

# AZ „ADIAPHORON” FOGALMÁNAK ÁTÉRTELMEZÉSE A REFORMÁCIÓBAN, AVAGY AZ ÁLLAMPOLGÁRI ERÉNYEK SAJÁTOS ÚJRAFELFEDEZÉSE

---

MESTER BÉLA

A Z ESZMÉK TÖRTÉNETÉNEK mindig izgalmas kérdése a hosszú ideje használt fogalmak, terminus technikusok jelentésének változása annak révén, hogy azok más szövegkörnyezetbe kerülnek, más eszmerendszerek részévé válnak és ennek során megváltozik az azokat diskurzusban tartó értelmezői közösség kommunikációjának a szerkezete is. A jelentésváltozás folyamata a legtöbbször jóhiszemű és szándékolatlan, sőt, néha még a filológia sem találhat kivetnivalót abban az értelmezésben, amely a terminus újrafelfedezése során kapcsolódik az azt tartalmazó régi szöveghez. A kifejezés értelme mégis mássá válik pusztán azért, mert az új értelmezői közösség olyan szövegekben használja – meglehet, hogy első pillantásra a régi értelemben – a régi terminust, amelyek valami egészen más kérdésre kívánnak választ adni, mint azok a szövegek, amelyekből utókoruk kibányászta a kifejezést. Az efféle jelentés- és jelentőség-eltolódás nem csupán a közbeszéd kevésbé definiált kifejezéseiben gyakori, hanem a filozófia legpontosabban meghatározott műszavaival is sűrűn előfordult már a filozófiatörténet kezdetétől fogva.

Azért, hogy megvilágítsam, milyen típusú jelentésváltozásra gondolok, idézzünk föl néhány közismert filozófiatörténeti példát. A görög filozófiában elég a preszókratika bármely későbbi értelmezésére utalnunk: Arisztotelész úgy olvassa a régiek szövegeit, hogy *arkhéikon* saját szubsztancia-fogalmát kéri számon, ő azonban legalább természetfilozófiai állításként igyekszik értelmezni azt, amit valószínűleg annak is szántak. Később az alexandriai könyvtár tudósai viszont mindenképpen életmódmintákat, etikai tartalmat kívántak találni e javarészt kozmológiai szövegekben és valamilyen formában meg is találták azokat oly módon, hogy interpretációjuknak már alig volt köze a szövegeknek ahhoz az értelméhez, amit ma fontosnak tartunk, miközben koruk legszínvonalasabb filológiájának a szabályai szerint jártak el.

A példaként felsorolt esetekben a terminus jelentésváltozásának az alapvető oka a filozófusokat érdeklő központi kérdések szerkezetének, fontossági sorrendjének a megváltozása. E példák azonban – bár a klasszika-filológusoknak és a görög filozófia történetíróinak így is nem kevés gondot okoztak

és okoznak – még viszonylag egyszerű eszmetörténeti folyamatokra vonatkoznak, hiszen a görög nyelv és a görög gondolkodás történetének többé-kevésbé megszakíthatatlan folyamatában értelmezhetőek. Bonyolultabb a helyzet, ha a koraújkori gondolkodásban újra felfedezett görög terminusról vagy évről beszélünk, itt ugyanis a terminus útja során már két-három nyelvet – a görögöt, a latint és sok esetben valamely nemzeti nyelvet – és még több filozófiai kultúrát érint, míg eljut első előfordulásától a vizsgált szövegig, közben esetleg évszázadokra kikopik a használatból, majd váratlanul újra fölbukkan. Ezeket a körülményeket a fogalomtörténeti vizsgálatban mind tekintetbe kell venni. A jelenség egyik legjobb példája az antik szkeptikus érvelés, a szkeptikus attitűd újkori feltámadása, amelynek történetét, ókori és újkori formáinak hasonlóságát és különbségeit sokan taglalták már. Az erre vonatkozó filozófiatörténeti kutatásokból kitérünk a probléma bonyolultsága, pedig a vizsgálat alá vont folyamatok földrajzi és időtávlatainak kitágulása ellenére itt is meglehetősen tiszta esettel állunk szemben: egy régi, ismeretelméleti fókuszpontú diskurzus sajátos szemléletét és érvekészletét fedezik föl később egy hasonlóképpen ismeretelméleti fókuszú diskurzusban.

A fenti példában is megjelenő másik kérdés az *újralfedezés* problémája. A koraújkori gondolkodás sok antik eleme ugyanis a hellenizmus filozófiai iskoláiból származik, olyan korszakéból, amely a tudományos filozófiatörténet-írás kialakulásának idején nem állt a kutatás középpontjában, holott a terminusok újralfedezésének a problémáját csak akkor lehet a siker esélyével vizsgálni, ha közel egyformán ismerjük a tárgyként választott szakszó eredeti és újralfedezés utáni környezetét.

Végezetül essék szó a fogalomtörténeti kutatás utolsó nehézségéről, arról, hogy a terminusok nem tisztelik a szaktudományoknak nagyjából a tizenkilencedik század végére kialakult határvonalait: eredetileg filozófiai szakterminusok a szakmai közbeszédből kikopnak, ugyanakkor bekerülnek a teológiai vagy a politikai diskurzusbba, sokszor anélkül, hogy ottani használoik tisztában lennének a terminus eredetével. A kutatónak egyszerre kell tehát a filozófiatörténet, a politikatörténet és a teológia területén tájékozottnak lennie, ha nem kívánja szakmai tájékozatlanságból szem elől téveszteni tárgyát. (Azaz, ha nem akarja olyasféle kijelentésekkel lezárni a kutatást, hogy „a terminus a filozófiai szaknyelvből ettől az időponttól kikopott, teológiai szövegekben való megjelenésével pedig nem tisztem foglalkozni”).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A felsorolt nehézségek nem csupán az európai kultúrtörténet sajátosságai, könnyen megtalálhatjuk a párhuzamaikat például a kínai filozófia történetében is: a terminusok más filozófiai iskolákban való átértelmeződésére jó példák a *li*

Előadásom témája, az *adiaphoron* terminusának koraújkori újrafelfedezése szinte iskolapéldája a felsorolt nehézségeknek. A hellénizmus korában főként sztoikusok használta terminus jelentése “közömbös dolog”. Használatának az erkölcsileg megítélhető dolgok, jelenségek csoportjának pontos körülhatárolása volt a célja: az a kevés dolog lesz az etikai megítélés tárgya, ami nem minősül *adiaphoron*nak. A sztoikus gondolkodás individuális jellegéből adódóan az én *adiaphorám*<sup>2</sup> része lehet az olyan dolgok többsége is, amelyek más emberek számára korántsem közömbösek, így elsősorban az illetők belső világa, érzéseik, gondolataik. Fontos momentum, hogy a természet és a társadalom szabályrendszere között *ebből a nézőpontból* nincsen különbség: a sztoikusok számára az állami intézmények mind *adiaphora*, sőt, a kitioni Zénón szerint egyenesen fölöslegesek. Ebből a kiindulópontból a társadalmat lehetne vizsgálni akár ugyanolyan módszerrel, mint a természetet, a leírásban megszabadulva az etikai ítéletek megfogalmazásának a kényszerétől, az elgondolás célja azonban éppenséggel nem az objektív társadalomvizsgálat, ellenkezőleg: olyan etika lehetőségének a megteremtése, amely egyszer s mindenkorra nélkülözheti a társadalom vizsgálatát.

A keresztény gondolkodás szinte a kezdetektől a saját céljainak megfelelően átértelmezve használja ezt a terminust az olyan – elsősorban a vallási kultusszal és a mindennapi élettel kapcsolatos – emberi cselekedetekre,<sup>3</sup> amelyekre sem kifejezett isteni tiltás, sem kifejezett isteni parancs nem vonatkozik. Az evangéliumok azon részeit, ahol Jézus a külsődleges vallási szokások, például a böjt vagy a szombat mellőzhetőségére utal, a későbbi keresztény gondolkodás e terminust címszóként használva tárgyalja,

---

‘szertartásosság’ terminus jelentésváltozásai az ‘égi csillaghálótól’ az ‘emberi társadalom törvényéig’; az újrafelfedezésre Meng-ce *xiao* ‘fiú szeretet’ fogalmának középpontba állítása a középkori neokonfucianusok által; a több nyelv és a szellemi élet különböző szféráinak a bekapcsolódására pedig a szanszkrit buddhista szövegek kínaira fordítása a kínai filozófia régebbi, főként taoista terminológiájának a segítségével.

<sup>2</sup> Különösen a reformáció idején, de korábban is gyakran használták a szó többes számát, az *adiaphorát* az *adiaphoronok* összességének a megnevezésére.

<sup>3</sup> A terminust a sztoikusok a *cselekedetekre* nem, csupán a döntéseket kiváltó külső dolgokra használták. A kifejezés keresztény használatában viszont mind a korai kereszténységben, mind a skolasztika és később a reformáció idején elválaszthatatlan e két vonatkozás egymástól: egyaránt *adiaphoron* lehet a bálványlakomáról származó hús, illetve annak keresztények általi elfogyasztása. Megjegyzendő, hogy a terminusnak – illetve latin fordításának, az *indifferens*nek – a skolasztika etikai rendszereiben még inkább fölerősödik a cselekedetekre vonatkoztatott értelme egészen addig a radikális fölvetésig, hogy az *akarattal* szemben etikai szempontból minden cselekedet *indifferens*.

jóllehet ezek a szentírási helyek nem ismerik a kifejezést. A korai kereszténységben két fontosabb, ilyen módon értelmezhető ellentét keletkezett: a pogányokból és zsidókból megtért hívek eltérő viszonya az ószövetségi étkezési szabályokhoz és a naptárhoz, illetve a pogány kultuszok áldozati lakomáihoz. A megoldást Pál a *Római levélben* igyekszik megtalálni úgy, hogy a *keresztény szabadság* értelmezésében, bár a terminust ő sem használja, valójában *közömbös dologgá* nyilvánítja a legtöbb vitatott gyakorlatot. A gnosztikusok egy része viszont, érvelésében e terminust is használva a pogány áldozatokon való *részvételt* is megengedhetőnek tartja, nem csupán az innen származó ételek fogyasztását, mondván, hogy aki a pogány isten ábrázolását szobornak, áldozati szertartását profán vacsorának tekinti, annak az üdvözülése szempontjából *közömbös dolog* az ilyesmiben való részvétel. Az *adiaphora* keresztény értelmezése kezdettől fogva olyan problémát hordoz, amelyet a hellénizmus filozófiái nem ismerhettek: a hívők célja ugyan *saját* üdvösségük és ebben a tekintetben fontos útmutató nekik az isteni törvény által meghatározott dolgok és az ezen kívül eső tartomány pontos megkülönböztetése, mégis, minden egyes döntés arról, hogy valamely dolog az *adiaphora*-ba tartozik-e vagy sem, az egész keresztény közösségre egyformán vonatkozik, vagyis az individuumonként különböző *adiaphora* lehetősége esik.<sup>4</sup> A terminus keresztény értelmezésének ez az ambivalens kollektivitása magában hordja viszont annak a lehetőségét, hogy – ellentétben a sztoikus szemlélettel – a hatalommal újra etikailag értelmezhető kapcsolatba kerüljön az egyén: a keresztény ember *lelküismereti kötelessége* ugyanis engedelmessé válik a hatalommal szemben. (Feltéve, hogy az nem kíván tőle istentelenséget.)

A terminust a reformáció idején kezdik újra az elméleti etikai irodalomnál szélesebb körben használni, ebben az időben éled föl ugyanis újra a vita az állam szerepéről a – sajátos keresztény teológiai értelemben vett – *adiaphora* szabályozásában. A reformáció célja természetesen nem a politika-filozófia újraelkötése, így az alkalmazott terminusok sem ebből a szférából

---

<sup>4</sup> Ez az lehet az egyik oka annak, hogy a sztoikusok finom analíziseihez képest a keresztény *adiaphora*-diskurzus a mai filozófiatörténet pozíciójából sokszor érdektelennek, néhol pedig kifejezetten primitívnek tűnik. Van azonban a keresztény szemlélet e fura kollektivitásának etikai hozadéka: lehetővé válik a konvencionális erkölcsi figyelembevétel; így más emberek – esetleg hamis – vélekedései, melyek a sztoikusoknál *adiaphora*-nak számítottak, itt az etika tárgyává válhatnak. (Elég itt utalni a *Római levél* ismert érvelésére a hitben gyengébbek megbotránkoztatásának kívánatos elkerüléséről, illetve ennek későbbi teológiai interpretációira.)

származnak.<sup>5</sup> A reformátorok készen kapják a hagyományból a „megkeresztelt” *adiaphorát*. A szót először nem annyira teológiájuk középponti gondolatai teszik számukra fontossá, hanem a reformáció terjedése során felbukkanó, újra és újra gyakorlati választ igénylő kérdések sorozata. A korai időkben az *adiaphora* pozitív értelemben központi fogalomná, jelképpé csak Zürichben, a Zwingli Ulrich részvételével lezajlott emlékezetes kolbászütés alkalmából vált egyetlen pillanatra: a svájci reformátoron kívül kevés embernek jutott eszébe, hogy a *keresztyén<sup>6</sup> ember szabadságáról* a nagybőjti kolbászévés szabadságára gondoljon.<sup>7</sup>

Emlékeztetni szeretnék itt arra, hogy a protestantizmus világi hatalommal kapcsolatos felfogásában leggyakrabban a *Római levél* 13.1 *exousia hyperechousájára*<sup>8</sup> hivatkozik a keresztyén ember állampolgári kötelességét tárgyalván. Olyan helyre utalnak tehát a reformátorok, ahol röviddel azelőtt az eredendő bűn magyarázata szerepelt, majd a következő részben a

---

<sup>5</sup> Ezt az evidenciát azért kívánom itt külön hangsúlyozni, mert az utókor néha különösen Kálvinra hajlamos elsősorban intézményépítőként emlékezni. Ebben talán az is közrejátszik, hogy a genfi reformátor főműve angolul *Institutions...*, majd *Institutes...* címen jelent meg, valószínűleg a korabeli francia változat hatására, így a dologban kevésbé járatos, angolul tájékozódó közönség könnyen hiheti, hogy Kálvin legfőbb műve az *egyházszervezet* kérdéseinek a tisztázása. (Filmer közelmúltban megjelent magyar fordításában is sikerült a fordítónak Filmer Kálvinra való egyik hivatkozásában Kálvin: *Intézmények* című munkájára utalni. Lásd: Sir Robert Filmer: *Patriarcha és egyéb írások*. Kolozsvár, Polis. 2003.)

<sup>6</sup> A szót abban az esetben használom ebben a formában, ha kifejezetten protestáns nézetekre, vagy ilyen közösségre vonatkozik.

<sup>7</sup> 1522-ben, nagybőjt idején a zürichi Froschauer nyomdász ebédre hívja barátait, ahol mindegyikük elfogyaszt egy-egy falat sültkolbászt, kivéve Zwingli, a papot, aki viszont nem ellenzi, hogy asztaltársai megtörjék a bőjtöt. Az ezt követő eljárásból kibontakozó vitában írja Zwingli első reformatori értekezését *Az ételek szabadságáról* (*Von Erkiesen und Fryheit der Spysen*). Úgy tűnik, a bőjt szimbolikus megtörése a svájci reformáció jellegzetessége: Baselban például sültmalac-vacsora indítja el az eseményeket. Kálvin már óvatosabb a szimbolikus böjtszegés megítélésében, következő megjegyzését akár Zwinglire is érthetjük: „Láthatsz manapság embereket, akik azt hiszik: csak akkor lehetnek biztosak a maguk szabadsága felől, ha pénteki húsevással is birtokba veszik azt” Kálvin János *Institutioja*. Bp., Stichting Hulp Oost Europa. 1995. 260. o.

<sup>8</sup> A terminust a Vulgata *potestas sublimioris*-nak, Luther *Oberkeit*nek, Károli *felsőbb hatalmasságnak*, később Kecskeméthy *felső hatalmasságoknak*, a modern katolikus Biblia *fölöttes hatalomnak* fordítja. A modern angol szöveg a mai nemzeti nyelvű Szentírások többségétől eltérően erősen értelmező fordítást ad: *governing authority*-ként, kormányzó hatóságként adja vissza az eredetileg körvonalazatlanabb kifejezést.

hagyományban már régebben *adiaphoraként* tárgyalt, a hívő szabadságára bízott cselekedetek megítéléséről esik szó. E három fontos elem egymás mellé kerülése alkalmat ad arra, hogy az írásmagyarázatban összekapcsolódjon megromlott természetünk, amely indokolja a világi hatalom szükségességét,<sup>9</sup> a hatalomnak való engedelmesség kérdése és az *adiaphorához* való viszony. A magyarázat kiindulási pontja, mivel Isten akaratává teszi a világi hatalom létét attól függetlenül, hogy annak képviselői vallási dolgokban mit vallanak és erkölcsi szempontból milyenek, áttételes módon éppen vallási parancsra teszi etikaivá a hívő számára azokat a cselekedeteket, vagy azok egy részét, amelyeket másutt *adiaphorának* nyilvánított: éppen olyan dolgokban szabad, ugyanis a miénktől eltérő vallási felfogású világi hatalomnak engedelmessé válni, amelyek a vallás sérelme nélkül másképpen is lehetnének, ezekben viszont az engedelmesség a keresztények *lelküismereti kötelessége*. Az *állampolgári kötelesség*, tehát áttételes módon éppen az által nyer *erkölcsi* tartalmat, hogy vallásilag *közömbös* dolgokra vonatkozik.

A terminus használatát ebben az időben leginkább a humanista műveltségű, fegyelmezett gondolkodó, Kálvin szövegeiben érdemes vizsgálni.<sup>10</sup> Az *adiaphora* először az *Institutio* első kiadásának utolsó, a keresztény szabadságról szóló, főntebb már idézett fejezetében kerül elő a Római levélben taglalt étkezési szabályok magyarázata kapcsán, majd mindvégig meg-

---

<sup>9</sup> A genfi reformátor kora anabaptistáival vitatkozva többször érvel úgy, hogy a világi hatalomra valóban nem lenne szükség, ha Krisztus váltságtényét úgy értelmeznék, mint ellenfelei, ezt azonban nem teheti. Az *Institutio*ban így foglalja össze álláspontját: „S megvallom, hogy mindezek a dolgok (a világi hatalom – M.B.) feleslegesek, ha Isten országa a jelen életet, aminő most, közöttünk, kioltja.” A keresztény vallás rendszere amelyet szerzője Kálvin János most először foglalt négy könyvbe s osztott föl a tárgy természete szerint fejezetekre és kibővített annyira, hogy csaknem új műnek tartható 1559. Pápa, 1909. Református főiskolai Könyvnyomda I-II. köt. ford. Ceglédi Sándor, Rábold Gusztáv, felülvizsgálták Antal Géza, Borsos István. Reprint, Bp., 1995. IV.20.2 fejezet, II. köt. 748. o. (A továbbiakban, ha másképpen nem jelzem, e kiadás fejezet- és lapszámozása szerint hivatkozom az *Institutiora*.) Később többször visszatér álláspontja gyakorlati következményeire, így a IV.20.12-ben, azt fejtegetvén, hogy Krisztus eljövételével, lévén az ő országa lelki, nem változott meg a háborúnak a földi országhoz tartozó joga.

<sup>10</sup> Kálvin klasszikus műveltsége, leginkább alapos Seneca-olvasmányai révén tisztában volt a terminus sztoikus jelentőségével, megvoltak a közjogi ismeretei a hatalomról írottak politikai következményeinek a levonásához, ugyanakkor az *Institutio* újabb és újabb átdolgozásai állandóan szembeállították egyes kijelentései következményeivel, összefüggéseivel. Ugyanezek Lutherről nem mondhatók el.

marad a szöveg többszörös átdolgozása során, a végleges változatban is.<sup>11</sup> A mű különböző kiadásait összehasonlítván föl kell figyelniünk arra, hogy az első kiadásban még töretlen a *Római levelet* követő gondolatmenet az *adiaphorától* a keresztyén ember és a világi hatalom kapcsolatának a taglalásáig: Kálvin az első esetben a lelkiekben való szabadságot, míg a másodikban a földi ország keretei között való engedelmisséget hangsúlyozza, mint ugyanazon dolog két oldalát. Később, a mű végső változatában, ahol a szerző áttekinthető tematikus egységekre bontja és részletes fejezetbeosztással látja el az újabb kiadások során jócskán kibővített szöveget, ezek a részek ugyan mechanikusan elválnak egymástól, de tartalmuk és logikai összefüggésük megmarad.<sup>12</sup> Az *adiaphora* és a világi hatalom kapcsolatára külön ugyan nem tér ki a genfi reformátor, de vélhető álláspontja logikailag kikövetkeztethető abból, hogy 1. a világi hatalomnak való engedelmisséget a keresztyén ember lelkiismereti kötelességévé teszi; 2. ennek az engedelmisségnek a korlátja az isteni törvény, vagyis ami *nem* *adiaphora*; 3. a világi hatalom egyik kötelessége a hitélet külső körülményeinek a biztosítása;<sup>13</sup> 4. a keresztyén szabadságnak, vagyis az *adiaphora* szabad kezelésének a korlátja felebarátaink megbotránkoztatásának tilalma; 5. a felebarátainkkal való evilági kapcsolataink a világi hatalom fennhatósága alá tartoznak. (Ne feledjük, hogy a protestáns felfogás szerint, Kálvin szerint pedig különösen

---

<sup>11</sup> „Harmadik része a keresztyén szabadságnak az, hogy külső és önmagukban közömbös (*adiaphoros*) vallásos parancsolatok bennünket Isten előtt meg ne kössenek abban, hogy tetszésünk szerint szabad legyen azokat gyakorolni, majd pedig mellőzni.” *Institutio* Rábold Gusztáv fordítása. III.19.7. fejezet, II. köt. 118. o. (Az eredetiben Kálvin a latin szövegben pontosításként görög betűkkel is leírja az eredeti terminust.)

<sup>12</sup> Úgy tűnik, hogy *Institutio* végleges változatának szerkesztésekor a szerzőt az a szándék vezette, hogy olvasója egy helyen találja a korabeli diskurzus főbb kérdéseiben kifejtett álláspontját, és ez nem mindig tesz jót a szöveg eredeti összefüggéseinek. Míg az első, 1536-os kiadás hatodik, utolsó fejezete *A keresztyén szabadságról* címszó alatt együtt tárgyalja az egyén belső, lelkiismereti és külső, politikai szabadságának összes felmerülő kérdését, a végleges, 1559-es kiadás négy könyve közül a harmadik, *Krisztus kegyelmét és annak gyümölcseit* taglaló részbe viszi át az étkezési és kultusz-szabályokról szóló részeket, míg a világi hatalomról szóló rész a *külső gyámolító eszközökről* szóló negyedik részbe kerül. A szövegek az első kiadáshoz képest nem csonkulnak, a szempontunkból fő állítások gyakorlatilag szó szerint megismétlődnek, a terjedelem azonban többszörösére bővül a beiktatott magyarázatok, példák révén.

<sup>13</sup> „Ne ütközzék meg azon senki, hogy most az emberek kormányzására bízom a vallásos élet helyes elrendezésének gondozását, amelyet pedig – látszólag – fentebb minden emberi hatalmon felül emeltem.” *Institutio*, IV.20.3. fejezet, II. köt. 749. o.

kevés dolog számít olyan változtathatatlan isteni törvénynek, amibe nincsen beleszólása a világi hatalomnak. E szféra terjedelme összemérhető a sztoikusok igen szűk *erkölcsi jó* fogalmával, azonban itt az *adiaphora* is nyer egyfajta, a sztoikusok *helyességén* túlmenő erkölcsi tartalmat, amennyiben *lelkiismereti kötelességünk* nem megbotránkoztatni felebarátainkat és engedelmeskedni a világi hatalomnak.)

Mindezekből joggal levonható olyan következtetés is, hogy az *adiaphora* szférájának egésze azon világi hatalom alatt áll, amelynek parancsait minden keresztyénnek lelkiismereti kötelessége teljesíteni.<sup>14</sup> A gyakorlatban hamar kiderül, hogy ezt a világi hatalom általában hajlamos is így értelmezni; az egyéni keresztyén szabadságnak ezért a koraujkorban valójában csak *in foro interno* van jogosultsága:<sup>15</sup> amiről az egyház nem kíván döntenit, azt mindjárt szabályozni akarja a világi hatalom. A reformáció idején lefolytatott három jelentősebb *adiaphora*-vita jó példája ennek a helyzetnek. Mindhárom protestáns áramlatok közötti elméleti vita ugyan, kirobbanásukban és lefolyásukban azonban alapvető szerepe lesz a világi felsőbbségnek.

Az első *adiaphora*-vita 1548 és 1552 között zajlott Melanchton pártja és Flacius főként magdeburgi követői között. A vita előzménye, hogy 1548 májusában a birodalmi gyűlés a császár javaslatára elfogadja az *augzburgi interimet*, amelynek célja, hogy néhány lutheri elv elfogadása mellett a katolikus szertartásrend nagyobb részét megtartva egyesítse újra az egyházat. Móric szász herceg megbíz Melanchton vezetésével egy teológusokból álló bizottságot azzal, hogy határozzák meg, mely elvekből nem engedhetnek és miben lehetséges a megegyezés. Melanchton *adiaphora* címszó alatt föl sorolja a katolikus szertartásrend jelentős részét, mint a megigazulás szempontjából lényegtelen dolgot, és úgy ítéli meg, hogy ezeknek a világi hatalom parancsára való megtartása nem veszélyezteti a hit lényegét. Ellenfele, Flacius viszont úgy véli, hogy *in statu confessionis et scandali* semmi sem lehet *adiaphoron*. (A vita háttérében érezhető az a meggondolás is, hogy katolikus részről nyilvánvalóan nem *adiaphora*-megállapodásnak tekintik

---

<sup>14</sup> A világi hatalom e koncepció szerint azért is felléphet szabályozóként, mert a hitélet külső körülményeit és az emberek hitéleten kívüli kapcsolatait is ő szabályozza. Ha például úgy ítéli meg, hogy valamely, egyébként lényegtelen szokásom megbotránkoztat másokat, azt joggal betilthatja.

<sup>15</sup> A kifejezőmód nem véletlenül cseng össze Hobbes szavaival: az angol gondolkodónak az állam és egyház viszonyáról vallott tételei a kálvini tanok radikális, meghatározott irányban való továbbgondolásaként értelmezhetők: a *Leviatán* valóban minden *adiaphoront* jogosult ellenőrizni és gondolatainkon kívül itt minden *adiaphoron*nak is számít.



az interimet, hanem a szentségek és a püspöki hatalom kötelező visszaállításának.) 2. Az Erzsébet-kori Anglia teológiai vitáiraiban is gyakran emlegetett fogalomról John Witgift canterburyi érsek és Thomas Cartright cambridge-i puritán professzor folytatta a legnagyobb hatású disputát. Az erasziánus<sup>16</sup> felfogást megelőlegező érsek érvelése a radikális protestantizmus toposzát veszi kölcsön és fordítja hangoztatói ellen: az egyházi hierarchia valóban nem biblikus intézmény, mert ha fontos lenne az üdvözüléshez, Krisztus részletesen előírta volna a rendjét. Ebből azonban az érsek számára az következik, hogy szentírási hagyomány híján Anglia királynője határozza meg az anglikán egyház hierarchiáját és szertartásait, így joga van miseinget, orgonát és püspöki egyházkormányzatot is előírni. Cartright ezzel szemben azt a kálvinizmusra egyre inkább jellemző álláspontot védi, amely szerint törekednünk kell arra, hogy a szertartásrendből és az egyházi hierarchiából csak annyi maradjon meg, amire egyenes szentírási rendelkezés vonatkozik. *Adiaphora* címszóval a következő évszázadban főként a miseing és az orgona használatához hasonló dolgokon vitatkoznak Angliában. E viták sorra eredménytelenül végződnek, mert kiderül, hogy ami *adiaphoron* az egyik fél számára, az a másiknak hite lényegéhez tartozó parancs. Jellegzetes példa erre az 1660-as évek Oxfordja: a Christ Church College puritánellenes professzorok által felbujtott diákjai kilopnak néhány fekete „genfi tógát” (puritán lelkész-palástot) a templomokból, majd bohóckodva leúsztatják azokat a város csatornáin.<sup>17</sup> E diákcsíny koreográfiájából kitűnik, hogy a puritánok

---

<sup>16</sup> A korai Anglia egyik meghatározó álláspontja, mely szerint az állam egyházi ügyekben is az állam felett áll. Az irányzatot Thomas Erastus zwingliánus teológusról nevezték el, aki azonban csupán az egyház kiközösítési jogát vette el és egyben a világi bíraskodás pozícióját kívánta erősíteni. Az erasziánizmus legjelentősebb teológiai képviselője Angliában Richard Hooker, de az irányzat hatása a politikafilozófiában is nagy, pl. Hobbes eszméiben. Az ellentétes irányzatot a cambridge-i bázisú latitudináriusok jelentik majd. Ezen a néven, kidolgozott gondolatrendszerrel mindkét irányzat a tizenhetedik századi Anglia jellegzetessége, az alapvető vitapozíciók azonban már az előző század gondolkodásában is érezhetők. (A puritánok megoldása a harmadik logikailag lehetséges álláspont: a világi hatalomtól független, de erős egyházfegyelem lényegtelennek tűnő dolgokban is.)

<sup>17</sup> Ezeknek az eseményeknek a tapasztalata nagy hatással volt az ekkoriban Oxfordban tanító John Locke politikafilozófiai nézeteire. Az előadásom szövegének leadása előtti napon jelent meg először magyarul Locke ebben az időben írott két, még erasziánus szemléletű értekezése, a *Két traktátus a kormányzatról*, amelyek éppen az *adiaphorát* tárgyalják. Locke szövegeinek értelmezésébe itt nincs terem beleboacsátkozni, csak utalok rájuk annak jelzésére, hogy az előadásomban tárgyalt teológiai vita közvetlenül kapcsolódik a korai Angliai filozófia fő vonalához. (Ebben az értelemben utaltam korábban Hobbesra is.)

elvi szinten átgondolt minimalizmusa hatástalan marad a másik félre: a „tisztességes polgári öltözék”<sup>18</sup> első ránézésre mindenki számára elfogadható közös minimumából az ellenfél egyenruhaszerű, elpusztítandó jelképe lesz a mérsékelt anglikánok szemében. Az 1689-es *Toleration Bill* fogadtatása is ezt az ellentétet tükrözi: amit a törvény megfogalmazói szimbolikus formának szántak, az a megcélzott disszidentek többsége számára korántsem tűnt *adiaphoronnak*.<sup>19</sup>

Az utolsó híresebb *adiaphora*-vita már csak helyi jelentőségű ügy. 1681-ben Hamburgban színházat kívántak építeni, amit a város pietistái hevesen elleneztek. A többségi mérsékelt lutheránusok *adiaphoronnak* tekintették a színház intézményét, amelynek építésébe az egyháznak nincs joga beleszólni, így ez természetesen a világi hatalom, ez esetben a városi magisztrátus hatáskörébe tartozik, amely hozzájárult a színházépítéshez.

Láthatjuk, hogy – talán a reformátorok szándékával némiképpen ellentétesen – minden múltbeli *adiaphora*-vita kimondatlan előfeltevése: a vitatott dolgot vagy az egyháznak, vagy az államnak kell szabályoznia, de nem maradhat szabályozatlanul. Csak ezzel a háttérrel érthető meg teljes egészében a radikális reformáció vitapozíciója: a reformáció lényegi része a *keresztyén szabadság* újraértelmezése, vagyis a lelkiismeret felszabadítása a „pápista babonaságtól”, azaz a külsődleges kultuszoktól. Ehhez *elég lenne*

---

A koraújkor politikafilozófia és a reformáció világi hatalommal kapcsolatos teológiája közötti szövevényes kapcsolatok feltárása itt nem lehetett célom. Az említett Locke-szövegek magyar kiadásának adatai: *Első traktátus a kormányzatról; Második traktátus a kormányzatról* In: John Locke: A vallási türelemről. Bp., Stencil Kulturális Alapítvány. 2003. 56-124. o.; 125-157. o. (A szövegek Locke életében kéziratban maradtak, más nyelveken is csak a közelmúltban váltak hozzáférhetővé.)

<sup>18</sup> A svájci reformációban a katolikus miseruhák eltörlése után kezdetben ismeretlen volt a sajátos lelkési ruha, a lelkészek az akkori idők polgári ünneplő öltözetében prédikáltak. Sokáig ez volt szokásban más protestáns területeken is, így a Zürichet követő debreceniek is ezt tették mintává a magyar reformátusok között. Később kialakul a ma használatos, előírt formájú papi palást.

<sup>19</sup> Az *adiaphora*-viták során néhány nemzeti nyelvben elterjedt a terminus fordítása – a német *Mitteldinge*, illetve az angol *indifferent things* –, ezzel párhuzamosan azonban a görög terminus is a választékos nemzeti nyelvhasználat részévé vált, egészen máig. A kifejezés származékait többnyire „közömbös”, „jelentéktelen” és hasonló értelemben használják a modern nyelvek, ami az újjörög esetében magától értetődő: itt az eredeti görög közsavaknak a protestáns viták és a sztoikus használat előtti értelme maradt fenn. Ugyanezen szavaknak – *adiaphoria*, *adiaphorous* – mai angol használatába viszont látens értékítéletet is beleláthatunk: az ilyesmivel való bibelődés jelentéktelen szórszálhasogatás. A 19. század felvilágosult brit közvéleményében valóban ilyen kép élt eleik vallási vitáiról.

*tudnia* a keresztyén hívőnek, hogy a pénteki böjt, a templomi orgona vagy a miseing nem szükséges kellékei a megigazulásnak, de nem kellene feltétlenül minden pénteken húst ennie, ugyanakkor kidobnia a templomból az orgonát és a miseinget. Azonban, ha e lényegtelen, mellékes dolgoktól (*adiaphorától*) nem tiltja el határozottan híveit a reformált egyház, mindig fennáll a veszélye annak, hogy a szóban forgó dolgokat a világi hatalom egymás után *kötelezővé* teszi, egészen az egyház visszakatolizálásáig.<sup>20</sup>

Az egyéni szabadság hiánya azonban valószínűleg csak a mi korunkból visszanezve tűnik föl. A kortársak számára inkább az számított érdekfeszítő problémának, hogy *milyen világi hatalom rendelkezzen az adiaphora fölött*. Főntebb már utaltam röviden a *Római levél exousia hyperechousa* terminusának különböző fordításaira. A görög és a latin forma nagy általánosságban bár, de közjogi kifejezéssel, a legitim hivatalok, tisztségviselők címével él. Később, a fordításokban és értelmezésekben a szavak konkrét jelentése láthatóan elhalványul. A legjellemzőbb példa Luther terminusa, az egészen általános és kevésbé jogias *Oberkeit*. Nem a wittenbergi doktor nyelvérzéke a hibás a jelentés elcsúszásában, hanem az akkori német viszonyok és az azokat kifejező korabeli német nyelv: Pál és a római hívek, valamint Jeromos ugyanis pontosan, jogi nyelven meg tudták még fogalmazni, hogy mi a világi hatalom és nekik mi a viszonyuk hozzá, a tizenhatodik századi Németországban azonban legföljebb egy hivatásos jogász tudott volna erre a kérdésre pontosan felelni, ő is jórészt jogi fikciókkal.<sup>21</sup> A

---

<sup>20</sup> Az említett opció nagy vonalakban a kálvini tradíciót követő, különböző országokban élő puritánok álláspontja. Luthernek élete során többször változott a véleménye a kérdésben. Az első időkben még megengedő: amikor egyik főúri híve esztétikai okokból meg szeretné tartani a körmenet szokását, némi gúnnyal megjegyzi, hogy felőle az illető akár ugrálhat és táncolhat is a körmenetben, mint Dávid király, hiszen nem ez a hit lényege. Később viszont ő is nagy energiákat szán az istentisztelet rendjének egységesítésére. Egészen más a viszonyuk a kérdéshez az unitáriusoknak, közülük is különösen a társadalmi nézeteiben nem, teológiájában viszont annál radikálisabb gondolkodónak, Iacobus Palaeologusnak. A kolozsvári iskolamester szerint a szertartások és az addig szentségnek gondolt dolgok túlnyomó része pusztán az üdvösség szempontjából mellékes emberi intézmény – tulajdonképpen *adiaphoron* –, de főlöleges dolog lenne ezek mindegyikét purista módon megszüntetni. Így például a keresztyén szülőktől származó gyermekek megkeresztelése szerinte teljesen fölöleges, azonban elég a hozzá kapcsolódó téves hiedelmekről felvilágosítani a hívőket, nem szükséges erővel e szokás megszüntetésére törekedni.

<sup>21</sup> Jellemző példa Luther életéből a schmalkaldeni szövetség megalapításának hivatalos közjogi indoklása: a reformátor számára is meglepő módon “kiderül”, hogy Németország tulajdonképpen nem is monarchia, hanem arisztokratikus köztársaság – élén a *választott* uralkodóval – így a felsőbbségnek való engedelmesség nem feltétlenül az uralkodót illeti meg.

modern angol fordítás számára viszont már a göröghöz képest is túlértelmezett *governing authority* a természetes, mert a fordító valószínűleg nem is tudott olyan politikai körülményeket elképzelni, ahol nem világos mindenki számára, hogy ki kormányoz. Kálvin a szentírási szövegbe modern államot belelátó mai értelmezés és Luther zseniális lebegtetése között áll. Jogi képzettsége, nemesi neveltetése és antik olvasmányai, valamint az Európa többi részéhez képest jól működő francia állam ismerete lehetővé teszi, hogy árnyaltabban lássa a világi hatalom kérdését, mint reformátortársai. Ugyanakkor azt is érzékeli, hogy Pál *általában* a világi hatalomról kíván beszélni, ezért nem alkalmaz konkrétabb kifejezést. Kálvin írásmagyarázatában éppen azt emeli ki, hogy Pál *minden* világi hatalomról beszél, nem pedig valamely konkrét intézményről.<sup>22</sup> A bármiféle világi hatalomnak való engedelmisség hirdetését, beleértve ebbe a rossz hatalmat is, a genfi reformátor hangsúlyos helyeken viszi át az *Institutio* mindegyik kiadásába, ahol viszont tovább fejtegeti a hatalom többféle voltának a gondolatát. Az engedelmisség követelménye megmarad – engedelmeskedni kell a rossz hatalomnak is, természetesen kivéve azt az esetet, ha a világi hatalom isteni parancs megszegésére szólít fel – bízni lehet azonban abban, hogy az Úr majd *bírákat, szabadítókat* küld.<sup>23</sup> E reménynél fontosabb azonban, hogy Kálvin két tételével lehetőséget teremt arra, hogy a keresztyén hívő jó lelkiismerettel fellépjen a közéletben. 1. Az ember megromlott természetén belül fönntartja a *iustitia civilis* képességét. A bűnesetnek abból az ágostoni magyarázatából kiindulva, hogy az Úr természetfeletti ajándékai az emberben megsemmisültek, míg a természetiek csupán megromlottak, arra következtet, hogy a tudományban, a művészetekben és a közéletben, bár bizonytalanul és sokszor tévedve, de képesek vagyunk az előrehaladásra.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> „*Felső hatalmasságoknak* nem csak a legfelsőket nevezi, amelyek a legfőbb hatalomnak vannak birtokában, hanem általában azokat, amelyek a többi emberek felett kiemelkednek. Tehát az alattvalókra tekintettel nevezi így a hatóságokat, nem pedig a különböző hatóságok egymás közt való összehasonlítása alapján. S szerintem az apostol ezzel a szóval valóban az emberek ízetlen kíváncsiszkodásának akarta elejét venni, akik gyakran szokták kutatni, hogy milyen joron jutottak a hatalomhoz a hatalmon levők; nekünk pedig meg kell elégednünk azzal, hogy uralmon vannak. Mert nem a maguk erejéből jutottak erre a magas polcra, hanem az Úr helyezte oda őket.” In: Kálvin János: *A Római levél magyarázata*. Bp., MRE Kálvin Kiadója. 1992. 271. o.

<sup>23</sup> *Institutio* IV. 20. 30. Kálvin ugyanakkor óva int mindenkit attól, hogy az első adandó alkalommal önmagát tekintse bírának.

<sup>24</sup> „mivel az ember természettől fogva társas lény, a társas élet ápolására és fenntartására természetes ösztönénél fogva is hajlandó s ezért látjuk, hogy minden ember lelkében megvannak bizonyos polgári tisztességre és rendre

Kálvinnak ez a kitétele, amely a későbbiekben komoly ellentétekhez vezetett a lutheránusokkal, nem mond ellent Pál szellemének, hiszen ő is beszél például erényes pogányokról, ugyanakkor szükséges annak a kérdésnek a megválaszolására, hogy miként lehetséges több, egymástól különböző, de egyformán jó törvény, politikai berendezkedés. Ha ezt a szférát is közvetlenül az isteni törvény irányítaná, csak egyféle jó berendezkedés létezhetne, a megromlott természetű, de gondolkodni képes és az igazságra törekvő ember által alkotott intézmények közül viszont egyik sem lesz tökéletes, de lehet közöttük többfajta jó berendezkedés.

Második tételében Kálvin felhasználja mind a *iustitia civilis* megletéről, mind a többfajta hatalom egyidejű fennállásáról eddig mondottakat, mind pedig a protestáns hivatásetika elemeit, összevegyítve mindezt a rá néha jellemző arisztokratikus szemlélettel. Kálvin fönntartja, sőt megerősíti, hogy a *közemberek* kötelesek engedelmessé válni még a rossz hatalomnak is, ez viszont nem vonatkozik azokra, akiket az Úr a *nép alkotmányos védelmezőinek* a hivatalába állított.<sup>25</sup> A *népből alakított felsőbbtség* (*populares magistratus*) dolga éppen a királyi hatalom korlátozása az alárendeltek érdekében, az Úrtól kapott *hivatását* azonban, a *szabadítókkal vagy bírálókkal* ellentétben, a fennálló emberi törvényeket alkalmazva gyakorolhatja, hiszen ő maga is része a felsőbbségnek, és a dolgok megítéléséhez rendelkezik

---

irányuló általános benyomások. Ezért van, hogy oly embert nem találhatunk, aki meg ne értené, hogy bármely emberi társaságot törvényekkel kell összetartani s nem találunk olyanokat sem, akiknek lelkében meg ne volnának a törvények alapelvei.” *Institutio* II.02.13. I. köt. 254. o. Ez a világi hatalomhoz való viszony szempontjából újabb fontos hely az *Institutionak* immár egy harmadik, a bűnesettel foglalkozó részében bukkan föl, még inkább erősítve azt a benyomást, hogy Kálvin főműve végleges kiadásában teológiai címszavak szerint mechanikusan szétdarabolja a világi hatalommal kapcsolatos, eredetileg jóval összefüggőbb gondolatait, szövegeit.

- 25 „semmi más parancsolat nem adatott, minthogy engedelmessédjünk és tőrjünk. Mindig a magánemberekről beszélek. Mert ha vannak most a néptől szervezve bizonyos felsőbbségek, amelyek a királyok önkényének korlátozására vannak felállítva (aminők hajdan a lacedaemoniaknál a királyok ellenőrzésére rendelt eforusok voltak, vagy az athéniek senatusával szemben a demarchusok és aminő hatalommal talán a mostani viszonyok közt működik egyes országokban a három rend, mikor országgyűlést tartanak): annyira nem vagyok az ellen, hogy ezek kötelességszerűleg közbelépjenek a királyok dühöngő önkényével szemben, hogy inkább, ha ők az erőszakosan önkénykedő és a föld népet sanyargató királyokkal szemben gyáván meghunyászkodnak, hallgatásukat, képmutatásukat elvetemült hitetlenségnek állítom, mivel álnokul elárulják a nép szabadságát, noha tudják, hogy Isten rendelte őket ennek védőül.” *Institutio*, IV. 20. 31. II. köt. 777-778. o.

*iustitia civilisszel*.<sup>26</sup> Kálvin e szavainak jelentőségét aláhúzza a szöveg hely kiemelt pozíciója a műben: minden kiadásnak a végén, szinte konklúzióként vagy ellenállási záradékként szerepelnek az erre vonatkozó bekezdések.

Kálvin gondolatrendszere olyan, sajátos játékerét hozza létre a keresztyén ember politikai szerepvállalásának, amelyet a különböző identitások és lojalitások ambivalens, de racionálisan kalkulálható viszonyrendszereként jellemezhetünk. Kálvin egyéne számára a politikum határa a lelkiismereti szabadság, ezen kívül, a racionálisan, a *iustitia civilis*-nek megfelelően megítélhető dolgok szférájában van a politikai lojalitás és cselekvés világa, amellyel jól bánni hivatásaitai parancs. Elképzelhetővé válik, hogy protestánsként jó lelkiismerettel legyen engedelmes alattvalója katolikus királyának, de az is, hogy országgyűlési követként a vele egyvallású uralkodóval szemben lépjen föl, vagy pedig a különféle felsőbbbségek, az uralkodó, a tartományi gyűlés és a városi magisztrátus, esetleg az országgyűlés viszályában józan mérlegelés alapján, lelkiismerete szerint döntsön, hogy melyik felsőbbbségnek való engedelmisség a kötelessége.

A következő évszázadok európai történelme éppen ennek a többrétű, ugyanakkor racionálisan rendezhető politikai identitásnak a története, amelynek viszonyaiban egyre kevésbé nyújt támaszt valamely materiális etika. A magyar protestantizmusnak az iszlám és a katolicizmus közötti helyzetében bőven van alkalmja az idegen vallást pártoló világi hatalom iránti köteles engedelmisség kérdéseivel foglalkozni, ezért jó példátartást nyújt a korai protestantizmus ezzel kapcsolatos elméleti reflexióinak a vizsgálatához. A más vallású felsőbbbséghez való viszonyt két Európa-szerte sokat idézett, egymással azonban szöges ellentétben álló elemzése Tolna városának két lelkészétől, Eszéki Imrétől és Thúri Farkas Páltól származik.<sup>27</sup> Eszéki dilemmája, hogy Budán, az egykori keresztyén királyi

---

<sup>26</sup> Kálvin maga sem volt rest használni ezt az emberi képességét: az *Institutio* IV. 20.8-ban például megvallja antik szerzőkön iskolázott republikánus nézeteit, miközben nem felejt el figyelmeztetni monarchiákban élő olvasóit, hogy nem az ő dolguk az államforma megváltoztatásán törni a fejüket. A fejezet érdekességét aláhúzza, hogy Genf éppen Kálvin idejében csatlakozik a svájci államszövetséghez. Kálvin valószínűleg gyakorlati okokból nem hozza föl példaként ezt az eseményt, pedig az eset a keresztyén ember felsőbbbség iránt való engedelmissége szempontjából igen fontos, hiszen elvben ellentétbe kerülhet a városi magisztrátus és a korábbi király iránti köteles engedelmisség.

<sup>27</sup> Eszéki Imre 1549-es levelét az első német *adiaphora*-vita kapcsán már említett Flaciushoz Bucsay Imre fordításában és kommentárjával Lásd: Bartha Tibor (szerk.): *Tanulmányok és szövegek a magyarországi református egyház XVI. századi történetéből*. Bp., MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. 1973. 905-910. o. (Flacius egyébként Eszéki levelét felhasználja a német *adiaphora*-

székhelyen a pogány törökök ülnek, ami önmagában nem örvendetes, de ha ott ismét keresztény fejedelem – azaz Habsburg király – uralkodnék, akkor nem lehetne ott szabadon hirdetni az evangéliumot, most viszont lehet.<sup>28</sup> Thúri Farkas Pálnak ezzel szemben egy jó szava sincs a törökről, szenvedéstörténete a gátlástalan megszállók alatti hősiesség kitaratást hirdeti. Hasonló szellemben, azonban elméleti igényrel nyilatkozik meg a magyar reformáció első jelentősebb kálvini irányú gondolkodója, Szegedi Kis István.<sup>29</sup> Szegedi inkább Luther szellemében beszél a világi hatalom iránti köteles és föltétlen engedelmességről, a nép kálvini „alkotmányos védelmezőinek” említése nélkül; azonban – valószínűleg Melancthon hatására – a *iustitia civilis*t ő is meghagyja a bűneset utáni emberiség képességeként. A következő nemzedék legnagyobb képviselőjének, Melius Péternek a gondolkodásából úgy marad ki a világi hatalom kérdése, hogy annak a helyét egyedülálló keresztyén humanista közösségkép foglalja el: az egyetemes papság református és az ember méltóságának reneszánsz gondolatára alapozva a magyar nyelvű szentírással, énekeskönyvvel és egyházi szabállyal rendelkező családfelek pusztá összességét működőképes közösségnek gondol-

---

vitában, például állítva a császárral elvtelenül egyezkedő németek elé a török alatt is híven kitartó magyarokat.) Thúri Farkas Pál *Idea christianorum Hungarorum in et sub Turcismo* című, a szerző tolnai rektorsága idején, 1556 és 1558 között keletkezett írását Bocatius János adta ki Kassán, 1613-ban. Magyarul ld. szintén Bucsay Mihály fordításában és kommentárjával, Eszéki említett levelével egy kötetben, 913-920. o.

28 Tudjuk, hogy Buda „felszabadítása” után kitiltották a városból és Pestről is a protestánsokat, vagyis az akkori lakosság zömét, egészen a türelmi rendeletig, mint ahogyan ez több más hódoltsági városban, így például Pécsen is megtörtént. A vár ostromát ábrázoló festményeken gyakran ábrázolt magyar hajdúk sohasem telepedhettek volna le Budán és Pesten.

29 Szegedi, mint felvett neve is mutatja, Szeged város szülőtte, a városba beköltöző, az akkori ‘kun utcát’ lakó városiasodott, módos kun származású réteg fia. Szegedi Wittenbergben szerezte teológiai műveltségét Luther és Melancthon tanítványaként. A kálvini tanításból részint saját meggondolásai alapján, részint Melancthon hatására a genfi reformátor úrvacsoratanát veszi át, azonban egyébként széles szellemi horizontjáról Kálvin első kézből való ismerete hiányzik. Alaposabb Kálvin-recepció a magyar reformációban majd csak a kálvini irányt Szegedi hatására elfogadó Melius Péterrel bontakozik ki, azonban egészen a hollandiai egyetemjárásig fennmarad a kettős orientáció: a hazai reformáció eliteje a wittenbergi magyar bursában szerzi teológiai műveltségét, miközben hitvallásában egyre határozottabban a kálvini irányt fogadja el. Szegedi főműve a csak halála után, 1585-ben Baselban megjelenő *Stephani Szegedini Theologiae sincerae loci communes de Deo et homine* című kézikönyv, amely itthon már kéziratként, a protestáns Európában pedig kinyomtatása után hosszú ideig a lelkesképzés kedvelt és elterjedt segédlete.

ja.<sup>30</sup> Meliusnak ezen a gondolatán egyaránt nyomot hagyott az a tartós hatalmi úr, amiben városa, Debrecen elhelyezkedett, ugyanakkor a nézeteire általában jellemző optimista antropológia is, mellyel a megromlott természetű emberben is meglévő *iustitia civilis* tanítása tökéletes harmóniában van. A legvilágosabban azonban két hivatalos dokumentum fogalmazza meg, hogy miként lehet gondolkodni a felsőbbéségről és az engedelmességről a lelkiismeret alapján a főntebb vázolt kálvini gondolat körben. Az első a tordai országgyűlés ismert határozata, amelyet itt a hatalom sajátos értelmezése okán idézünk. E törvény kevésbé szól az egyéni vallásszabadságról és a hitvallás ügyét voltaképpen a világi hatalom alá rendeli, ezzel együtt azonban azt helyi hatalomként, *magistratusok* összességéként értelmezi. A vallás szabadsága tehát a helyi hatalomnak, főként a városoknak és privilegizált területeknek a fejedelmi hatalomtól való szabadságaként értelmeződik a törvény logikája szerint. Gyakorlati példával: ha egy száz polgár Szebenben református prédikátort akarna hallgatni, holott a város evangélikus lelkészt fogadott, ezt a szabadságot a törvény annak ellenére nem adja meg neki, hogy a helvét hitvallás nem tiltott, sőt, maga a fejedelem is ezt követi. Megadja viszont Szeben városának azt a szabadságot, hogy más hitvalláshoz csatlakozzék, mint a mindenkori főhatalom. A nagyobb politikai közösségre vonatkozó következtetést furcsa módon nem törvény, hanem felekezeti irat, a *debrecen-egervölgyi hitvallás* vonja le 1562-ben. Az eredetileg apologetikus célból készült szöveg, amely később hosszú időre a magyar reformátusok meghatározó dokumentumává vált, sok teológiai tétel között elvi szinten vet föl egy politikai kérdést is: *Lehet-e a törökkel együtt, keresztények ellen harcolni?* A gyakorlatban a kérdés már azelőtt régen megoldódott: közismert volt, hogy – többségükben katolikus – keresztény államok sora kötött addig is szövetséget a törökkel.<sup>31</sup> E szövetségek azonban gyakoriságuk ellenére rendhagyónak, szegénytelennek, voltaképpen bűnösnek számítottak, és föl sem merült velük kapcsolatban az elméleti, esetleg az erkölcsi reflexió lehetősége. Az akkori magyar református gondolkodás azonban úgy válaszolja meg a kérdést, hogy ritkán ugyan, de lehet olyan helyzet, amikor *jó lelkiismerettel* választ magának a politikai közösség inkább muszlim, mint katolikus szövetségést.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Gyakorlati egyházszervezőként ugyanakkor Melius a szigorú zürichi mintát követte.

<sup>31</sup> A magyar reformátusok számára ezek közül a legirritálóbb a velenceiek törökbarátsága lehetett, ami a privilegizált katolikus velencei kereskedőknek a magyar hódoltságban való megjelenésében, esetenként itteni, a török hatóságoknál való protestánsellenes intrikáikban nyilvánult meg.

<sup>32</sup> A tétel megfogalmazásának teoretikus tisztaságát persze rontja, hogy mindig csak „két pogány közül” lehetett szövetségést választani a másik ellen, hiszen a református erdélyi fejedelmek nem jöttek szóba ellenségként.



Ezt a két dokumentumot, a *hatalom pluralitásának* és *varázstalanításának*, ha tetszik, szekularizációjának a hazai dokumentumait minden fenntartás nélkül tekinthetjük a *modern magyar politikafilozófia*, avagy a *modernitás magyar politikafilozófiája* kezdetének.

Áttekintettük az *adiaphoron*-fogalom hosszú történetének egyik fontos szakaszát, a reformáció *adiaphora*-vitáit és azok tágabb szöveggörnyezetét, a politikum világára gyakorolt hatásukat és azt találtuk, hogy a fogalom a teológiai beszédmódban furcsa pördületet kap: elindultunk a filozófiatörténet egyik legkövetkezetesebben individualista etikai rendszerétől, a sztoikusoktól, észrevettük, hogy a fogalom vallási használata egyre inkább kollektívá válik annak révén, hogy elkezdjük tekintetbe venni más embereknek a miénktől különböző vélekedéseit, lelkiismereti meggondolásait; végül megmutattuk, hogy a politikum, melyet a sztoikusok kizártak a tárgyalásból, szükségszerűen kapcsolódik a fogalom vallási értelmezéséhez. Végül eljutottunk azokhoz a kálvini fejtegetésekhez, amelyeknek továbbgondolása a politikafilozófia újkori újjászületéséhez vezetett és amelyek hosszú idő óta először tette lehetővé a politikum világának *a lelkiismeret szerint való*, azaz etikai végiggondolását úgy, hogy közben szekularizálta is azt. Az elméleti szövegek vizsgálata és néhány ismert nyugati és más, politikafilozófiai szempontból eddig kevésbé elemzett magyar példa alapján megmutattuk, hogy a reformáció világi hatalommal kapcsolatos teológiája nyomán felsejlő politikai világ természete szerint kollektívumokból épül föl, amelyek azonban egymáshoz és az egyének hozzájuk sokrétűen és racionálisan megítélhető módon kapcsolódnak. Ez a bonyolult, de átlátható és szekuláris szféra kollektivitása ellenére alkalmasnak bizonyult arra és egyben szükségessé is tette, hogy a következő évszázadtól kezdve kibontakozzon belőle a politikum új, individuumokra épülő világa, hiszen alapvető mozzanatát, az *állampolgári kötelezettség* csíráját, a keresztyén embernek a világi hatalom iránti, lelkiismereti kötelességként felfogott engedelmisségét mindig is individuálisan fogta föl.