási okokkal. A tényleges okokat csak támogathatták a lutheri etika következtében kialakult tulajdonságok, mint például a munkabírás, a szorgalom és a takarékoság, valamint a tudatosabb individualizmus és a nagyobb serénység a közoktatás terén.

Sokkal, de sokkal nagyobb a jelentősége ebben a kérdésben a kálvinizmusnak, amelyik a politikához hasonlóan ebben a kérdésben is közelebb áll a modern élethez. Mindig ki szokták emelni, hogy Kálvin és követői elvetették az egyházi kánon által előírt kamattilalmat, ugyanígy a rendkívül körülményes öregségi járulékrendszert. Genfben a *Vénérable Compagnie (Köztiszteletben állók Társasága)* támogatásával a református egyház alapított egy bankot, bevezette az ipart. A kálvinista országokban és településeken mindenütt az iparosodás és a kapitalizmus fellendülése volt tapasztalható. Csakhogy ezzel még nem ástunk elég mélyre. Sokkal mélyebben kell keresnünk a választ arra a kérdésre, hogy tulajdonképpen mi a jelentősége a kálvinizmusnak abban a modern gazdasági fejlődésben, amelynek csúcsa a kapitalizmus nagy, mára mindnyájunkat átfogó rendszere. Újabban Max Weber foglalkozott ezzel, aki a mai gazdaságtörténet nagy problémáját, a kapitalizmus lényegét és keletkezését kutatva járt alaposan utána annak, hogy mi is alkotja e rendszer szellemi, etikai, világnézeti előfeltételeit. Ilyen rendszer nem jöhet létre, s nem válhat uralkodóvá határozott szellemi háttér nélkül. Vagy miként az ugyanezen kérdéssel foglalkozó Sombart fogalmaz: az ilyen rendszer alapja az, hogy a külső lehetőségeken, kényszereken és ösztönzőkön túl hordozói – vagy legalábbis alapítói – nagyobb részének volt egy határozott gazdasági szemlélete. A „kapitalista szellemet” meg kell különböztetnünk a kapitalista rendszertől: előbbi nélkül ugyanis soha nem jutott volna uralomra a lelkek fölött az utóbbi. Mert ebben a kapitalista szellemben találunk valamit, ami teljesen ellentétes az élvezet és a nyugalom utáni vágy természetes ösztönével, azzal, hogy csupán azt kell megszereznünk,

ami a létezésünkhöz szükséges. A kapitalista szellemiség nyugtalan-ságot és határtalanságot szül, öncélúvá teszi a munkát és a keresetet, az embert pedig a munka kedvéért végzett munka rabszolgájává alázza. E szellem az ember egész életét és minden tevékenységét egy teljesen racionalista-szisztematikus számítás keretébe helyezi, minden meglévő eszközt összekombinál, kihasznál minden percet, fölhasznál minden erőt, és az életet – a tudományos technika és a mindent mindennel összekapcsoló kalkulálás szövetségeseiként – átláthatóan számszerűvé és absztrakt módon pontosná teszi. Weber szerint ez a szellem nem magától bukkant elő az ipari találmányokból, a felfedezésekből és a kereskedelmi haszonból. E szellem nem alakult ki a késő középkori pénzgazdálkodás idején, sem a reneszánsz kapitalizmusban, de a spanyol gyarmatosítás korában sem. Ezek idején éppen egy ellentétes szellemmel, a katolikus neveltetésű lelkiismerettel kellett megküzdenie, azzal kellett kompromisszumokat kötnie. Weber ezek alapján jutott arra a feltételezésre, hogy abból a tényből, miszerint a kapitalizmus virágzására éppen a kálvinizmus talaján került sor, le kell vonni a következőt: a kálvinizmus vallási-etikai szelleme rendkívül jelentős szerepet játszott a kapitalizmus szellemének kialakulásában. Weber aprólékosan kimutatta, hogy éppen a sajátosan kálvinista aszkézis tette naggyá, ha nem is magát a kapitalizmust, de annak előfeltételét, a kapitalizmus szellemét, megteremtve ezzel azt a lelkiállapotot, amelynek talaján egyáltalán létrejöhetett és megszilárdulhatott a kapitalizmus, ez a hatalmas és alapjában véve oly természetellenes képződmény. Mindez nem lehet akadály annak, hogy a kapitalizmus hatalma kiterjedjen olyan emberekre is, akiknek semmi közük nincs a kálvinizmushoz. E magyarázat természetesen nem zárja ki azt, hogy másféle szellemi hatások is szerepet játszhattak ebben a folyamatban – és ezek között már Weber is elsősorban a zsidóságot említette meg. Később Sombart állította azt is, hogy a zsidóság és a kálvinizmus gazdaságfelfogása közeli szellemi rokonságot mutat, amit azzal magyarázott meg, hogy a kálvinizmus köztudott módon felhasználta a zsidó etikát. Sombart eme véleményét én magam nem tartom teljesen alaptalannak, jóllehet ő ezeknek az összefüggéseknek a viszonylagosságát és összetettségét még nem láthatta át. Am mégis a kálvinizmus a tulajdonképpen táptalaja a középosztályhoz tartozó polgári-iparos emberek kapitalizmusának. A munkában és a pénzkeresetben megnyilvánuló lemondás – a modern ember e kényszerű és öntudatlan aszkézise – a tudatos és vallási alapú evilági munka- és hivatásaszke-

zisnek a gyermeke. Az a fajta munkafelfogás, amely nem mutat túl a világon, hanem úgy munkálkodik a világban, hogy a teremtmények bálványozása nélkül – vagyis a világ szeretete nélkül is – dolgozik, az egy olyan szüntelen, szisztematikusan fegyelmezett serénykedést alakít ki, amelyben a munkát a munkáért, testünk megsanyargatásáért keressük. A munka hozadéka pedig nem arra szolgál, hogy élvezzük azt és fogyasszunk, hanem csak hogy egyre jobban pörögjön a munka, és hogy a tőke újra meg újra hasznot hozzon. Amennyiben a predesztináció tanának agresszíven ható etikája arra ösztönzi a kiválasztottat, hogy teljes egészében bontakoztassa ki Istentől kapott erőit – melyek őt kiválasztottsága felől bizonyossá teszik –, akkor ezáltal a munka racionálissá és rendszerezetté válik. Amennyiben az aszkézis megtöri a nyugalom és az élvezet iránti vágyat, megalapozza a munka uralmát az ember fölött. És amennyiben ennek a munkának a hozadéka semmiféle formában sem tekinthető öncélúnak, és a közjót szolgálja, és ha minden olyan jövedelem megszerzésekor, amely meghaladja a szolid létminimumot, azt érezzük, hogy ez csak arra való felhívás, hogy még további értékeket hozunk létre és dolgozzunk fel, akkor ebből az következik, hogy a munka alapvetően korlátlanra és végtelenné válik. E gazdaságfelfogás talaján keletkezett a hugenotta, a holland, az angol és az amerikai korai kapitalizmus, és szemmel láthatóan még ma is ezzel függ össze az Amerikában, Skóciában, valamint az angliai disszenterék (nem anglikán protestánsok) körében a csúcskapitalizmus. Hasonló fejlődési utat jártak végig azok a pietista csoportok, amelyeknek a gondolatai ebből a vallási-aszketikus szempontból sok tekintetben rokoníthatók a kálvinizmus gondolataival – és akiket befolyásolt is a kálvinizmus –, valamint azok az anabaptista gyülekezetek, amelyek a kommunizmustól jutottak el a protestáns hivatásetikához. E csoportok – amikor a közéletből kirekesztették őket – mind a gazdasági tevékenység felé fordultak, és vallási parancsként fogalmazták meg a termelésért végzett termelést, megvetvén az élvezetet mint célt.

Véleményem szerint Webernek tökéletesen sikerült ezt bizonyítania, bár erőteljesebben is lehetne hangsúlyozni egyfelől azt, hogy e különleges református munkaaszkézisnek a kialakulásában szerepe volt a nyugati üzleti viszonyok sajátos adottságainak is, valamint annak, hogy a disszentereket (nem anglikán protestánsok, „nonkonformisták”) távol tartották az államtól és az állami kultúrától. Másfelől szerepe volt annak is, hogy a lutheranizmus hagyományokhoz ragaszkodó magatartása csak felerősödött Németország gazdasági hanyatlása

idején. Azt itt nem szükséges tovább vizsgálnunk, hogy részleteiben hogyan s milyen mértékben alakult ki a kálvinizmusnak ebből a kapitalista szellemiségéből a kapitalista rendszer, és hogy ennek a létrejöttében és megszilárdulásában még milyen másféle erők játszottak szerepet. Hiszen amúgy is nyilvánvaló, hogy a protestantizmus szerepe a modern gazdasági fejlődésben – és ezáltal világunk egyik legfontosabb jellemzőjének kialakulásában – nem tulajdonítható a protestantizmus egészének, hanem leginkább a kálvinizmusnak, a pietizmusnak és a szektáknak. Ám e csoportok hozzájárulása is csupán közvetett volt, vagyis ilyen formában mindez nem állt szándékukban. Egészében véve a kapitalizmus mai, nagyszabású, ám ugyanakkor szörnyű kibontakozása – elszakadván a régi etika talajától – éppen ellentétes a valódi kálvinizmussal és a protestantizmussal. Hisz a kapitalizmust számító és lelketlen, kizsákmányoló és részvétlen, az öncélú pénzszerzés érdeklí, kemény és brutális konkurenciaharc jellemzi, mindenképpen győzni akar a versenyben, diadalmasan örvend a kereskedőember uralkodásának. Amikor a kapitalizmus már nem az Isten dicsőségét szolgáló aszkézisért dolgozik, hanem az embert dicsőítő hatalomszerzésért, akkor ennek – az erősen individualista szellemnek – már semmi köze sincs a protestantizmushoz, lévén hogy hiányzik belőle az ókálvinizmus ellensúlya, ennek társadalmi és vallási szelleme. Ez a sorsa az evilági protestáns aszkézisnek: elismeri ugyan a világban végzett munkát és az életet, de nem tulajdonítván ezeknek belső, lényegi etikai értéket, később már nem képes megszabadulni azoktól a szellemektől, amelyek a fejére nőnek, miután kiszabadultak az ily módon egyszerre elismert és megtagadott világból. Az evilági aszkézis magában foglalja az ellentmondást világ és menny között, és ebben az ellentmondásban a világ lett az erősebb. Így az élet kapitalista rendjét napjainkban megalapozó etikai elméletek sokszor a vallásilag közömbös utilitarizmus csapdájába kerülnek. Magának a protestantizmusnak azonban minden szinten súlyos problémájává vált az, hogy kialakítsa etikai álláspontját a kapitalizmus által teremtett viszonyokkal kapcsolatban. A reformáció gazdasági-etikai tanai itt már alig nyújtanak támaszt. Immár az angolszász-kálvinista talajon is kezdik érezni azt a problémát, amely a teljesen elvilágiasodott kapitalizmus túlzott hatalma következtében áll elő. Sőt éppen itt, ahol a fejlődés a legmesszebbre jutott, született meg elsőként a keresztyén szocializmus válaszcsoportja.¹⁸

Ezzel már érintettük is a kulturális élet egyik további fontos területét, a társadalmi élet és a társadalmi rétegződés kérdését. Köztudott, hogy

a modern világ jellegét éppen ezen a területen igen nagymértékben meghatározza a hatalmas népességnövekedés, a modern gazdaság, a demokratizálódás és a katonai-bürokratikus óriásállamok kialakulása. Vajon van-e jelentős szerepe ezekben a változásokban a protestantizmusnak? Egyszerű a válasz: közvetlenül nincs. Ami a protestantizmus hatásának tekinthető, az közvetlen és nem szándékosan előidézett volt, hiszen a protestantizmus megszüntetett régi gátlásokat, és támogatta az előbb részleteiben már bemutatott fejlődést. A protestantizmus nem társadalmi, hanem alapvetően vallási mozgalom volt, jóllehet meggyökerezésében és alakulásában is igen jelentősen befolyásolták őt a korszak társadalmi és politikai harcai, törekvései. Vagyis a protestantizmus nem idézett elő tudatosan és szándékosan társadalmi hatásokat. Csak a kis anabaptista csoportok akartak komoly, új társadalmi szerveződéseket létrehozni, ám éppen ezért semmisítették meg őket véres harcokban a korábban kialakult keresztyén társadalom képviselői, hiszen már szabadegyházi jellegüket is úgy értelmezték, mint a szükséges társadalmi egység megbontását. A nagy felekezetek protestantizmusa azonban társadalmi szempontból lényegében konzervatív volt, és alapvetően alig ismerte fel a társadalmi problémákat. A genfi „keresztyén szocializmus” is csak az adott társadalmi keretek között jelent gondoskodást az addig is használt eszközökkel. A protestantizmus egyébiránt a döntő kérdésekben csak hagyta, hogy a dolgok menjenek a maguk útján, miután széttörte azokat a kereteket, amelyek közé a középkori egyház a dolgokat – egyébként mindig elég óvatosan és rugalmasan – megpróbálta beszorítani. A protestantizmus sok mindennel kivívta az újonnan kialakuló társadalom elismerését: a családra és a jogra, az államra és a gazdaságra gyakorolt hatásaival, azzal, hogy elismerte az újfajta, önálló államot, a hivatalnoki, valamint a katonai hivatást. Utóbbi a kálvinizmus a nagy nemzetközi politikában kifejezetten támogatta, és az Isten dicsőségét szolgáló heroizmus szellemével ruházta fel. Mindez azonban csak közvetett hatás volt. A társadalmi rétegződés közvetlen megváltoztatása csak a szerzetesrendek megszüntetésében jelentkezett, annak minden társadalmi és gazdasági funkciójával, következményével. Az sem volt jelentéktelen változás, hogy a nőtlen, hierarchikusan fölépített papságot fölváltotta a polgári-protestáns lelkészalak a maga igen jelentős befolyásával. Azt, hogy a protestáns szexualitika milyen mértékben hatott a lakosság számának növekedésére, tudomásom szerint még nem vizsgálták.

Sokkal jelentősebb módon befolyásolta volna a társadalmi rétegződést, ha helytálló lenne az a feltételezés, hogy a protestantizmussal

összefüggésbe hozható egy művelt, magasan iskolázott osztálynak a kiemelkedése a népesség egészéből, a modern társadalomtörténetnek fontos jellemzőjeként. A műveltség közös intellektuális színvonala, a közös iskolai képzés, annak közös nyelvezete áthidalja a régi osztálykülönbségekből fakadó hatalmas eltéréseket, ami valóban alkalmas arra, hogy – egy egész csoportnak a közös intellektuális képességeire való hivatkozással – létrejöjjön egy merőben új szociális jelenség. Ám mivel ez számtalan ok miatt csak egy szűk kör számára elérhető, tágra nyílik egy a középkorban ismeretlen szakadék a műveltek és a műveletlenek között. Valóban szólnak érvek ezen összefüggés mellett. Az a vallás, amely a hitre épül, amelynek lényege nem a színes, fantáziadús kultusz, hanem a hit áttetsző gondolatvilága, az a tudást és a műveltséget egyetemes emberi üggyé kell emelje, és e fő törekvése érdekében a közös vonások segítségével át kell hidalnia az egyéb különbségeket. Ebben az értelemben a protestantizmus valóban szövetséget kötött az egyházasult humanizmussal, rengeteget tett az iskolaalapítás területén, és a nevelés révén a népeket erőteljesebb és individuálisabb szellemi elevenségre serkentette. Ám mindez lényegében csak az iskolázott rétegeknek kedvezett, akik társadalmilag már amúgy is különváltak, ráadásul ezen egész művelődésnek tulajdonképpen csak a vallási tanítás és a formális írni-olvasni tudás volt a célja. A képzés többnyire latin nyelvű és népszerűtlen volt, úgyhogy nem szabad túlbecsülnünk hatását ilyen irányban sem. Majd csak a felvilágosodásnak köszönhető az, hogy az embereszmény a felvilágosult, nagykorú, tudással rendelkező ember lett, hogy a közös tudás segítségével át lehetett hidalni minden más különbséget, és hogy a nép – a tudás révén fölemelve – maga is a kultúra egészének a részévé vált. A felvilágosodásra ugyanis éppen az a legjellemzőbb, hogy általa a pusztán vallási alapú közösséget felváltotta a műveltség eszközeinek és a műveltség birtoklásának révén kialakult intellektuális közösség. Az persze, hogy a felvilágosodás később iskolaközpontúvá válván, társadalmi osztályokat tudott létrehozni, különösen Németországban összefüggött azzal, hogy a protestantizmus eleve iskola- és gondolkodásközpontú volt. A katolikusok által lakott területeken a felvilágosodás és a művelődés ezzel szemben inkább a szabad irodalomra és a személyes hagyományozásra volt utalva.¹⁹

Külön kérdés, hogy mi volt a szerepe a protestáns szektáknak – az anabaptistáknak és a későbbi baptistáknak, a kvékereknek, metodistáknak, pietistáknak egészen a modern szektáig és közösségekig – a társadalom középső és alsó rétegeinek a felemelésében, abban, hogy

bennük demokratikus eszméket és modern gazdasági gondolkodást ültettek el. Kérdés, milyen szerepet játszottak a szekták az egyesületi és a társulási formák kialakulásában, az egész társadalom mozgékonyvá válásában, a tömegek felemelkedésében és abban, hogy hatékonyan működő önkéntes csoportok szerveződhesenek. A szekták eredeti radikalizmusa polgárivá szelídült az által, hogy nagy létszámú közösségeket hoztak létre, és hogy az állam elismerte és megtúrte őket. Tagadhatatlan, hogy Angliában és Amerikában komoly szerepet játszottak a polgári középosztály kialakulásában, és az európai kontinensen is mindmáig erős a szekták ilyen jellegű befolyása – azonban még lehetetlen megállapítani e hatásnak a mértékét és a jellegét. E téren a kérdéseket már megfogalmazták ugyan, ám a válaszok csak igen nagy általánosságban mozognak.²⁰

A protestantizmus hatása tehát a társadalmi rétegződésre és osztályok kialakulására – amennyiben egyáltalán beszélhetünk ilyen hatásról – többnyire közvetett és nem tudatos. Egy alapvetően vallási mozgalom esetében ez nem lehet meglepő, és érvényes a kereszténység egészére is. Más kérdés azonban az *alapvető etikai és metafizikai társadalomfelfogás*, különösen a közösség és az egyén, a szervezet és a szabadság viszonya. Itt tapintható ki bármely vallási mozgalom társadalmi jelentősége, így a protestantizmus jelentős hatása is e ponton ragadható meg. A protestantizmusról szokták mondani – hol vádlólag, hol dicsérőleg –, hogy ez a modern világra jellemző individualizmus atyja. Itt aztán igencsak bonyolulttá válnak a dolgok. Mert kétségtelen az, hogy a protestantizmus hatalmas – egyébként e tekintetben csak a késő középkori misztikát és laikus mozgalmakat folytató – vallási individualizmusának rendkívül nagy jelentősége volt a modern individualizmus kialakulásában. És kétségtelen az is, hogy a protestantizmus lerombolta az autoritatív életfelfogás prototípusát azzal, hogy sikerült szétzúznia a római egyháznak az egész világra kiterjedő szervezeti tekintélyét, és azzal, ahogyan megküzdött saját egyházi autoritása nehézségeivel. Ugyanakkor a protestantizmus alapvető nézetei az egyén és a közösség viszonyáról egyáltalán nem tekinthetők tisztán individualistának és tekintély nélkülinek. Sőt a protestantizmus fő ágai meglepően konzervatívak: sehol sem ismerik – eltekintve az anabaptisták radikális csoportjaitól – az egyenlőség eszméjét, és sehol sem prédikálják azt, hogy az egyén tetszés szerinti szabadsággal alakíthatja a társadalmat. Ha egyáltalán létezett valamikor az egyenlőség elve, akkor a protestantizmus számára az csak a paradicsomi őállapotban lehetett.

A bűnös világban erről szó sincs. Isten előtt persze mindenki egyenlő, de csak mint bűnös vagy mint kegyelmet talált ember, és az egyenlőségnek ez az érzése csakis a vallási alapézésre terjed ki. A társadalom természetes folyamatain keresztül keletkezett egyenlőtlenlégek egyébként Isten szándéka szerinti, és épp ezek a keresztyén etika tulajdonképpeni lényegi pontjai, mivel ezek szólítanak fel egymás bizalommal és gondoskodással teli kölcsönös szolgálatára. A tekintély és hatalom természetessé vált képződményei úgyszintén Isten szándéka szerinti, és fontos eszközei a bűnös akaratosság és önzés elleni harcnak. A forradalmi szellem szigorúan tilos. A hazugsággal és gonosszággal csak akkor kell szembeszállni, ha ez Isten dicsőségét sérti. Egyébként innen kiindulva találta meg a kálvinizmus az utat az ellenállás és forradalom jogához, valamint a népszuverenitáshoz, és jutott el végül egy racionális állam- és társadalomrend megalkotásának alapelveihez. Ugyanakkor a kálvinizmus is csupán az istentelen és erkölcstelen hatalmak ellen hirdetett harcot, és a régi helyére lépő új rendet a szentség legfőbb garanciáival bátyázta körül. Számára a szabadságnak a feltétele az, hogy tiszteljük a törvényt, fenntartjuk a rendet és alárendelődünk a szervezetnek. Azok a demokráciák, amelyek ezen a talajon állnak, konzervatívak. A lutheranizmus az ellenállás jogát végképp csak passzív jogként ismerte el, mint a szenvedés és elviselés kötelességét, és ezzel a tekintélyt illetően a legeslegpasszívabb álláspontra helyezkedett. Az individualizmus lényegében mindenütt vallási individualizmus marad, azaz emberi tekintély nem érintheti a személyes meggyőződést és bizonyosságot, sem azt a kötelességet, hogy inkább Istennek kell engedelmeskedni, nem pedig az embereknek. Csak az anabaptista körökben jelentkezett az egyenlőség gondolatával együtt a forradalom ösztöne is, az a gondolat, hogy az egyén érdekei alapján újjá lehetne építeni a társadalmat. Ám ez annyira utópisztikus-rajongó formában vetődött föl, hogy nem válhatott átütő erejűvé. Az angol forradalom radikális pártjaiban öltött később világi formákat. Ezenkívül a spiritualista misztika talaján jött létre valamiféle korlátlan szubjektívizmus, amely a történelmet és a közösséget csupán saját felismerései ösztönző eszközének tekintette. E szubjektívizmus azonban a vallás szféráján belül maradt, és csak néhány helyen billent át – leginkább az angol forradalom idején – individualista racionalizmusba oly módon, hogy a szellemet azonosította az ész természeti törvényével.

Az az individualista racionalizmus tehát, amely az egyén érdekeitől kiindulva hozza létre a társadalmat, nem a protestantizmus te-

remtménye – akkor sem, ha vannak olyan szálak, amelyek a protestantizmustól, azaz a kálvinizmustól és a spiritualizmustól vezetnek feléje –, hanem a felvilágosodásé és a racionális szellemé. Ezek ugyanis abból indulnak ki, hogy mindenki egyenlő abban, hogy képes észszerűen belátni dolgokat, és úgy gondolják, hogy a tudomány révén megalkotható a társadalom célszerű felépítése. A szabad tudományos felismerés alapján is létrejöhet mindenki összefogása. Inkább a katolikus és a latin – s nem a protestáns és germán – népek értelmezték és alakították ki ilyen módon társadalomeszményüket. Ezzel itt nem foglalkozhatunk részletesen. Ahogy telt az idő, nyilvánvalóan a két gondolatkör összemosódott, és innen származnak azok a későbbi, modern társadalomelméletek, amelyek újra helyesbítik az elvont individualizmust. Ezekben a társadalomelméletekben minden bizonnyal tovább él és hat a lelkiismeret és a személyiség protestáns individualizálódása, azonban a vallási eszmék itt már egyáltalán nem kiemelkedő jelentőségűek. Ezek az elméletek ugyanis immár túl bonyolultak ahhoz, hogy tisztán ideológiai alapon dönteni lehessen köztük.²¹

Ezzel már érintettük is a *protestantizmus és a tudomány* viszonyát. A protestantizmust talán leginkább ezen a területen szokták a modern világ úttörőjének tekinteni. Csakhogy itt is minden azon múlik, helyesen értjük-e, miben áll ez az úttörő szerep. Arról ugyanis egyáltalán nem beszélhetünk, hogy a protestantizmus szabad utat engedett volna a tudomány-, a gondolkodás- és a sajtószabadság modern gondolatának. És arról sem, hogy a protestantizmus az ellenőrzése és cenzúrája alatt álló tudománynak legalább új, egységes ösztönzéseket adott volna, alapvető új felfedezésekre juttatván azt. Sokkal lényegesebb az, hogy a protestantizmus megrendítette az addigi egyházi tudományt, és minden oktatási intézményt – legalábbis jogi értelemben – szekularizált. Az is fontos, hogy a cenzúrát is állami hatóságok felügyelete alá helyezte, melyekben már csak képviseleti jelleggel voltak teológusok. Így vált lehetségessé az, hogy az állam saját érdekei szerint műveltesse a tudományt, és hogy önállóan járhasson el, mihelyt a tudomány állami megítélése vagy az állami tudományfelfogás – a felekezeti kor szellemétől immár eltérően – nem esett egybe az egyházzal. A protestantizmus felnevelte a történeti kritika egyfajta szellemét is, amely szigorúan és bizalmatlanul vizsgálta felül a katolikus egyház hagyományait és az egyháztörténetről kialakított szokásos képet. Ezzel egyrészt megerősítette az egyéni vizsgálódás szellemét, másrészt kiemelte a történések jelentős részét a legendák és a dogmák világából, meg-

tanulván ez által, hogyan lehet természetes-pszichológiai módszerekkel vizsgálni azokat. Végül pedig átvette a humanizmust, mert előbbi kritikai magatartásának segédeszközökre volt szüksége, skolasztika-ellenes, bibliai teológiájának pedig új tudományos erőkre. Mindezzel legalábbis csírájában átvette a filológiai kritikát és a tisztességet is. Elsősorban pedig kétségtelenül intellektuálisabbá tette a vallást – jóllehet minduntalan hangsúlyozta az akaratot és a bizalmat –, valamint az iskolai megismerés és tanulás fontosságát szorgalmazta. Ennek köszönhetően a protestantizmus a gondolati világosság és a tudatos reflektáltság elvévé vált, és ez a vallási középpontból kiindulva átterjedt más területekre is. Csakhogy ezzel véget is ért a protestantizmus közvetlen hatásainak sora. A további, közvetett hatásokat egyelőre akadályozta a tekintélyről szóló tanításának kemény, sőt felfokozott szupranaturalizmusa, valamint az, hogy humanista elemeivel szigorúan hagyománytisztelő és formalista módon bánt. Ez utóbbi vonását semmiképp sem hagyhatjuk figyelmen kívül. Elsőként a protestantizmus emelte ki teljesen a Bibliát minden hagyományból, megszüntetvén ezzel annak a lehetőségét, hogy a Bibliát emberi alkotásnak tekintsék. A protestantizmus zárta le a kánont, és élesen elhatárolta azt a pusztán emberi irodalomtól. A Bibliára vonatkozó tanítás terén korábban és keményebben oldotta meg a protestantizmus a tévedhetetlenség kérdését, mint a katolicizmus. A humanizmust a protestantizmus szűkítette le az eleganciára, stilsztikára, poétikára, valamint a formális logikára és a gondolkodás művészetére. A protestantizmus követelte meg minden természettudománytól azt, hogy ugyanolyan szolgai módon kövessék az ókor világi profán tekintélyeit, mint ahogyan azt a teológiában a legszentebb tekintéllyel felruházott Bibliával tették. Ezért aztán a filológusok nagy leydeni iskolája olykor összeütközésbe került a protestantizmussal. Scaliger eszméi levegőhöz jutottak ugyan a protestantizmusban, de talajra már nem leltek. Hugo Grotius erasmusi, alapvetően felekezeti körökből származik, Bacon pedig a reneszánsz műveltség felszín alatti, az egyházi folyamatokat kikerülő áramlataiból merített. A protestantizmus tudománya humanizmussal felfrissített skolasztika volt, történeti kritikája pedig az abszolút igazság és az ördögi ármány polémiája; tudásanyaga egyfajta polihistória, sokféleség és enciklopédia volt, amelyet az ókorból és mindenféle furcsaságból gyúrtak össze. Jog- és államtudományában pedig azt a régi katolikus tanítást alakította át, amelyben a *Lex naturae* kapcsolódott a *Lex Mosishoz*, amely pedig a protestantizmus számára azonos

volt a *Lex Christivel*. Igaz ugyan, hogy a református iskolák nagyobb és tágasabb szellemről tettek tanúbizonyságot, ennek oka azonban a nyugati kultúra volt, valamint a francia és az olasz reneszánsz erősebb hatása. A protestantizmus épp a tudományok tekintetében egyáltalán nem különbözik alapvetően a kortárs katolicizmustól: sőt utóbbi az erősebb reneszánsz kapcsolódásnak köszönhetően tudományos szempontból részben finomabban és eredményesebben dolgozik. A korszak nagy tudományos felfedezései, az új matematika és új fizika pont a reneszánszból nőnek ki, és ennek a reneszánsznak a platonizmusa még Keplert is konfliktusba keverte az egyházi hatóságokkal. Az új antiarisztoteliánus filozófia alapvonalait a katolikus Descartes húzta meg, a politikai és társadalmi tudományok újjáalakítása pedig Macchiavelli, Bodin és Hobbes nevéhez kapcsolódik – ők pedig mind felekezettől független gondolkodók voltak.

Igen jelentős folyamat volt az, amikor a protestantizmus – természetesen saját területein és iskoláiban, elsősorban a felekezeti szempontból kevert Németalföldön, valamint az egyházi harcokba belefáradt Angliában – lassanként akklimatizálódott ehhez az új tudományhoz, majd végül Locke és Leibniz után megtanulta, hogy saját legbensőbb eszmevilágát miképpen kapcsolhatja, sőt ötvözheti ezzel a tudományval. E nagyon jelentős folyamat tartóssá tette a protestáns népek tudományos túlsúlyát, és megadta az erős impulzusokat a francia szellem kritikai fejlődéséhez. Csakhogy ez sem volt egyszerű folyamat: a tulajdonképpeni óprotestantizmus leghevesebb tiltakozása közepette zajlott, úgyhogy a folyamat csak akkor vált lehetségessé, amikor új vallási tényezők jelentek meg a protestantizmusban, vagy – ezzel épp ellentétes okokból – amikor a vallási szellem megbénult, és a felekezeti korszaktól megcsömörlöttek az emberek. Ezt a bonyolult folyamatot ma sokan leegyszerűsítve úgy mutatják be, mintha úgyszólván magától értetődően ment volna végbe a tudományos-kritikai szellemnek és a protestáns-vallási szellemnek az összeolvadása – pedig e folyamat során magának a protestantizmusnak az egész fogalma döntően újjáformálódott, átalakult. Minderről azonban majd csak később szólunk, amikor ezt a tulajdonképpeni vallási fejlődést mutatjuk be. Eggyé olvadt a személyes meggyőződés protestáns-vallási individualizmusa a tudományos lelkiismerettel és a gondolat szabadságával, ami pedig a korai korszakaihoz képest magát a protestantizmust is alaposan megváltoztatta. Ez a lehetőség eleve benne rejtett a protestantizmusban, ám ahhoz, hogy meg is valósulhasson, először még meg kellett szület-

nie magának a modern autonóm tudománynak. A modern tudomány pedig nem a protestantizusból keletkezett, hanem csak összeolvadt vele, és a protestantizmust e tudomány az összeolvadás első pillanatától kezdve súlyos küzdelmekbe keverte, amelyek bizony még ma sincsenek mind lezárva.

Ezért tehát főként az ebből a keveredésből származó filozófiai irányzatokban bukkannak felszínre manapság a protestáns-vallási elemek. Az angolszász, illetve a német tudományos-filozófiai fejlődés eltérő vonásai mögött nagymértékben érezhető a felekezetek közötti különbség. Hisz az angolszászok a többi emberhez hasonlóan egyáltalán nem tisztán empiristák természetüknél fogva – ez igen világosan látszik is reneszánsz költészetükön és teológiai platonizmusukon –, de azzá tette őket az egymással is összefüggő üzlet, politika és kálvinizmus. A kálvinizmus felszámolta Isten abszolút jóságát és ésszerűségét, az isteni cselekedeteket feldarabolta olyan különálló akarataktusokra, amelyeket nem kapcsol össze sem a belső szükségyszerűség, sem a metafizikai szubsztanciaegység. A kálvinizmus tehát eleve az egyediség és a tényszerűség elvét hangsúlyozza, lemond az abszolút kauzalitás- és egységfogalomról, és mindent gyakorlati-szabad és utilitarista-spontán módon ítél meg. Kétségtelen, hogy leginkább ennek a szellemnek a hatására alakultak ki az angolszász szellem empirista és pozitivistá hajlamai, amelyek ott olyan jól illeszkednek az erős vallásossághoz, az etikai fegyelemhez és az erős intellektuális hajlamhoz, mint egykor magában a kálvinizmusban. A német metafizika fejlődésében ezzel szemben – és itt említhetjük Leibniz és Kant, Fichte és Schelling, Hegel és Fechner nevét – a lutheri alapot ismerhetjük fel: ebben a gondolkodás a dolgok egységére és összefüggéseire irányul, az istenfogalom belső racionalitására és zártságára, valamint általános elvekre figyel, az ideális gondolkodási irányvételre, és az isteninek az ember lelkében megvalósuló érzelmi jelenvalóságára. Ez a lutheri alap világosan felismerhető, és tovább hat a nem egészen protestáns újhumanizmust is befogadó Goethe, sőt még Schiller gondolatvilágában is. Ez az alap náluk azonban igen ellentmondásos kapcsolatokba bonyolódott bele, és e feszültségekkel meg összeolvadásokkal még a mi korunk számára is a belső élet legsúlyosabb problémáit jelentő kérdésekre világít rá. Schiller nem ok nélkül gondolta azt, hogy esztétikai etikájában a lutheri megigazulástan egyik kulcsgondolatát képviseli. Goethe pedig arra tett kísérletet, hogy a természet költészete és a racionális humanitásetika mellett az ő „hároms tiszteletadás vallásában” helyt adjon

a szenvedésnek, a büntudatnak, a megváltás vigaszának és az Isten-nel eltelt személyiség metafizikájának is. Mindkettőjük gondolkodása egyrészt bizonyítja azt, milyen mélyre is nyúlnak a német metafizika gyökerei a lutheranizmusban, másrészt azt is, milyen nehezen illeszkedik össze ez a lutheranizmus a modern világgal.²²

Ezért aztán a protestantizmus tudományosságára vonatkozó kérdésből következik az újabb: milyen szerepet játszott a protestantizmus a modern *művészet* kialakulásában. Első pillantásra úgy tűnik, mintha a protestantizmus alapvetően ellentétben állna a modern művészettel. Romantikusok és klasszikusok egyaránt elítélték a kálvinizmus képrombolását, és a lutheranizmussal kapcsolatban is azt érezték, hogy annak csak azért van szüksége a művészetre, hogy ez pihentessen, szórakoztasson, tanítson, reprezentáljon, valamint szolgálja a kultuszt – azaz hogy a lutheranizmus alig ismeri el azt, hogy a művészet önmagában érték. Kétségtelen, hogy a katolicizmus hajlamosabb elfogadni a művészetet, mivel az aszkézis katolikus fajtája az érzékek fölötti dolgok mellett teret enged az érzékieknek is, hiszen a katolikus szertartás nem annyira a gondolkodásra akar hatni, mint inkább az érzelmekre és a szemre. Ezzel ellentétben a protestáns aszkézis minden érzéki dolgot közvetlenül az örök üdvösség szolgálatába állít, és a protestáns kultusz a prédikáció és a tanítás kultusza. Vagyis a katolicizmus jobban megvan a szó legtágabb értelmében vett érzékiséggel, mint a protestantizmus. Ezért történt az is, hogy a katolicizmus sokkal mélyebben és erőteljesebben összeolvadt a reneszánsz művészettel, mint a protestantizmus. Ez utóbbi ugyanis megölte az Újszövetségen kívüli legendát és csodát, és a józan tárgyilagosság szellemét ápolta. Különösen igaz ez a kálvinizmusra, úgyhogy nem írhatjuk a kálvinizmus számlájára sem a holland festészetet – amely teljességgel nem-puritán –, sem Milton reneszánsz költészetének poétikai elemeit, és végképp nem Rembrandt művészetét, aki inkább a misztikus-spiritualista körökhöz állt közel. A kétségtelenül erős vallási hangsúlyok ellenére Shakespeare-t sem sorolhatjuk könnyedén a protestáns művészet körébe – magáért beszél az, ahogyan Shakespeare gyűlölte a puritánokat. A kérdéskörnek azonban van még egy másik oldala is, és ebben az összefüggésben különösen a lutheri és a misztikus-spiritualista köröknek van komoly alkotó jelentőségük. Annak következtében ugyanis, hogy a protestantizmus szakított a katolikus kegyképpel és a katolikus kultusszal, teljesen megváltozott a művészet tematikája, anyaga. Ezzel pedig a protestantizmus azt a feladatot tűzte a művészet elé,

hogy új területeket hódítson meg. Új szellemet is vitt a művészetbe, és e szellemnek végső soron a reneszánsz nagy, nyilvános, patetikus művészete ellenében az intim, személyes, egyéni vagy a karakteresen nagyszerű keresésére kellett indulnia. Így aztán a protestantizmusnak meghatározó szerepe van abban, hogy az északi művészet az élet realista ábrázolása, a karakterisztikus és intim témák felé fordult. Sőt még ennél is többet tett. Magából a protestantizmus középpontjából, a kultikus lelki építésből indult ki – elsősorban a lutheranizmusban –, amely a meggyőződéses és az érzelmi személyes vallásosságnak a nagyszabású művészi kifejezése, bár nem éppen az érzéki szintű művészeti ágakban, hanem a vallási lírában és a zenében. Rendkívül jelentős, különösen Rembrandtnál, a jellemábrázolásnak és a tiszta fényhatásnak az ellentéte, amelyből egy teljesen új belső élet szól – szemben a tiszta és a katolizáló reneszánszsal. Ezért vállalkozhatott K. Neumann arra, hogy Rembrandt-ábrázolásában a művészet új, jellegzetesen modern felfogását vázolja föl. Hasonlóképpen tekintenek a zenészek Bachra mint a modern művészet gyűjtő- és kiindulópontjára – amiben a protestantizmusnak nem csekély szerepe volt. Bach zenéjében egy olyan vallásosság találta meg legnagyobb kifejeződését, amely bár a történelemből merített, ugyanakkor egészen személyes is volt.

Csak egyet nem tett meg – nem tehetett meg – a régi, csupán saját eredeti eszméjét követő protestantizmus, ez az egy pedig rendkívül fontos a protestantizmus és a modern világ közötti viszony egészének megértéséhez: a művészi érzést nem emelte világnézeti, metafizikai és etikai motívummá. Nem tehetette meg ezt, mert aszkézise és abszolút metafizikai dualizmusa ezt nem tette lehetővé. A protestantizmus nem tudta elviselni a művészetnek azt – a fenti elvhez valamiképp szükségszerűen kapcsolódó – felfogását, amely öncélúnak tekinti a művészetet, az Isten és a világ megismerése felé vezető sajátos útnak. De nem tudta elviselni – s ez szorosan összekapcsolódik ezzel – az érzékiség felmagasztalását, és a világ harmóniaként történő megélését. Ezért utasította el a protestantizmus a reneszánszot. Úgyhogy a modern művészet mindenütt a protestáns aszkézis végét is jelenti: a protestantizmus lényegével ellentétes a modern művészet elve. Lessingnek például, aki Németországban első ízben állt ki a művészi világlátásért és életvitelért, meg kellett vívnia szabadságharcát a teológiával. Albrecht von Haller kénytelen volt fájdalmasan megosztani életét a két motívum között. A klasszicizmus és a romantika, amennyiben szándékai tisztán művésziek, ezért idegenkedik olyannyira a protestantizmus-

tól, hogy azzal nem is tud bensőséges viszonyt kialakítani. Shelleyt és Byront ezért veti ki magából az angol élet, és ezért jelenti majd csak Ruskin és a modern Anglia esztétizáló kultúrája a puritanizmus végét. A nyugati rendszer augusztinizmusa – lényegében ehhez tartozik a régi protestantizmus is – átadja a terepet egy olyan új szellemi hatalomnak, amely a modern világot egyszer s mindenkorra elválasztja az óprotestantizmustól. E ponton a legnyilvánvalóbb ez a szétválás. Bizonyára fölbukkan majd a modern világban is újra meg újra a megváltás szükségességének, a túlvilágnak és az érzékfölöttinek az eszméje. És a modern világnak sem lesz mindig az immanencia meg az optimizmus a jelszava. Az is biztos, hogy a modern világ ismételten át fogja értelmezni a művészetet. De a költői világdicsőítésből mindig megmarad benne valami, és biztosan nem fog többé visszatérni a protestáns dogmákhoz. Nagy és teljesen új feladatok előtt áll a modern világ: fel kell dolgoznia a művészet motívumát, amelybe ugyanakkor bele kell lehelnie valamiféle elég erős és mély vallási szellemet, amennyiben egyáltalán van e modern világnak saját és valódi lényege.²³

V.

Család és jog, majd állam, gazdaság és társadalom, végül pedig tudomány és kultúra volt az a terület, amelyen eddig követtük a protestantizmus hatásait. Mindenütt ugyanazzal a kettős eredménnyel zárult vizsgálódásunk: a protestantizmus a modern világ kialakulását gyakran nagyban és döntően segítette, de egyetlen vizsgált területen sem volt egyszerűen a modern világ megteremtője. A protestantizmus a modern világnak csupán nagyobb fejlődési szabadságot adott – a különböző területeken egyébként igen eltérően, ráadásul felekezetek és csoportok szerint más-más erővel és különböző irányokban. A protestantizmus mindenütt csupán csak támogatta, megszilárdította, színezte a modern világot, haladásának irányát biztosította, már amennyiben nem éppen szembement vele, a régi középkori életstílus motívumait felélesztve és érvényesítve. Többé-kevésbé már a protestantizmus előtt és nélküle is kialakult a modern állam és annak szabadsága, alkotmánya, hivatalnoki és katonai rétege, valamint a modern gazdaság és a rendi rétegződés, a modern tudomány és művészet. Ezeknek a gyökere a késő középkori fejlődésig nyúlik vissza, elsősorban a városi életig és a területiális államokig, a termékeny 15–17. század eszméinek

és erőinek sajátosan új jelenségeire. E felekezeti kor tulajdonképpeni kulturális nagyhatalma a centralizált francia állam, amelyben egyesül a reneszánsz, a katolicizmus és a modern politika. A maga területén a protestantizmus tulajdonképpen csak azokat az akadályokat szüntette meg, amelyekkel a katolikus rendszer – minden csillogása ellenére – lényegéhez híven ellenszegült az új világ létrejöttének. A protestantizmus az új szabad világi eszmék sorának elsősorban a jó lelkiismeret és a feltörekvő erő egészséges táptalaját adta. Ám protestáns vidékeken is gyakran harc és ellenállás révén jött létre az új világ. Az angol forradalom és az amerikai függetlenség, de még a német felvilágosodás is forradalom volt. Ám ezek a forradalmak mind más és más jellegűek voltak, mint a nagy francia, mert előbbieknél nem kellett teljesen szétrombolniuk a kontinuitást, és a vallást nem kellett letaszítaniuk trónjáról, hiszen a protestáns kultúra ezt az elvi forradalmat a vallási átalakulás révén belülről már megtette. Ez a fontos, és ez a lényeges. Egyébiránt a kálvinizmus nagyszerű politikai és gazdasági hatásai alapján véve nem szándékosak. Hisz a vallási tolerancia és a lelkiismereti szabadság túlnyomó részt a spiritualizmus, a rajongók, s az újrakeresztelkedők műve, az egyesületi alapon álló egyházé és az államtól függetlenedő vallási közösségé, az anabaptistáké, meg a hozzájuk közeledő kálvinizmusé. A keresztyénségnek és szent könyveinek filológiai-történeti értelmezése viszont a humanista teológiának köszönhető.

Hol ismerhetők fel azonban a modern szellem kialakulásában a protestantizmus önálló, központi, teljesen sajátos és közvetlen hatásai? Eddigi vizsgálódásaink alapján erre egyetlen biztos válasz adható: amennyiben vannak ilyen hatások, akkor azokat a protestantizmus tulajdonképpeni centrumában, *a vallási gondolkodás és érzés területén* kell keresni, hiszen biztosan nem találhatók meg ezek az inkább perifériális kulturális területeken. És mindent mérlegelve igazából természetes és valószínű is, hogy igazából ott helyezkednek el. Hiszen a protestantizmus elsősorban vallási, és csak másod-harmad sorban szoros értelemben vett kulturális erőtevényező. Így nem kell csodálkoznunk, hogy a protestantizmus tulajdonképpeni forradalmi hatása lényegében a vallás területén keresendő. Csak azt a közhelyet kellene megértenünk, hogy vallási erők valójában csak vallási motívumokból tudnak kialakulni, és hogy ugyanígy egy új vallási képződmény összes tulajdonképpeni és közvetlen hatása a vallás területére esik. Erről csak az olyan apologetika feledkezhet meg, amelyiknek nincs meg a

kellő bátorsága magához a vallási gondolathoz, és ezért azt csak kulturális hatásait észlelve meri ünnepelni. Vagy az olyan vallástalan történetfilozófia tehet így, amely nem akar hinni a vallási eszmék spontaneitásában és eredetiségében, és csak akkor gondolja, hogy megértette a vallási eszmét, ha előbb leleplezi az annak álarca mögött ténylegesen ható profán mozgatórugókat, lehetőleg politikaiakat és gazdaságiakat. Ám minden elfogulatlan szemlélő számára a dolgok valóban úgy állnak, ahogyan azok magukról mindig is sugallják: a vallás valóban a vallásból ered, és a vallás hatásai elsősorban valóban vallásiak. A vallás csak akkor válik életet meghatározó hatalommá, ha magába emeli és sajátosan meg is határozza a kulturális életet, jóllehet a kultúrától mégis mindig különbözni fog. A vallás inkább alakító, mint létrehozó erő. A vallás kulturális teljesítményei lehetnek ugyan logikátlanok, széthullók, közvetítők, de a vallás maga önmagában mindig egységes, határozott. Éppen ezért képes a vallás a kultúra alakítására oly módon is, hogy nem azonosul vele, ezért tud alkalmazkodni a vallás a kultúra változásaihoz anélkül, hogy feladná önmagát. Egy vallási rendszer viszonya a kultúrához mindig nagyon bonyolult. A középkori kultúrát és sajátosságait is nagyon erősen profán viszonyok határozták meg. Az egyház lelki befolyása révén e kultúra sajátosan egyházi kultúrává vált, s ez azon múltott, hogy az abszolút megváltó igazságok egyedülállóan zárt rendszeréből egy mindent átfogó hierarchikus hatalmat alakított ki. Mivel a protestantizmus lemondott erről az utóbbiról, a kultúrával való kapcsolata sokkal lazábbá vált: súlypontja a vallásosságban volt, amelynek sem szervezetiesen, sem gondolatilag nem volt közvetlen kapcsolata a kultúrához.

Annak kapcsán, hogy mi is a protestantizmus jelentősége a modern világ kialakulásában, a tulajdonképpeni és végső kérdés a következő: milyen kapcsolat van a protestantizmus vallási ereje és alapeszméje, valamint a modern szellem vallási lényege között? Utóbbi valóban lényegileg a protestantizmusban gyökerezik-e, és a protestantizmus határozza meg őt, mint ahogyan a mai korban is megvan a vallás viszonylagos függetlensége az egyes kulturális jelenségektől? A protestantizmus hatásának jelentősége a modern világ kialakulására nem azonos a modern kultúrára gyakorolt hatásának a jelentőségével. Hiszen a kultúra nem azonos a benne kibontakozó vallási étellel. Utolsó kérdésünk tehát a protestáns vallásosságnak a modern valláshoz fűződő viszonyára irányul, amely összefügg ugyan a modern kulturális világgal, de nem merül ki benne.

Mivel a jelent vizsgáljuk, tehát egy eredményeiben és a folyamat egészét nézve ismeretlen összefüggést, ezért kérdésünknek két oldala van. Fel lehet tenni tisztán ténykérdésként: A mai világ összefüggései között élő és vele bensőleg összekapcsolódó vallási élet a protestantizmus vonásait viseli-e magán? De feltehetjük olyan kérdésként is, amely az érvényességre vonatkozik: Vajon a konkrét jelen helyzet minden zavarossága és visszássága ellenére bensőleg nem épp egy lényegileg protestáns kereszténység lenne-e az, amire a jelen kornak érdemes, lehetséges és szükséges lenne figyelnie, már amennyiben a jelenkor egyáltalán keresi a vallási összeszedettséget és megerősítést? Csak az első kérdés tartozik a tisztán történeti gondolkodás tárgykörébe. A másodikban a kérdés onnan fakad ugyan, de túllép rajta, és a jelenkor etikai-vallásfilozófiai problematikájába torkollik.

Itt most csak megkísérelni tudom azt, hogy választ adjak az előzőben elsőként feltett kérdésre. Ám pont ebben az elsőként vett értelemben különösen nehezen ragadható meg a kérdés. Itt ugyanis véget ér a pontos kutatás lehetősége, helyére pedig az ezernyi észlelésen alapuló benyomás lép, amely lehet ugyan igaz, de ezt tulajdonképpen sosem lehet bizonyítani. A válasz keresése pedig először is feltételezi azt, hogy valóban léteznek a modern világ tulajdonképpeni vallási szelleme, úgyhogy vizsgálható ennek és a protestantizmusnak a viszonya. Csakhogy első és legáltalánosabb benyomásunk éppen erre a feltételezésre ad nemleges választ.

Milyen kép is tárul itt elénk?

A modern világot csupán politikai, társadalmi, gazdasági és műszaki sajátosságai felől nézve – főleg az angolszász, kálvinista és a Kálvinnal szimpatizáló népek esetében – e modern világ különösebb erőlködés nélkül együtt tud élni egyfajta enyhébb protestáns ortodoxiával. A katolikus ortodoxia ezzel ellentétben újra meg újra egy sillabuszt, tennivalókat tartalmazó listát szegez szembe a modern világgal, és a már megvalósult alkalmazkodást újra meg újra visszavonja. A hívő lutheranizmus is hajlamos hasonló reakciókra. Igen, az Istenbe vetett bizalom alapuló és e bizalom által megerősített kálvinista hivatás-, szakma- és üzletemberkép – amely ugyanakkor a magánélet keretei közt kifinomult bensőségességet és önzetlen felebaráti szeretetet él meg – képezi ma talán, pusztán a számokat nézve, egyfelől a protestantizmus fő tömegét, másfelől ez a fő hordozója a modern kultúra inkább külsőleg technikai-társadalmi és politikai erőinek. Ugyanakkor azonban e modern világ tud működni mindenféle vallási alap nélkül is,

amelynek a helyére valamiféle utilitarista-individualista világfelfogás lépett, amely csupán az érdekek harmóniájába vetett hitével emlékeztet a vallásos hívó életre, de még ezt a hitét is inkább valamiféle általános természeti törvénynek a keretébe helyezi el, mint a vallási meggyőződésbe. És ahol aztán az érdekek harmóniájának eme természeti törvényét felváltja a létért folytatott harc, ott ugyanezek a megközelítések a kiválasztás-alkalmazkodás eszméjének alapjára helyeződnek át. Itt pedig – az előzőhöz hasonlóan – csupán a fejlődés gondolatának a pusztá optimizmusa marad meg mint a világ értelmébe vetett vallásos hit utolsó halovány maradványa. Egyébiránt a modern életfelfogás gyakran leginkább csak tompa, mindenfajta munkaerőt elpusztító és az átgondolásra időt nem hagyó sorsként uralkodik felettünk, amelyet magától értődőnek kell venni – okán, célján el nem gondolkodva –, és amelytől minden lehetséges módon csak szabadulni, gyógyulni akarhat az ember. Mihelyt azonban a lényegét keresvén mélyebben követjük a modern világ szellemi elemeit, gondolati alapelvét – amely végig ott húzódik a modern természettudományban és technikában, állam- és társadalomformálásban –, akkor természetesen a hívó mi volt régi formájának erősen megváltozott formáira bukkanunk, vagy épp teljesen új etikai-vallási gondolatokra. E változások elsősorban az idealista filozófiában és irodalomban bukkannak fel, legerősebb kifejeződésüket abban találván meg, amit német idealizmusnak szokás nevezni, jóllehet az sem eredetében, sem hatásában nem korlátozódik Németországra. E német idealizmusban a vallási érzések mély belső megváltozása indul el. Az irodalomban ez csak látható csúcsait és önértelmezéseit éri el, amelyek igazából a néplélek beláthatatlan és kifürkészhetetlen mélységeiben zajlanak. Hogy mit is értsünk ezen, azt legjobban olyan nevek mutatják meg, mint Kant, Fichte, Carlyle, Emerson, akikhez hozzá lehet venni Goethe érett bölcsességét is, amelyet szívesen emlegetnek a modern emberlét kifejeződéseként. E ponton válik nyilvánvalóvá e mozgás lényegileg protestáns alapja, ami az immanenciát magába szippantó teizmuson nyugszik: a szabadság és a kegyelem eszméjének átalakítása az autonóm személyiség és a történelemben gyökerező lelki közösség eszméjévé. A mai protestantizmusnak oly sok elemébe átszivárgott ezernyi árnyalatban ez a vallási érzékelésmód, hogy a kettőt lassan alig lehet megkülönböztetni egymástól. De ugyanennyire félreismerhetetlen az is, hogy másoknál a modern vallási érzés elégedetlen a fenti, végső soron perszonalista gondolatokkal. Ezek az emberek a törvények alapján kirajzolódó

természetegységnek, a minden emberséget felfaló világhatalmaknak vagy az esztétikai világmentésnek és életdifferenciálásnak az alapján radikálisan panteista, pesszimista vagy épp forradalmi, valami újat megcélzó gondolatokra és érzésekre vágnak. Eközben gyakran elfelejtik a kultúra más oldalaihoz, a gyakorlati-politikai-gazdasági-műszaki vonatkozásokhoz kötő kapcsolatokat. Mindehhez végül még számtalan eklektikus keverék jön hozzá, aztán az ilyen helyzetekben felerősödő vonzódás a szkepszishez és a fáradtságához, valamint az a fajta homályos keresés és törekvés, amely a kor vallási tartalmával elégedetlenül valami újat kíván anélkül, hogy azt komolyan keresné és kidolgozná.

E kép nagyon zavaros viszonyokat mutat. Úgy tűnik, alapkérdésünket pusztán ténykérdésként értelmezve lehetetlen választ találnunk rá. Én mégis úgy vélem, hogy megkísérelhetjük a választ akkor, ha alapkérdésünket történelmi tapasztalat megállapításaként értjük: az ilyet lehetetlen megfogalmazni vallási alapok, metafizika és etika, egységes és erős kulturális szellem nélkül. Amennyiben a modern világ vallási életét nézzük – és nem a vallásilag elhalt elemeit –, akkor két dolog látszik világosan. Egyfelől az, hogy pusztán tényszerűen egy lényegében gyakorlatias, dogmatikailag konzervatív – ám e téren nem túl érdeklődő – protestantizmus alkotja modern életvilágunk nagy angolszász részének a gerincét. Másfelől pedig az, hogy mellette a német idealizmusnak a protestantizmussal szorosan összefüggő erőinek vezető pozíciójuk van. Minden más vallási keresés és fantáziálás inkább menekülés a modern világból – alapvetően menekülés a gyakorlati és valóságos dolgok elől –, mintsem benső vallásosság révén való megküzdés a modern világgal.

Így a pusztán tények alapján is valóban mondható, hogy a modern világ vallását lényegileg a protestantizmus határozza meg, s ebben mutatkozik meg legerősebben történelmi jelentősége. Ugyanakkor ez a protestantizmus nem egységes, hanem egyrészt egy mélyen és belsőleg megváltozott protestantizmus ez, másrészt pedig egy a legkülönbözőbb irányokba szerteágazó protestantizmus. Egyik oldala a demokráciával és kapitalizmussal kibékült és szót értő kálvinizmus, másik oldala a modern spekuláció által megragadott és megváltozott lutheranizmus – és kettőjük közt számtalan közvetítő, kiegyenlítő irányzat létezik. A modern világban a vallás egységességére nem is lehet gondolni, és a protestantizmus pont, hogy eltűr ily sok sajátos képződményt, irányzatot. Ugyanígy tagadhatatlan az, hogy ez a val-

lasi élet még nem találta meg a modern világnak megfelelő közösségi szerveződések. De egy teljesen új, az óprotestantizmust messze maga mögött hagyó szervezetnek már megvannak a kezdeményei, méghozzá az angolszász világban. És bár nem lehet ezeket csak úgy egyszerűen átültetni, de megjött onnan a feltartóztathatatlan kezdőlökés ahhoz, hogy a közösségi lét lényege át-, és újjáalakuljon mind az államhoz fűződő viszonyában, mind befelé. E mozgást a mi kontinentális fejlődésünk is állandóan erősíti.

Az egyház- és dogmatörténet feladata a protestantizmus ilyesféle fejlődésének a feltárása és az e fejlődésből fakadó problémákra történő rávilágítás. E két tudományágnak kell bemutatnia a protestantizmus tulajdonképpeni belső, vallási és szervezeti fejlődését úgy, hogy az az irodalommal, a filozófiával és a társadalommal is össze legyen kapcsolva vagy legalábbis érintkezésben legyen, mint ahogy fordítva is áll: a modern fejlődés kapcsán ezeknek is gondolniuk kell a maguk részéről a vallási erőkre. Sajnos azonban az újabb protestantizmus egyház- és dogmatörténete ez idáig eléggé gyatra állapotban leledzik: nincsenek világosan kitűzött kutatási célok, nincsenek világosan elkülönítve az összekuszálódott erővonalak, nincs érzéke a kialakulóban lévő újra, és nincs véleménye arról a törésről, amely beállt a protestantizmus fejlődésében. Ezek helyett inkább csak az óprotestantizmusból származó irányvonalakat követi, majd aztán ezeket mossa össze kultúrtörténeti jegyzetek tarka szövevényévé. Vagyis e kutatási terület valójában eléggé elhanyagolt állapotban van. Csak a legújabb időkben érezni annak az igényét, hogy ne csak az ősegyházat és a reformáció korát akarják megérteni, hanem a jelenkort is.²⁴

Ennek ellenére egyes alapvonások mégis tisztán kirajzolódnak. Hundeshagen óta ismerjük az angolszász-kálvinista fejlődés jellegzetességeit, a protestantizmusnak a modern élet politikai és gazdasági alapjaival történő kiegyezését ezeken a területeken. Ezt a tényt és ennek jelentőségét mind világosabbá fogja tenni az amerikai és angol viszonyoknak egyre szaporodó gyakorlati vizsgálata és szemhatárunk kitágítása a német lutheranizmuson túlra. Érezzük azt is, hogy az ottani életstílus visszahat a mi viszonyainkra is, és e hatásokkal gyakran hasonló szociáletikai elméletek és szervezetek segítségével foglalkozunk, mint amilyeneket ott alakítottak ki. Ez a modern vallás-, és erkölcs-történet egyik legfontosabb ténye. Az, hogy miként is alakulhattott így, arról fentebb az alapvető jellemzőkkel kapcsolatosan szóltam. Ám hogy az ilyen módon megváltozó és a modern élethez alkalmaz-

kodó kálvinizmusnak, baptizmusnak, methodizmusnak stb. milyen gyakorlati hatása is van ténylegesen, azt a még előttünk álló alaposabb kutatásoknak kell kideríteniük.²⁵

Az ezzel végbement kiegyezés azonban bizonyos értelemben külsődleges, mert az élet technikai és politikai alapjaiban szunnyadó eszméket bensőleg nem dolgozták fel, és nem is jutottak túl azokon. A tulajdonképpeni belső ellentét csak egyes pontokon bukkan felszínre. A másik fő fejlődési irányban, a német idealizmus hatása alatt álló protestantizmusban ez a belső ellentét világosan látszik, ami belső vitákhoz is vezet. Itt alakult ki az, amit a tulajdonképpeni modern vallásosság fő áramlatának, felső lépcsőfokának lehet nevezni. Az egyháztörténet ezt a fejlődést sem vizsgálja szívesen a maga teljes komolyságában, úgyhogy a filozófus Dilthey-re maradt az, hogy kifejlessze itt a kutatás alapvető gondolatait. E ponton azonban további tisztázásokra van szükség.²⁶

Annak érdekében, hogy ezt jobban megvilágítsam, visszanyúlok Luther vallási eszméjének előadásom elején adott jellemzéséhez. Luther számára igazán az volt a fontos, hogy biztosítsa a régi, mindig is elérni vágyott célt, az üdvbizonyosságot, azaz hogy teljesen bizonyos lehessen az ember afelől, hogy a Krisztusban nyilvánvalóvá lett, és Krisztus által munkált kegyelem révén megmenekül az örökletes bűn okozta elkárhozástól. Ez érdekelte Luthert leginkább, csakhogy ez az érdeklődés nem valami új dolog volt, hanem csupán a réginek erősen leegyszerűsített és szenvedélyes plaszticitással, érzékletességgel kidolgozott változata. Luther újdonsága abban állt, hogy e cél eléréséhez új eszközt vezetett be. Olyat, amely mentes azoktól a bizonytalanságoktól, amelyek benne rejlettek az emberi együttműködést feltételező érdemekben, az idegen és érthetetlen tekintélyekben és a pusztán dologi, szentségi közvetítésben. Olyan eszközt alkalmazott, amely az egész belső embert teljesen biztosan és lényé legmélyéig megragadja, és az embert a legbensőségesebben megérintve, kapcsolatba hozza őt magával az isteni-lelki működéssel. Míg a katolikusok számára az üdvösség garanciája pont a külső tekintély és a kegyelem dologisága, eszközzé alakítása volt, addig Luther minden tekintélyt bizonytalannak és idegennek érzett, a dologiságot pedig érthetetlennek és megfoghatatlannak. Luthernek a személyes élethez valami teljesen személyes kellett. Ennek eszköze lett a hit, a *sola fides*, az Istentől származó azon gondolatnak az igenlése a lélek teljes önátadásával, amely *in Christo* vált érthetővé és és egyértelművé. Az üdvbizonyosságnak csodán kellett

alapulnia, hogy az ember biztos lehessen. Ám e csodának a személy legbensőbb középpontjában kellett megtörténnie, és gondolati jelentésében áttekinthetőnek kellett lennie – csak így lehetett teljes biztonságot adó csoda. Vagyis az egész vallás átköltözött a dologi szentségi kegyelemközvetítésnek és a papi-egyházi tekintélynek a szférájából a pszichológiailag érthető igenlés szférájába, amely az Isten gondolatára és kegyelmére mondott jóváhagyás. Minden etikai-vallási hatás pszichológiailag tisztán és egyértelműen ebből az elfogadott központi gondolatból származik. Így az érzéki-szentségi csodát legyőzve, helyére e gondolat csodája lép: a bűnös és gyenge ember egy ilyen gondolatot fel tud fogni és bizalommal igent tud rá mondani. Ezzel elveszíti jelentőségét a papság és a hierarchia, a sákramentum mint a vallási-etikai erőknek érzéki szubsztanciaként működő közvetítő eszköze, de bukik a külső aszkézis is a maga különös érdemszerzésével.

Luther mindezt csak azért tette, hogy teljesen bizonyos lehessen a kegyelemben. A kegyelemmel kapcsolatban ő ugyanis attól tartott, hogy az az érdemszerzés és a szerzetesség, a sákramentumok és a papi tekintély útján egyre idegenebbé és külsőségesebbé, egyre embebbé és feltételekhez kötöttebbé, és mindezek által egyre bizonytalanabbá válik. A cél a régi volt, csak az út volt radikálisan új. Csakhogy ezzel a gondolatmenettel az történt, ami gyakran szokott: a régi célhoz vezető új út fontosabbá kezdett válni, mint maga a cél. Vagyis ami új eszköz volt, abból idővel új cél alakul ki, és új tartalom. Ahogyan a felekezeti viták a dogmatizmus nyomását egyre elviselhetlenebbé és ez által a dogmát magát egyre gyanúsabbá tették, úgy az üdvösség-, és megigazulásdogmák súlypontja – amelyek szorosan kapcsolódtak az összes szentháromságos, krisztológiai fődogmához – áthelyeződött a személyes szubjektív meggyőződésre, a bűntől való félelem és a lelki béke hangulati-érzelmi megélésére. Ezzel aztán megnyílt a pálya a hit gondolatainak teljesen szubjektív belső megokolása felé, ezáltal pedig a hitnek egyénenként eltérő, semmilyen hivatalos dogma által nem korlátozott megvalósulási formája felé. A Biblia immár nem tévedhetetlen hittörvény, hanem folyékony-lelki szubsztancia és erő lett, történelmi tények tanúja, s e tényekből aztán pszichológiai közvetítéssel vallási erők áradtak ki. Ennek során hivatkoztak Luther eleven bibliaértelmezésére, amelyet az ő vallási ösztöne mindig érvényesített a törvényi értelmezés mellett. Vagyis újra közeledés történt a spiritualistákhoz. Ők ezt a következtetést ugyan már a kezdetek óta megtették, de – minden oldalról támadva és ragaszkodva a misztikus

hagyományhoz – egy cselekvéshez erőtlen individualizmus hálójába kerültek. E ponton olvad össze a protestantizmus egy szubjektív-idealista, dogmatikailag kötetlen érzelem- és egyéni meggyőződésen alapuló vallással olyannyira, hogy ez később az egész protestantizmust úgy tüntette fel, mint a lelkiismeret vallását, és a dogmatikai kényszertől mentes meggyőződés vallását, amely szabadon, az államtól függetlenül alakít egyházat, és amely minden racionális bizonyítéktól független, belső érzelmi bizonyossággal rendelkezik. Amikor Lessing (1729-1781) utólag a „nagy félreismeret embert”, Luthert eme igazi protestantizmus védelmére szólítja fel, akkor Lessing – számos követőjéhez hasonló tipikus módon – a protestantizmust összeolvasztja a belső fényről szóló régi szektás tanítással – ahogy Dilthey joggal állítja –, ugyanakkor egy lényegi protestáns gondolatot fogalmazott meg, amelyről maga is meg volt győződve. Csak Luther útját fontosabbnak tartotta Luther céljánál.

Sőt a fejlődés következménye még tovább megy. Luther számára magától értődő volt Isten léte, a bűn átka és a pokol, kérdéses csupán az volt, hogy miként működik a kegyelem és a szabadítás, azaz miként alkalmazható a konkrét személyre, tehát hogy mi a *fiducia specialis*. Csakhogy a modern világ számára – az új természettudományos világkép és az új, antianthropomorf metafizika révén – pont Isten léte vált kérdésessé. És ugyanakkor fordítva: az vált magától értődővé a modern világ számára, hogy csak akkor beszélhetnénk az élet értelméről és céljáról, megmentésről és kegyelemről, ha Istennek a létezésében biztosak lehetnénk. Így viszont a Luther által felfedezett új út általános elve sokkal, de sokkal fontosabbá vált, mint ezen út különleges dogmatikai célja. Az út önmagában tartalmazta már a tulajdonképpeni célt, magát az isteniről való megbizonyosodást, magát a végességből a végtelenbe és az emberfelettibe vezető utat. Ha megvan az út, megvan a cél is, és ennek birtokában minden más magától megadatik. A súlypont teljesen áthelyeződött az érzelmi hitbizonyosságra, a belső vonzásra és igyekezetre, magának az Istenről szóló gondolatnak bensőleg szükségszerű létrehozására. El kell juttatnunk magunkat a teljesen egyértelmű, tiszta meggyőződésig Isten személyes létéről, és ettől kezdve aztán – ha ez a döntő dolog megvan – mindent Őrá és az Ő rejtett bölcsességére lehet bízni. Így lett a protestantizmus az istenkeresés vallásává az egyéni érzésben, megélésben, gondolkodásban, akarásban, így lett a protestantizmus a legáltalánosabb nagy felismerés biztosítékává a lepszemélyesebb meggyőzések össze-

foglalása segítségével. És így lett bizalomteljes nyitottsággá minden olyan homályos probléma esetében, amelyről az óprotestáns dogmatika annyira sokat tudott szólni. E ponton is Lessing az, aki a modern vallásosságot találóan jellemzi, amikor azt mondja a sokat idézett helyen, hogy az igazság keresése előrébb való, mint a kész igazság birtoklása. Lessing húzta elő tehát a protestantizmus szövetéből azt a szálat, amelyet a modern világ egészen napjainkig szorgosan tovább szövöget. Saját személyes kutatásaim önnön lelkiismeretem kétségei és kínjai között, a történelmi kinyilatkoztatásokban felém nyújtott isteni kéz megragadása, majd mégis újra meg újra személyes felelősségből és személyes döntés alapján eljutni a végső meggyőződéshez, és nyugodtan hordozni mindazon sokféle talányt, amelyekre az út során nem adódott válasz – nos, ezek jellemzik a modern vallásosságot. A modern vallásosságnak az a szilárd meggyőződése, hogy mindez nem erőtlenségre, hanem az a férfiasan bátor, az élet hordozására képes hit, ami szorosán összefügg Luther hitfelfogásával. Így a *fides qua creditur* fölébe kerül a *fides quae creditur*nak: az előbbiben Istent általában eléri és személyesen megragadja az ember, míg az utóbbiban az ember megismerhetetlent akar megismerni, amivel túl szoros béklyót rak az élet-, és megismerésvágyra. A hit fogalma mindenütt győzedelmeskedett a hit tartalma fölött, és e hitfogalomból csupán csak azért nem lesz gyengeség és szentimentalizmus, mert végső soron átüt rajta a protestáns hitfogalom veretessége.

És mindehhez végül még valami. E változásokon átmenve a protestantizmus új viszonyba kerül a tudományokkal. E fejlődéssel magyarázható az általam korábban említett fontos és bonyolult történelmi folyamat: a tudományos igazsággal és kritikával bensőleg összeolvadó személyes meggyőződésvallás, a protestantizmus megszerkesztése mint a tudománnyal és a filozófiával szövetséges tudásvallás. Mert mindez nem csupán annyi, hogy az egyházilag gyengébb vallást legyűri egy idegen hatalom, és nem is csak annyi, hogy a protestantizmus – megfélemlítve önmagáról és becsapván önmagát – immár egyszerre érzi önmagát vallási és tudományos-filozófiai igazságok hordozóelvének. Luther maga minderről persze semmit sem tudott, és nem is akart tudni: ő a vallási igazságtól minden spekulációt távol akart tartani, egyébként pedig részletkérdésekben a józan eszt használta. Ám amikor a protestantizmus elérte fejlődésének azt a pontját, ahol a személyes meggyőződés fontosabbá vált, mint a természetfölötti szabadítás, akkor a vallási meggyőződés nem maradhatott semleges

a tudománnyal szemben. Az előbbinek magára kellett vennie az utóbbi vizsgálódó jellegét, míg az utóbbinak az előbbi szent, vallási kötelesség jellegét. Ahogyan e ponton a protestantizmus közelebb került a korábban szigorúan kitaszított gyermekeihez, az anabaptista és misztikus entuziazmushoz, úgy most másik régi ellenségét és kezdeti bajtársát, a humanista filológiai-filozófiai teológiát is magához ölelte, és megnyitotta előtte a commercium és connubium, azaz a kereskedés és egybekelés kapuit. Mindaz, amit ezen új teológia meghódított, már megvolt a nagy és tiszteletre méltó Erasmusnál is, mondhatta magától értődő igazságként Semler, a történetkritikai módon gondolkodó és érző protestantizmus atyja és úttörője. A felvilágosodás dogmatikáját már nem lehetett megkülönböztetni a szociniánizmustól (Szentháromság tagadók, unitáriusok) és az árminiánizmustól (a szigorú kálvinizmus ellenzői voltak a hollandoknál). Kant, Fichte és Hegel már azon a véleményen lehetett, hogy ők csak filozófiai formába öntötték a reformáció alapeszméjét, és Goethe úgy vélhette, hogy a reformáció jubileumán Lutherrel kézen fogva tiltakozhat minden sötét és papos hatalom ellen. Bár e vélekedésnek mára olyan következményei is lettek, amelyek feloldottak mindenféle összefüggést a keresztyénség és egyfajta tudományos vallás között, de a vallási és tudományos szellemnek a modern világ vallásos köreiből megtalálható ötvözetéről – és most csak erről van szó! – mégis elmondható, hogy a protestantizmus fejlődéséből nőtt ki. Pusztán az ok-okozati összefüggésekre figyelve tehát elmondható, hogy igenis a protestantizmus az egyik fontos oka annak, hogy a modern, harcokkal és fájdalokkal mélyen átszőtt vallásosság olyanná vált, amilyen – bármennyire nehéz problémákat is hozott magával ez az ötvöződés a mai emberiség számára, bármily meszszínek tűnik is e feladat megoldása sokaknak, akik a jelenkor vallási szétszaggatottsága és sápadtsága miatt szomorkodnak, bármennyire szükség is lenne a vallási szubjektivitásban keresett objektív nyugalmi pont szilárdabb megragadására, és bármennyire meggondolandó is sok szempontból a vallási és tudományos vonások keveredése.

Mindent egybe véve azt mondhatjuk, hogy a protestáns perszonalizmusnak a történelemre támaszkodó, de azt dogmatikai formákba be nem betonozó meggyőződés- és lelkiismereti vallása a modern individualista kultúrához ugyan hasonló jellegű és e kultúrának megfelelő vallásosság, ám anélkül, hogy saját alkotásaival külön-külön túl szoros összefüggésben állna. Persze amilyen mértékben ezt a hasonlóságot a protestantizmus felismeri és megvalósítja, annyiban önmaga is

megváltozik, és olyan feladatok elé állítja magát, amelyek megoldása ma még nem is körvonalazódik.

Természetesen e ponton közbe lehetne vetni, hogy a modern világ vallási helyzetének fenti értelmezése immáron nem tényeken alapuló ítélet, hanem azon fejlődési irányok fényében meghozott értelmezés, amelyeket az ember erősebbnek és helyesnek vél. Vagy azt is lehet mondani, hogy a tényleges helyzet teljesen közömbös, nem többségen és nem szavazáson múlik ez a dolog, és hogy ilyen kérdéseket csak érvényességen, elfogadottságon alapuló ítéletekkel lehet eldönteni. Ez a fajta ítélet a jelenből emeli ki azt az erőt, amelyet a legmélyebbnek és bensőleg legindokoltabbnak tart, majd a helyzet alakításához a cselekvő akarat számára ezt az erőt állítja a középpontba. Meglehet. Ez esetben azonban mindez nem illik bele e vizsgálódás keretei közé.

Vizsgálódásunk célja ugyanis csak az volt, hogy bemutassa a protestantizmus és a modern világ ok-okozati összefüggését – már amennyire egy ilyen kapcsolat egyáltalán fennáll. A vizsgálódás tehát nem akart értékítéletet hozni sem a modern kultúráról, sem a protestantizmusról. Csak arról szólt vizsgálódásunk, hogy tényszerűen mi a protestantizmus jelentősége a modern kultúra keletkezése szempontjából – beleértve e kultúrába annak vallási elemeit is. Arról tehát nem szólt, hogy mi a protestantizmus normatív jelentősége a modern kultúra mai léte, fennmaradása és fejlődése szempontjából. Ilyen ítéletet most a vége felé sem szeretnék hozni, mert az nagyon messzire vezetne, és nem ezen összejövétel színe elé való. Csupán annyit szeretnék kiemelni, amennyit jelen vizsgálódásunk révén ebből a szempontból közvetlenül meglátni vélek. A modern kultúrára a szabadság- és személyiség gondolat hihetetlen kiszélesítése és intenzitása jellemző, és úgy véljük, ez a legmélyebb tartalma. E szabadság- és személyiség gondolat minden életterületről kiindulva, spontánul fejlődött ki a körülmények sajátos konstellációjában, és a protestantizmus részéről csupán egy igen erős – egyébiránt önmagában független – vallási-metafizikai alapot kapott. A kérdés az, hogy a körülmények ilyen konstellációja és a szabadság gondolat ezzel adott termékeny talaja tartósan fenn fog-e maradni. Aligha. Gazdasági fejlődésünk inkább új függőség felé halad, és a szabadság szellemének – a parlamentek ellenére – nem különösebben kedveznek korunk nagy katonai és adminisztratív államai sem. Az is könnyen megkérdőjelezhető, hogy a szabadságot jobban előmozdítaná a specializálódásába belebonyolódó tudományunk, a minden egyes nézőpont kipróbálásának lázában égve kifáradó filo-

zófiánk és a túlérzékenységet gerjesztő művészetünk. Az eljövendő korokban, a szabadságra gyakorolt nyomás és a szabadság visszaszorítása idején elsősorban az marad meg, ami az egész építmény szilárdságának a nagy részét megadta, nevezetesen a szabadság és a személyes hitbeli meggyőződés vallási metafizikája. Ez a szabadságot arra építette, amit semmilyen, túlzottan emberi emberség sem ronthat el. Hiszen azt az Istenbe vetett hitre mint szabadságot és személyiséget formáló erőre, azaz a protestantizmusra alapozta. Így hát a következő eredménnyel szeretném most zárni, legalábbis személyes helyzetértékelésem alapján: őrizzük meg magunknak a szabadság vallási-metafizikai elvét, különben a szabadságnak és a személyiségnek abban a pillanatban lesz vége, amikor épp' legmagasabban lobogtatjuk ezeknek, meg a fejlődésnek a zászlaját.

Jegyzetek

- 1 Az eredeti előadásban a kezdő és záró részek jóval rövidebbre voltak fogva. Lényegében tehát csak a II., III. és IV. fejezet hangzott el az alkalomnak megfelelően. Az összképhez azonban elengedhetetlen az előadás eleje és vége. Troeltsch az utolsó bekezdést az új kiadásban jelentősen megváltoztatta. (Szerk.)
- 2 Az igazinak mondott szakszerű történetírás nevében Felix Rachfahl vélte úgy, hogy a maga sajátosan kioktató és ítélkező hangnemében tiltakoznia kell konstrukcióm ellen. Ezért megtámadta Max Weber később említendő tanulmányát a kálvinizimusról, azzal együtt jelen előadásomat és a Kultur der Gegenwartban megjelent írást is (vö. „*Kapitalismus und Calvinismus*”, Internationale Wochenschrift 1909, és „*Nochmals Kapitalismus und Calvinismus*”, uo. 1910). Rachfahl szerint történetírói teljesítményem nem áll másból, „mint elégtelen tényismereten alapuló elszármított és jogosulatlan általánosításokból” stb. A Rachfahl által használt hangnemre nem tudok és nem is akarok kitérni, egyéb részletekre válaszoltam a „Soziallehren...” kötetemben. Itt csak annyit jegyzek meg, hogy gazdaságtörténeti és gazdaságelméleti ismeretei, de főleg teológiai és vallástörténeti témákban való tájékozottsága alapján Rachfahl ítélkező hangneme – finoman szólva – kevéssé mondható megalapozottnak és jogosnak. Épp Rachfahl jó példa arra, hogy mennyire jogos a történelem nagy gondolati erőinek az átgondolása is – amihez természetesen tudni kell dolgokat – azon részletkutatások mellett, amelyeket mint „szakszerűeket” felőlem sorolhatunk akár az első helyre is. Hiszen a valóságban e kétfajta törekvés kiegészítheti és megtermékenyítheti egymást. Ehelyett Rachfahl abban leli örömét, hogy számtalan, maga által igen szellemesnek vélt módon piszkálhatja a konstrukcióban gondolkodókat. A magam részéről az általam jogosnak ítélt pontokon nem röstellem megszívnálni Rachfahl kritikáját. Csakhogy nem túl sok mindent kellett pontosítanom, vö. válaszomat „*Die Kulturbedeutung des Calvinismus*”, J. W. 1910.
- 3 Ezen előadásom legértőbb és legtanulságosabb kritikája Loofs rektori beszéde volt 1907-ben „Luther viszonya a középkorhoz és az újkorhoz” címmel. Ebben Loofs elsősorban azt kritizálja, ahogy a modern világot itt bemutattam, és ahogyan ebből azt a következtetést vontam le, hogy a reformáció világa ellentétes a maival. Loofs ezt írja: „Luther és az újkor között nincs meg az a szakadék, amelyet T. megfogalmaz. Nem volt-e még nálunk is 1874-ig lényegében keresztelési kényszer? Nem büntethető-e a mai napig nálunk az istenkáromlás? És mind a mai napig nem egy keresztény színezetű tekintélykultúra van-e nálunk, ahol többé-kevésbé kötelező a vallásoktatás? Az istenkáromlás fogalmát tartalmilag most persze teljesen más-képp ragadjuk meg, mint Luther. Ám *formálisan* ezek a korok nem is különböznek oly nagy mértékben egymástól, amint ezt a felvilágosult olvasó vélheti, amikor beleborzong a régi „egyházi kényszerkultúráról” szóló olvasmányába. (19. o.) Ez így van, különösen a poroszok esetében. Ugyanakkor véleményem szerint sovány vigasz ez. A továbbiakban így ír Loofs: „T.-hez hasonlóan egyesek – felőlem azt is mondhatjuk, egyetemi körökben a többség – a szupranaturalizmusról és effélékről ugyanúgy gondolkodnak, mint ő. Ám még ha igazuk lenne is, akkor is az volna a helyzet, hogy ők nem a modern világ, még kevésbé annak az inkarnációi, amit a

modern világ kétszáz év alatt gondolt. A T. által megkonstruált modern világ csak egyes körökben él, amelyek itt-ott talán igen sok embert jelentenek. De a döntő ütközetet a panteista immanenciafelfogások evilágiság-vallásai és egy eleve nebb teizmus hagyományai közt még nem vívták meg. Az a modern kor, amellyel T. ábrázolása szerint Luther olyannyira szemben állna, annyira nem kétszáz évvel ezelőtt kezdődött, hogy még ma sem született meg teljesen.” (24. o.) Ez nem igaz. Mert tényleg nem csak a panteizmusról van szó és az egyetemi professzorokról. Véleményem szerint mindaz, amibe Loofs kapaszkodik, csak szalmaszál, amikor a 23. oldalon azt fejtegeti, mi minden jelzi azt, hogy lényegi hasonlóság maradt fenn a reformátori és a modern világ között. Az átöröklött bűn gondolatának fennmaradása okán Kantra és Goethére hivatkozni különösen is kérdéses. Hiszen Kant tanítása a radikális rosszról csak egy nagyon modern, egyháztól független vallásfilozófiának a keretébe illeszthető bele. Kanté is ilyen volt. Goethe azonban a következőképp vélekedett Kantról: „Elvetendő módon filozófiai köpönyegét Kant a radikális rossz bűnfoltjával szennyezte be, hogy mégis odacsábítson keresztyéneket e köpeny szegélyének megcsókolásához, jóllehet Kantnak egy hosszú emberéletre volt szüksége ahhoz, hogy köpönyét megtisztítsa számos mocskos előítélettől.” (Joh. Kasp, Lavater, Zürich, 1902, 346. o.) Épp Kant és Goethe mutatják fel jellegzetesen a modern világ szellemi vonásait. Ami közös öbennük és a reformátorokban, az új értelemben és új formában és főleg alapvetően más összefüggésrendszerben jelenik meg.

- 4 Előadásom első kiadása után ezt a gondolatot igyekeztem különböző helyeken újra meg újra megfogalmazni, lásd „*Das Wesen des modernen Geistes*” (Preußisches Jahrbuch 1907), „*Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt*” (Internationale Wochenzeitschrift 1907), „*Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht*” (Historische Zeitschrift Bd. 106., 1911).
- 5 Loofs azt kifogásolta, ahogyan az anabaptistákról írok, és hogy túlságosan közel helyezem őket a spiritualistákhoz (15. o.). Walther Köhler is többször jelezte, hogy felfogásomnak ez az egyik kérdéses pontja. Kritikájuk részben jogos. A „*Soziallehren...*” című művemben ezért alaposan utánajártam ennek a problémának, és úgy vélem, ott valóban lényegileg újat és jobbat tudtam felmutatni e kérdésben. Előadásom ezen új kiadásának szövegében ez alapján végeztem változtatásokat. A részletekre itt természetesen nem tudok kitérni.
- 6 Hermann Leser erlangeni filozófus ilyesfélére tett tapintatos kísérletet előadásom egyébként nagyon barátságos kritikájában (vö. „*Das protestantische Christentum als Kulturfaktor*”, Jahrbuch für die evangelische Landeskirche Bayerns 1907): „A reformáció valóban azt ismerte fel, hogy minden igazságban – különösen a legmagasztosabb, azaz a vallási igazságban, amely felé a keresztyénség vezet bennünket – éppen az a nagy és különös, hogy közvetlenül a személyiség belsejében válik lehetségessé az isteni-megváltói életösszefüggések egészéhez való hozzáférés. Ennek megfelelően aztán mindenféle látható kapocs nélküli lelki jellegű vallási közösség jön létre, amelynek nincs szüksége érzéki-autoritatív összekapcsolódásra.” Ezt én is fogalmazhattam volna így. Am ez a mi kérdésünkben egyáltalán nem visz minket tovább, hisz mindez inkább érvényes az újprotestantizmusra, mint az óprotestantizmusra, és alkalmazható lenne a reneszánsz kor sztoicizmusára és platonizmusára is.

- ⁷ Hogy Luther milyen újdonságot is hozott ezzel a válaszával, azt előadásom óta újfént megkíséreltem megfogalmazni egyik dolgozatomban: „*Luther und die moderne Welt*”, a „*Wissenschaft und Bildung*” sorozat 50. kötetében, Quelle und Meyer, 1908. Ennek legfontosabb elemei átkerültek a *Kultur der Gegenwart*ban megjelent második kiadásba is. Ezekből látható, hogy Luther nagyságát és eredetiségét egyáltalán nem vonom kétségbe, mint ahogy Lutherről alkotott felfogásom is alapvetően megegyezik Loofséval és még egy oly durva polemikuséval is, mint H. Böhmer („*Luther im Lichte der neueren Forschung*” 1906). Viták köztünk mindig csak azon kérdés körül jelennek meg, hogy ez a lutheri evangélium mennyire élhet együtt a jelen kor szellemi és anyagi változásaival. Szerintem az ellentét itt igen nagy, és ezáltal természetesen jobban előtérbe kerülnek Luthernek a középkorral közös vonásai. Ezek azonban szerintem nem „a katolicizmusnak még le nem porolt maradványai” – amelyeket a mai teológia finoman leválaszthatna –, hanem az antik és a középkori gondolkodás azon alapjaival való összetartozás, amelyeket a jelenben csak erőszak vagy ötlettelenség révén lehetne fenntartani, hisz korunkban elvesztették szilárd támaszukat.
- ⁸ E kifejezést Max Webertől vettem, az ő később még alaposabban tárgyalt nagy írásából, a „*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*”-ból (Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik XX. és XXI.) Weber ismerte fel elsőként alaposabban a református és szektás aszkézis sajátosságát. Loofsnak és Lesernek e fogalom kapcsán tett ellenvetéseit nem tartom átütő erejűnek. Hiszen a protestáns aszkézis azért mégis mást jelent, mint hogy pusztán tagadná a tiszta evilágiságot, és hogy elismerné azt, hogy a szenvedésben elsősorban a vallás ereje a megtartó (vö. Loofs 21sk). És teljesen más a protestáns aszkézis, mint – Leser felvetése szerint – a szabad cselekvés és a pusztá természeti adottságoknak való ellenállás közti ellentét. Rachfahl mutat rá arra, hogy Weber és én másképp használom az aszkézis fogalmat. Ám én már itt világosan megkülönböztettem egymástól a lutheri és a református aszkézis fogalmat. Weber csak az utóbbival foglalkozik. Erről *Soziallehren* című művemben többet. A fogalom valóban ellentmondásos, ám az ellentmondás magában a dologban van, amelyet kifejez.
- ⁹ Vö. R. Rothe: *Vorlesungen über Kirchengeschichte*. Szerk. Weingarten, 2. kötet, Heidelberg, 1875.
- ¹⁰ Lásd erről Dilthey rendkívül izgalmas kutatásait, *Archiv für Geschichte und Philosophie*, IV. évfolyam, 1891; V. évf., 1892; VI. évf., 1893.
- ¹¹ Vö. a szerző *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) című könyvével. A késő középkori családi és társadalmi etikával kapcsolatban megemlítem még R. Köbner: *Die Eheanschauung des ausgehenden Mittelalters*. *Archiv für Kulturgeschichte* IX. évf., 1911. Arról, hogy miképp változott át a vallási érzelmi élet érzékeny erotikává, lásd v. Waldberg: *Der empfindsame Roman in Frankreich* (1906) rendkívül érdekes tájékoztatását.
- ¹² Otto v. Gierke: *Genossenschaftsrecht* III. 713. skk. és 799. skk.
- ¹³ Vö. Troeltsch: *Melanchthon und Joh. Gerhard*. 1891; és még lásd *Soziallehren...* című könyvemet.
- ¹⁴ Vö. P. Drews: *Einfluss der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben*. Tübingen, 1906; valamint uő: *Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit*. Jena, 1906; B. Gebhardt: *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre*. Gotha, 1895.

- ¹⁵ Vö. Gierke: *Althusius*. Breslau, 1902; Cardauns: *Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes im Luthertum und Calvinismus*. Bonn, 1903; Doyle: *The English in America*. London, 1887.
- ¹⁶ Vö. erről Jellinek: *System der subjektiven öffentlichen Rechte*. 1905, 2. kiadás, valamint Jellinek: *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*. Leipzig, 1904, 2. kiadás; Doyle: *The English in America*; L. W. Bacon: *A history of American Christianity*. New York, 1897. A racionalista irodalom jelentőségére találunk utalásokat Wahl: *Zur Geschichte der Menschenrechte*. Historische Zeitschrift, 103., valamint Hägermann: *Die Erklärungen der Menschenrechte*. Eberings historische Studien, 1910. Ez utóbbi természetesen igen kevésbé ismeri a vallási eszmevilágot.
- ¹⁷ Lásd erről Weingarten: *Revolutionskirchen Englands*. 1868; Gooch: *History of English Democratic Ideas*. 1898, valamint *Soziallehren...* című könyvemet. Loof ellenvetéseiben (15. o.) van igazság, korábban túlságosan szorosan követtem Weingartent.
- ¹⁸ Lásd erről Weber már említett tanulmányát, amely ezen a kérdésen túl még sok értékes dolgot tartogat a teológus és a kultúrtörténész számára. Weber nézete ellen irányulnak Felix Rachfahl tanulmányai. (*Kalvinismus und Kapitalismus*, Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 3, (1909), 1217–1238, 1249–1268, 1287–1300, 1319–1334, 1347–1366.) Ezekre Weber szintén az Archiv für Sozialwissenschaft lapjain válaszolt: „*Antikritisches zum Geist des Kapitalismus*”, XXX. évf., ill. „*Antikritisches Schlusswort zum Geist des Kapitalismus*”, XXXI. évf. Amikor Rachfahl kapitalizmusról beszél, lényegében a gazdag emberekre gondol, és azokra, akik szeretnének gazdagok lenni. Ebben nem lát semmilyen problémát, és ahhoz, hogy megértsük e széles körben elterjedt törekvést, szerinte nincs is szükség szellemre, még kapitalista szellemre sem. A valláshoz sincs semmi köze ennek, hisz a vallás hatását a valláson kívüli dolgokra igen csekélynek gondolja, és a vallás meg a valláson kívüli dolgok megkülönböztetése sem okoz neki gondot. Legföljebb negatív értelemben foglalkozik a vallással: a tolerancia lebontván a vallások közötti válaszfalakat, lehetővé teszi a szabad eszmeclerét, és megszünteti a vallási akadályokat. Eközben Rachfahl egyáltalán nem gondol arra, hogy minden attól függ, vajon a tolerancia kinek kedvez. Akiknek kedvez, azok többnyire a kálvinisták, a szekták és a zsidók. Témánk szempontjából is fontos azonban még Sombart: *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, 1911. Ebben Sombart igen tanulságos módon alkalmazza Weber módszerét a zsidósággal kapcsolatban. Mégis úgy vélem, hogy a zsidóság tényleges jelentőségét erősen túlbecsüli, és hogy nem hangsúlyozza kellőképpen a zsidó kapitalizmus sajátos jellegét – amely elsősorban a kereskedelemre és a pénzkölcsönzésre szorítkozik, ellentétben a polgári-kisipari kapitalizmussal –, és hogy nem ragadja meg elég mélyen a zsidó vallás és a gazdasági etika közötti kapcsolatot. Biztosan hibás a puritán meg a zsidó vallásnak és gazdasági etikának az egyszerű összemossa. Az okok és a következmények mindkét esetben eltérőek, és a közöttük lévő kapcsolat igen bonyolult; lásd *Soziallehren...* című könyvemet. A protestáns gazdasági etika mai helyzetéről Amerikában lásd Rauschenbusch: *Christianity and the social crisis*, 1909.
- ¹⁹ Vö. Wittich: *Deutsche und französische Kultur im Elsaß*. Strassburg, 1900. Ebben igen árnyalt megjegyzéseket olvashatunk a katolikus és a protestáns kultúráról.
- ²⁰ Erre vonatkozó utalásokat találunk Weber említett tanulmányaiban, valamint „*Kirchen und Sekten in Nordamerika*” című írásában: *Christliche Welt*, 1906.

- ²¹ Lásd Soziallehren... című könyvemet, valamint „*Politische Ethik und Christentum*” (1903) című írásomat.
- ²² Vö. az angolszász praktícizmus és az antiracionalizmus William Jamesnél olvasható jellemzésével, *Varieties of religious experience*; F. J. Schmidt: *Kapitalismus und Protestantismus*. Preuss. Jahrb., 1905; az egész kérdésről lásd írásomat a Kultur der Gegenwartban.
- ²³ Jakob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. 1905, 153 sk.; Karl Neumann: *Rembrandt*. 1905; Wolfrum: *J. S. Bach*. (Musik, szerk. R. Strauss, XIII. és XIV.); Wittich: *Deutsche und französische Kultur im Elsaß*. Strassburg, 1900, 76–81. p.; Goldstein: „*Ästhetische Weltanschauung*”. Deutsche Rundschau, 1906.
- ²⁴ E tekintetben a legjobb Loofs *Grundlinien der Kirchengeschichte* c. műve (1910), amelyben azonban csak jelzésszerűen kerülnek elő a kérdések. Wernles *Einführung in die Theologie* című munkájában is sok minden található. Lásd még *Handbuch der Kirchengeschichte* (Hrsg. von Krüger, IV.), valamint von Stephan munkái: *Die Neuzeit*, 1909, és tanulmánya: *Die heutigen Auffassungen vom Neuprottestantismus*, 1911. Ezenkívül Sell finom vázlatai: *Die wissenschaftliche Aufgabe einer Geschichte der christlichen Religion* (Preussisches Jahrbuch 1899), *Die allgemeinen Tendenzen und religiösen Triebkräfte in der Kirchengeschichte des 19. Jhrs.* (Z. f. Theologie und Kirche, 1906), *Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation*, 1910.
- ²⁵ S. Hundeshagen: *Beitraege zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik*, 1864, és a fentebb említett írások. Valamint v. Schulze-Gaevernitz: *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel*, 1906, és éntőlem a Soziallehren.
- ²⁶ Lásd fenti értekezéseit, Lessing-életrajzát a *Dichtung und Erlebnis*-ben, valamint Schleiermacher-életrajzát. Ezenkívül lásd az én különböző kutatásaimat e témához, valamint Arnold Bergers Lutherjét.