

Jakabné Köves Gyopárka: A szövetségi teológia módszertana

A szövetségi teológia meghatározása

A szövetségi teológia a reformátori tanítással egyidőben megjelent dogmatikai irányzat, amely a bibliai szövetség fogalmának segítségével átfogó módon kívánja értelmezni Isten történetét az emberrel a Szentírás kijelentése alapján.^[1] Mivel Istennek az emberekkel kötött szövetsége végig témája és kulcsfogalma a Szentírásnak, egységet teremt az időben változó történeti események és az üdvtörténet konkrét pontjai között. Ezért a szövetség fogalma lehetőséget biztosít arra, hogy a Szentírás egészét „koherens teológiai rendszerként”^[2] értelmezzük, és a szövetséget „alapvető szervező elvként” alkalmazva biblikus dogmatikai rendszert építsünk fel.^[3] Mivel a különböző szövetségteológiai elképzelések és művek sorra veszik a Szentírásban kijelentett szövetségek történetét, ezért a föderálteológiával megjelenik egy történeti jellegű szisztematikus teológiai szemlélet, amely gyümölcsözőleg hat a későbbi történeti bibliai tudomány számára, ám amely egyben önmaga cáfolatává is tud válni, hiszen attól kezdve, hogy az emberiség történetét különböző szövetségekre vagy diszpenzációkra szabdalja, éppen az a tudat szenved csorbát, hogy Isten és az ember közös története egységes.^[4] A szövetségi teológia módszertani megközelítései, megoldási kísérletei, és egyben problematikája a 16. századi kezdetektől napjainkig az egység és pluralitás feszültségével viaskodott.

A szövetség fogalma hermeneutikai kulcs a Szentírás megértéséhez.^[5] Ez magán a Szentíráson belül is érvényesül, azaz a szentírási szerzők is így tekintettek a szövetségre, ezért szövetségi érveléssel utaltak vissza Isten tervének előző pontjaira^[6] (Zsolt 78; Zsolt 89; Zsolt 105; Jer 31,32; Hós 6,7; Hag 2,5; Mal 2,10; Mt 26,27; Mk 14,24; Lk 1,72-73; Lk 22,20; 1Kor 11,25-26; Gal 4,24; Zsid 6-10). A szisztematikus teológia magyarázati eszközeként is alkalmazható a szövetség fogalma. Ligon Duncan kiemeli, hogy a szövetségi teológia segítségével közelebb jutunk legalább négy fogalom megértéséhez, mégpedig a megigazulás, az Isten ígéreteiben való bizonyosságunk, a sákramentumok és az üdvtörténet kontinuitása, azaz a megváltás tervének értelmezéséhez.^[7]

Guy Prentiss Waters, J. Nicholas Reid, és John R. Muether 2020-ban megjelent átfogó monográfiájukban a szövetség fogalmáról kijelentik, hogy az jelentősebb, mint hogy csupán egy hasznos metafora lenne.^[8] Kiemelik azt, hogy a Szentíráson és a Szentháromságon alapszik, eszkatológiai, történeti jellege van, és létezik egy jól körvonalazható gyakorlati

oldala is.^[9]

Bár vannak eltérések a szövetség fogalmának értelmezésében a különböző szövetségi teológiai irányzatokban, így vagy a szövetség intézményes jellege kerül előtérbe (pl. Bavincknál^[10]), vagy az Isten emberekkel kötött szövetségének kapcsolati jellege (pl. Karl Barthnál), azonban mindenütt általánosan érvényesül a globális, átfogó szemlélet. Azaz a szövetségi teológiákat általánosan jellemzi a Szentírás vizsgálatában és dogmatikai rendszerében a teljesség, hiszen olyan magyarázó elvet használ, amely a rendszer minden egyes elemére kihat és érvényes. A szövetség soha nem csupán egy partikuláris részkérdés, hanem implicite ott is tud meghatározó háttérként szolgálni, ahol látszólag nem nevesül (így a Heidelbergi Kátéban, amelyben viszonylag kevés utalást találunk a szövetségre, ám egész szemlélete szövetségteológiai, és ez ki is derül Ursinus részletes magyarázatából).^[11]

A szövetségi teológiai munka elvi alapjai és ennek gyakorlati lecsapódása

Eleinte a reformátori szövetségi szemlélet még nem egy átfogó szövetségi rendszerként jelent meg. A kezdeti időszakra metodológiailag jellemző, hogy meghatározott pontokat vizsgált a Szentírás kijelentése alapján. Ezeknek a vizsgálódásoknak mentén alakult ki a szövetségi teológia, mint irányzat. Zwingli a gyermekkeresztség kapcsán mutatott rá először arra az analógiára, ami az ószövetségi szövetségi jelek – elsősorban a körülmetélkedés – és a keresztség között van.^[12] Bullinger nem csak a keresztség kérdésében érvelt hasonlóan^[13], hanem az úrvacsora előképét is megemlítette, amely az Ószövetség „minden más áldozati vére helyébe” lép.^[14] Azonosnak tekintette Isten népét, a szövetséget, az egyházat, az üdvösség elérésének útját (*ordo salutis*), a hitet, a Szentlelket, az ígéretet, a hozzá kapcsolódó váradalmat és a sákramentumokat.^[15] Bullinger ugyanakkor már beszélt a két testamentum egységéről és Kálvinhoz hasonlóan megfogalmazta, hogy a két szövetség lényegében egy, „de az átadás módjára nézve” különbözik.^[16] A Heidelbergi Káté szintén csak a gyermekkeresztség melletti érvként^[17], illetve az úrvacsorára bocsáthatóság kapcsán beszélt a szövetségről.^[18]

Kálvin a szövetség témáját az Institutióban úgy tárgyalta, hogy az kiindulási pontként szolgált a későbbi református dogmatikák számára. Logikája a Szentírás belső összefüggéseit veszi alapul, emellett rendkívül finom distinkciókat tesz. Kálvin a következő témáknál a szövetség fogalmát mint alapvető érvet használja: elsőként a két szövetség egységét bizonyítja^[19], és ez a törvény magyarázatát is meghatározza. A törvény az evangélium felé mutató, a lelki megerősödést elősegítő etikai életrendszer.^[20] Kálvin az Izráel népével kötött szövetséget is kegyelmi szövetségnek nevezi, sőt, úgy látja, hogy a ceremóniális előírások mögött szintén

„lelki cél” áll.^[21] A két szövetség közötti egység és különbség kapcsán a következő megkülönböztetéseket teszi: A két szövetségben közös az örökség, a Megváltó, a reménylett üdvösség. A különbségeket azok a feltételek^[22] és a végrehajtás eltérő módjai^[23] okozzák, amik között az egyes nevesített szövetségek működtek.

Kálvin szövetség szemlélete eszkatológiai beállítottságú, mégpedig a szövetségben kapott és megvalósult ígéretek fényében.^[24] Ez a megközelítés a későbbi dogmatörténetben nem kap hangsúlyt.

A második fontos téma, amelyben érvényesül Kálvinnál a szövetségi szemlélet: a predestináció, aminek logikája az, hogy a szövetségben való lét egy általános kiválasztás, amely még nem elegendő az üdvösséghez. Szükség van arra a kegyelemre, amely megtartja a kiválasztottakat a szövetségben, és „köztes kegyelemként áll az emberi nemzetség elvetése és a kevés számú hívő kiválasztása között”.^[25]

Végül a harmadik pont már reformátori alaptételként a sákramentumok szövetségi jellege. Kálvin terminológiája szerint az Úr az ígéréteit szövetségnek, a szövetség jeleinek pedig a sákramentumokat nevezi.^[26]

A reformátorok munkamódszere tehát az, hogy egy-egy kiemelt témát a szövetség felől magyaráznak. Wolfgang Musculus az első olyan teológus, aki *Loci communes*-ében, a *De foedere ac testamento Dei* c. fejezetben már megkülönbözteti a *foedus* a *testamentum*tól. Kimondja, hogy Istennek az emberekkel kötött szövetsége szubsztanciális egység, de léteznek látható különbségek ezen belül, amelyek akcidentálisak. Ezt diszpenzációnak nevezi. Három diszpenzációt különböztet meg: a *tempora ante legem*, a *sub lege* és a *post legem* állapotait. A szövetségi teológia olyan kezdeti stádiumában járunk ekkor, amikor megkezdődik a fogalommeghatározások, a terminusok kialakítása.^[27]

1563-tól a szövetségi teológia következő központja Heidelberg, s ebben a korszakban válik egyre elfogadottabbá a rámista módszer. Nem véletlen, hogy ettől kezdve megjelennek azok a munkák, amelyekben a szövetség mint átfogó koncepció egy rendszer alapjává válik, hiszen a rámizmus éppen ezt a rendszerszemléletet teszi lehetővé. Olevianus az első, aki alakító elvvé teszi Isten szövetségkötésének gondolatát.^[28] Erre a következő fejezetben bővebben is kitérünk.

A 17. század fordulóján különböző irányzatok izmosodnak meg, amelyek eltérő módon közelítik meg a dogmatikát, elsősorban a predestináció és a kiválasztás kérdésében, amelyben olyan – már a skolasztikusságra emlékeztető – tisztázó kérdések kerülnek előtérbe,

mint Isten örök döntésének logikai sorrendje (infra-, illetve szupralapszarianizmus), vagy a megigazítás és a bűnbocsánat eltérő fogalmai az Ószövetségben és az Újszövetségben. További viták vannak a szövetségi teológia számos aprónak tűnő, de fontos tartalmi eltéréseket hordozó megközelítésében, így a természeti törvény, a cselekedeti szövetség, vagy a természeti szövetség kötésének helyét és kötelezettségeinek rendjét illetően.

Heinrich Alsted már módszertani rendszerező elvvé teszi a szövetséget, amellyel az üdvtörténetet szakaszolja. Az első szövetség a „természeti”, a *foedus naturae*, amely megfelel a természeti törvénynek, azaz a *lex naturae* melanchtoni elgondolásának. A *foedus gratiae* ugyanakkor egy ó- és egy újszövetségi megjelenési formában áll előttünk, amely lényegében egy, de *administratio*-jában kétféle.^[29]

Számos eltérés mutatkozik abban, hogy az egyes dogmatikai összefoglalókon belül a teológus szerzők hol találnak helyet a szövetség, a cselekedeti szövetség és a kegyelmi szövetség témájának. Ezek a besorolások tartalmilag is sokatmondóak. Alsted saját rendszerén belül a természeti szövetséget a gondviselés témakörében tárgyalja^[30], a kegyelmi szövetséget pedig a predestináció körébe utalja^[31]. Matthias Martini szintén így jár el, és az isteni gondviselés tárgyalásakor beszél a természeti szövetségről, majd a kegyelmi szövetségről a kiválasztásnál.^[32] Terminológiájában még nem a „cselekedeti”, hanem a „természeti” jelzőt használja.^[33]

Coccejus új terminológiát és új szemléletet vezet be, munkájában a *foedus Dei* nem elvont tan, hanem a történetiség megjelenítésének praktikus eszköze. Az első szövetségnek a *foedus naturae*-t tekinti, amelyet Isten Ádámmal kötött meg a Paradicsomban. Coccejus különleges érvelése szerint ezután megkezdődik a cselekedeti szövetség leépítése (*abrogatio*), aminek első lépése a bukás, majd ezt követően minden a protoevangéliumban meghirdetett kegyelmi szövetség felé tart. Az isteni ígéret alapja Istennek a Szentháromságon belül megkötött *pactum*-ja, amely ebben az olvasatban egy belső (tehát harmadik) szövetséget hoz létre az Atya és Fiú között.^[34] Coccejusnál a Mózással megkötött Sínai-szövetség nem a cselekedeti vagy természeti szövetség megismétlése, hanem a kegyelmi szövetség része. Az abrogáció, azaz a szövetség leépítése egy új szövetség javára Coccejus egyik eredeti gondolata. A harmadik abrogáció magának az Újszövetségnek a meghirdetése. A negyedik a halál, az ötödik az eszkhatonban a beteljesedés. Ezek elsősorban nem dogmatikai levezetések, hanem exegétikaiak. Coccejus a tipológikus exegézis során igyekszik rámutatni, hogy az Ószövetség Krisztusra mutat.^[35] Ugyanakkor az abrogáció negatív gondolata megterheli a kegyelem kiteljesedésének képét, erre mutatott rá Bavinck késői kritikája.^[36]

Az ortodox szövetségi teológiai rendszerek nagy vonalakban Coccejus nyomán haladnak, ugyanakkor elhagyják az abrogációk gondolatát. Általánosan elfogadottá válik, hogy a cselekedeti szövetség témája kapcsolódik az ember eredete, az *imago Dei*, az ember természete, a lélek eredete, az ember eredeti állapotának tárgyalásához, illetve erre épül a bűnbeesés kérdése (Frans Burman^[37], Charles Hodge^[38], Heinrich Heppé^[39]). A kegyelmi szövetség a megváltás témakörének egyik legfőbb pontja, logikailag következik a bűn és a bűnből való megváltás gondolatához (Frans Burman^[40], Charles Hodge^[41], Heinrich Heppé^[42]). Ugyanakkor a karteizianizmus és a racionalizmus hatására megjelennek azok az ésszerűsége törekvő dogmatikai összefoglalók, amelyek kizárólag a szövetség alapján vizsgálják Isten és ember kapcsolatát, ilyen Hermann Witsius munkája.^[43]

A *locusok* szerinti struktúrát néhány szövetségi teológus elhagyta és kimondottan történeti, üdvtörténeti sorrend szerint rendezte anyagát. Johann Heinrich Heidegger (1633–1698) követte ezt a módszert, aki a föderálteológiát az üdvtörténeti kategóriákhoz kötötte.^[44]

Az exegézis és a szövetségi teológia fogalmi rendszerének problémája

Heinrich Heppé azt mondja, hogy „a kijelentés igazságának a szövetségi tanítás olyannyira központi gondolata, hogy Istennek az emberekkel való kapcsolatának minden egyes elemét a szövetség fogalma felől kell megvizsgálnunk.”^[45] Amikor a szövetségi teológia felépíti rendszerét, szigorúan ragaszkodik az exegétikai alapú magyarázatokhoz. Mit mond a Szentírás? Mi Isten kijelentése? Jóllehet ezek az elvi kiindulópontok, a szövetségi teológia is fel tudott mutatni fél évszázados története során olyan elemeket, amelyek az exegézis segítségével sem egyértelműen igazolhatóak. Paradox módon éppen a terminológia terén olyan berögzült tartalmak jelentek meg, amelyeket csak néhány teológus mert vitatni, mások kőbe vésett igazságként kezelték és kezelik. Az a kérdés, hogy hány alapvető szövetségről beszélünk, megosztja a szövetségi teológiát és valójában két irányzatra osztja.

Az amerikai ortodox szövetségi szakirodalom használja a „*bicovenantal*” kifejezést, ami a két szövetség terminológiája mentén ragaszkodik a klasszikus föderalista szemlélethez. D. Blair Smith a „föderalista szemlélet szívének” nevezi a két szövetségre épülő szövetségi struktúrát^[46], és ezt harcosan védi is.^[47] A reformátori teológiában többféle jelzőt használtak a szövetség minősítésére, ebből fejlődött ki az a terminológia, amely megkülönbözteti a cselekedeti szövetséget (*foedus operum*) és a kegyelmi szövetséget (*foedus gratiae*). A kép még így sem teljesen tiszta, hiszen továbbra is létezett a természeti szövetség, a törvény szövetsége vagy a mózesi szövetség megnevezés. Emellett a 16. századtól kezdve számos teológus egy harmadik szövetségről is beszélt, amely megelőzi az emberekkel kötöttet, s

amely a Szentháromságon belül jött létre örök tanácsvégszéként. Ezt is szövetségként kezelik, jóllehet neve nem őrzi a fogalmat. Ez a *pactum salutis*, amelyet – amint utaltunk már rá – legbővebben Coccejus dolgozott ki.^[48]

A terminológiát már megjelenésekor támadások érték magán a föderalista teológiai körön belül is. A kritikusok minden esetben azzal érveltek, hogy a cselekedeti szövetség önmagában, vagy a *pactum salutis*-szal explicite nem igazolható a Szentírásból.

A református ortodoxia általánosan bevett elve a szentírási megalapozottság. Ennek ellenére a cselekedeti szövetség jóval inkább egy kontextuális értésből fakadt, és nem a *dicta probantiá*-k meglétéből igazolható. Tiszta szillogizmusokra épülő érvelés helyett a témájukban hasonló szövegek hosszas összehasonlító analízise során bizonyították a cselekedeti szövetséget.^[49]

A cselekedeti szövetséget általában úgy jeleníti meg a két szövetséggel dolgozó teológia, mint az első szövetséget, amelyet már a bűneset előtt Isten Ádámmal, az emberiség reprezentánsával kötött, s amelyet a bűneset miatt felvált majd a Krisztussal beteljesedő kegyelmi szövetség.^[50] A pontos határvonalak általában hiányoznak, hiszen a bűnnel együtt megjelenik a kegyelem, először ígérek formájában. A kérdés csak az, meddig tart tehát a cselekedeti szövetség, és miben jelenik meg a „cselekedeti” jellege? A törvények megtartásában? A legtöbb szövetségi teológia azt mondja, hogy már a mózesi törvények is a kegyelmi szövetségre mutatnak, érezhetően azért, hogy elkerüljék a cselekedetek által való megigazulás gondolatát. Ugyanakkor maga a terminológia sugallja azt, hogy a „cselekedd, hogy élj általa” parancs, az engedelmesség elsőrendűségének hangsúlya^[51] megterheli a kegyelemből való megigazulás tanát, vagy egyenesen éles különbséget tesz az engedelmesség és a kegyelem által hitből való megigazulás között, amely Krisztussal megjelent. Ez esetben azonban nehezen tartható az, hogy az ígérekben már előre ott van Isten kegyelme, jóllehet még nem a maga teljességében. Illetve sérül az Istennek emberekkel való viszonyának egységes jellege is.

Kálvin szövetségi szemléletét vizsgálva egyrészt alapvető jelentőségű, vajon a reformátor többféle szövetség struktúrájában gondolkodott-e? Az Institutióban valóban többféle megnevezést használ a különböző szövetségi formákra, így beszél a *foedus legáléról*, illetve a *foedus spirituale*-ről és a *foedus evangelii*-ről^[52], csak hogy ezek az olykor szinonimaként használt kifejezések Kálvinnál Izrael és Isten viszonyáról szólnak, ami mutatja, hogy Kálvin számára az az egy szövetség végig a kegyelmi szövetség, Isten kegyelmes akaratának, aláhajlásának, szabadításának szövetsége. Ezért az úgynevezett „Kálvin a kálvinisták ellenében” vitában némileg helytálló az a megállapítás, hogy Kálvin a későbbi református

ortodoxia legalizmusától éppen a kegyelemről való szemlélete miatt állt távol.^[53]

Ursinus szerint a szövetség szubsztanciáját tekintve egy, de az eltérő megjelenési formája alapján igenis kétféle. Azonban nem állít szembe egy cselekedeti és egy kegyelmi szövetséget, csupán a régi és új szövetségről beszél.^[54]

Kálvin követői közül kizárólag Olevianus (a Jer 31-hez kapcsolódóan) nevezte egyértelműen és kizárólag kegyelmi szövetségnek a szövetséget – azaz írta le úgy, hogy annak tartalmához szorosan kapcsolódik a Krisztusban való megbékélés és az embereknek Isten képére való megújulása.^[55] Fő műve, a *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585) nem arra törekszik, hogy finom distinkciók által átfogó teológiai rendszerzést végezzen, és nem új definíciók és terminológia megalkotásában jár elől.^[56] Munkája saját olvasatomban krisztocentrikus mű, számára a szövetség kizárólag a Krisztusban és a megbékélésben megmutatkozó kegyelmi szövetség.

A 16-17. században akadtak olyan teológusok, akik fenntartásokkal kezelték a cselekedeti szövetség fogalmát, vagy annak az engedelmességet túlhangsúlyozó, és ezért a legalizmus irányába mutató jellegét. John Ball (1585–1640) *A Treatise of the Covenant of Grace* című munkájában egyrészt kimondja, hogy a Szentírás nem beszél cselekedeti szövetségről^[57], másrészt elemzi azt, hogy ha a szövetségről pusztán, mint a törvényről gondolkodunk, akkor ezzel eljuthatunk odáig, hogy a mózesi szövetség ad absurdum a cselekedetek általi megigazolást tanította.^[58] Úgy látja, hogy a Lev 18,5 eredeti szándéka szerint összhangban van a kegyelemmel, nem pedig ellentétben.^[59]

Jakob Alting (1618–1679) vitatkozik kora szövetségi teológusaival, és azt mondja, a Paradicsomban nem volt cselekedeti szövetség. Ezt egyrészt azzal indokolja, hogy a Szentírás ezt nem igazolja, másrészt a törvény önmagában még nem *foedus*.^[60] Felfogása szerint kegyelmi szövetségről beszélhetünk, s az Ábrahámnál jelenik meg, de ettől a Római levél magyarázatában élesen elkülöníti az általa Sinaticusnak nevezett törvényt.^[61]

Hasonlóan ezen 17. századi teológusokhoz, a 20. században is az exegétikai vizsgálatok alapján változik meg a használt terminológia a szövetségek szemléletében. Barth az a szövetségi teológus, aki a 20. században dogmatikai rendszerében kulcsszóvá tette az Istennek az emberekkel kötött szövetségének fogalmát. Barth a hagyományos dogmatikai tantételeket a Szentírás alapján komoly vizsgálatnak vetette alá, s így olyan tradicionális fogalmakat, mint a cselekedeti szövetség vagy a természeti szövetség végül teljesen elvetett. Ugyanakkor nem *dicta probantiákkal* dolgozott, hanem a Szentírás teljes kontextusa szerint értékelt, ezért tért vissza nála a kálvini tanítás a kegyelmi szövetség egységéről,

amely szubsztanciájában nem változik. S ezért vált oly fontossá munkájában maga a teremtésteológia, amely a teremtést a szövetség kötésének előfeltételévé teszi, s így kizárja annak lehetőségét, hogy az isteni terv lépéseit véletlenszerűnek, esetinek értékeljük.

A szövetség a barthi teológiában az Izráellel megkötött, és Jézus Krisztusban beteljesedett kegyelmi szövetség.^[62] Isten kegyelme nem a bűn következménye. Akarata a szövetségre és egyben kegyelemre elsődleges, megelőzi a bűnt.^[63] A szövetség úgy lett kétoldalú, hogy Isten azzá tette. Az emberek ebben szövetséges társak, a szövetségre lépésre és a szövetség megtartására képes partnerek.^[64] Isten és az emberek kapcsolata az „Én és a Te viszonya”, azaz Karl Barth a szövetség kapcsolati jellegét emeli ki, és nem intézményes, vallást teremtő és fenntartó voltát.^[65]

A IV. könyv első kötetében^[66] Barth megsemmisítő kritikának veti alá a „természeti szövetség” fogalmának kialakítását. Isten szuverenitásának elsődlegessége és Isten terve Karl Barth szerint megelőz mindent. A szövetség létrehozása tehát nem lehet kizárólag egy utólagos reakció a bűnre, azaz a szövetség nem következménye a természeti szövetségben megsérült emberi természetnek.^[67]

A cselekedeti szövetség

Kálvin után a formálódó kálvinista ortodoxia hamar belemerevedik a két szövetség terminológiájának rendszerébe. Zacharias Ursinus megállapítja azt, hogy a szövetség szubsztanciáját tekintve egy, de az eltérő megjelenési formája alapján Ursinus szerint igenis kétféle. Ő is kidolgozza az egység és különbségek szignifikáns jellemzőit, így kategóriáiban a régi szövetséget leszűkíti a testi ígéretekre, míg az újszövetségek ebben az ábrázolásban a lelki ígéretek foglaltak magukban. Így a hagyományos törvény-evangélium ellentétet a duális szövetség aspektusában ábrázolja. Ugyanakkor fontos megjegyeznünk, hogy Ursinus még nem használja a cselekedeti szövetség terminusát, csupán a régi és az új szövetséget különbözteti meg.^[68]

A Genfben tanító François Turretini (1623 – 1687)^[69] *Institutio theologiae elencticae* (1679–85) című nagy munkájában már radikálisan szétválasztotta a cselekedeti és kegyelmi szövetséget, és azoknak fő jellemzőit ellentétes fogalomként írta körül. Antitetikusan jellemezte a törvényt és az evangéliumot, a természeti törvényt és a kegyelmet, a cselekedeteket és a hitet.^[70] A cselekedeti szövetség „univerzális” volt, mert Ádámban minden embernek szól, a kegyelmi szövetség viszont „partikuláris”, mivel csak a kiválasztottakkal kötött.^[71]

Az angol szövetségi teológiában a cselekedeti szövetség kifejezést elsőként Dudley Fenner használja *Sacra theologia* című művében, mégpedig az engedelmesség és a hit között húz egy éles határvonalat.^[72] A brit szövetségi teológiában az első hitvallási irat, amelyben megjelenik a cselekedeti szövetség kifejezés, az Ír hitvallás 1615-ből, amelyet James Ussher ír püspök állított össze.^[73] Az angol nyelvű teológiai irodalomban a gyakorlati legalizmus egyik legjobb példája Edward Fisher (1627–1655) fő műve, a *The Marrow of Modern Divinity* (1645), amelynek lényege a klasszikus puritán gondolat: a törvény továbbra is kötelező érvényű az ember számára.^[74] Figyelemre méltó Fishernek az a nézete, hogy a hívők és a nem hívők egyaránt (!) sokkal inkább a cselekedeti szövetség kettős szankciói – az áldás és átok – alatt vannak (mégpedig az Isten törvénye iránti engedelmességük szerint jutva ezekhez), mint Krisztus helyettesítő műve alatt (kegyelem). Példaként Mózeset és Áront említi, akik nem mehettek be engedetlenségük miatt Kánaán földjére.^[75]

A kor föderalista nézetei tükröződnek a Westminsteri Hitvallásban, abban a hitvallásban, amely a leginkább egy szövetségi teológiára épült struktúrájában és tartalmilag egyaránt. Világosan megkülönbözteti az Ádámában adott cselekedeti szövetséget a Jézus Krisztusban kapott kegyelmitől.^[76]

Herman Witsius (1636 – 1708) – ámbár eredménytelenül – de szeretne volna kibékíteni a voetianusokat és a coccejánusokat.^[77] Munkája, a *De oeconomia foederum Dei cum hominibus* az üdvtörténeti, történelmi vonalat sokkal kevésbé érinti, célja egy ésszerű konstrukció egy új, racionalista skolasztika szerint. Witsius azt mondja, a cselekedeti szövetséget nem teljesen szünteti meg a kegyelmi szövetség.^[78] Úgy érvel, hogy a szövetség mindig unilaterális, amíg a kezdeményezésről van szó, mihelyst pedig az adminisztrációjáról, akkor bilaterálissá válik.^[79]

Charles Hodge^[80] *Systematic Theology*^[81] (1872–1873) című alaplátványában két szövetségről van szó, hiszen a *pactum salutis* külső megjelenési formája a kegyelmi szövetség, azaz e két fogalom egybecsúszik. A cselekedeti szövetség Hodge-nál az Édenben megvalósuló kapcsolati viszony, amelyet Isten Ádámmal kötött meg.^[82] Hodge azonnal leszögezi azt a tényt, hogy az Ádámmal kötött szövetség elgondolása csak közvetetten igazolható, mégpedig inkább a Szentírás nyelvével, amely az itt megjelenő ígéretet, illetve a feltételeket, a megszegés esetén következő különleges büntetéssel szövetségnek tekinti.^[83] Az Ádámmal kötött szövetség „cselekedeti” jelzőjét azzal magyarázza, hogy a cselekedetek voltak a szövetség feltételei, ahogyan aztán hasonlóan ehhez az új szövetség feltétele a hit.^[84]

A kegyelmi szövetségben a Krisztusban való hit feltétele mellett mindenki számára lehetőség nyílt az üdvösségre, ám a szövetségnek van egy különleges vonatkozása a kiválasztottak

felé. Hodge hangsúlyozza univerzalisztikus felfogását a kegyelmi szövetségre nézve.^[85]

Heinrich Heppe szerint a cselekedeti szövetség azért jött létre a teremtett ember és Isten között, mert Isten így akarta megőrizni az ember Isten képére való hasonlatosságát. Isten őt szövetségi közösségre teremtette.^[86] A szövetség eredetileg a „cselekedetek” szövetsége volt, jóllehet ezt a szót nem részletezi. Ám, mint mondja, „természeti szövetségnek” is nevezhetjük.^[87]

A szövetség helyreállításához szükség volt egy közvetítőre, aki felvette magára az emberiség teljes bűnét, és így jöhetett létre a kegyelmi szövetség. Ám „az Atya testamentuma, amely a maga nemében univerzális volt, csak az emberiség egy része számára tudott hathatóssá lenni”.^[88] A cselekedeti és kegyelmi szövetség között a különbség ez utóbbi parciális jellegében található: Isten hitre kiválasztja az embereknek egy meghatározott csoportját, s a benne lévők lesznek a szövetség részesei. A másik különbség, hogy nincs hozzákötve stipuláció, a kiválasztottak feltétel nélkül odatartoznak.^[89]

Heppe szerint a kegyelmi szövetség az ígéreteken lesz szubsztanciális egység. A szövetség adminisztrációja a látható egyházban valósul meg.^[90] Két olyan pontot említ, amikor tetten érhetjük ezt a megvalósulást. Az egyik akkor történik, amikor az Ige által, a hathatós elhívás közben az igazságot megragadjuk, s mindaz, amit a Szentlélek munkál bennünk, kifejezésre jut, elsősorban az Ige által. A második manifesztálódás a sákramentumok vételében valósul meg, amelyek ennek tanúbizonyságai.^[91]

Heppe a két ószövetségi szövetségekötéshez az ábrahámít és a sínait sorolja, mint ennek az időszaknak „ökonómiáját”.^[92] Mózesről azt mondja, hogy nem valós közvetítője a szövetségnek, csupán típusos. A törvényadás pedig nem „törvényi szövetség” („Gesetzesbund”), hanem már előkészíti a Krisztus halálával beköszöntő megígért kegyelmi szövetséget.^[93]

A 20. században Bavinck Dogmatikájában klasszikus módon szerepel mind a cselekedeti, mind a kegyelmi szövetség. A cselekedeti szövetséggel antropológiája részeként foglalkozik, amelynek főcíme Isten képmása, míg a Krisztusról, mint megváltóról szóló főrész (IV.) első fejezete a kegyelmi szövetségről szóló tan.

Bavinck örömmel üdvözölte azt, hogy dogmatikája megírásakor olyanok elevenítették fel a cselekedeti szövetség tanát, mint Charles Hodge, vagy Geerhardus Vos.^[94] Bavinck „rendkívül értékesnek” tartja, mégpedig éppen szentírási alapja miatt, és a tan veszélyességét kizárólag a történelemben már megtapasztalt skolasztikus részletességben látja.^[95] Elhatárolódik

Coccejus szövetségi teológiájától, és komoly kritikával illeti, mivel véleménye szerint a 17. századi teológus az abrogációk feltételezésével olyan mértékig szétszabdalta a szövetség történetét, hogy „Isten szövetségi ígéretének egysége elveszett”.^[96] Ugyan elismeri, hogy a cselekedeti szövetség terminológiája, egyáltalán a „szövetség” fogalma hiányzik elsősorban a Genézis 1. és 2. fejezetéből, de az ember „vallásos életét” szövetségi „jellegűnek” ítéli meg, s ezért alkalmasnak tartja a cselekedeti szövetség névvel illetni.^[97] Az Izráellel kötött „régii” szövetség a Krisztusban megjelenő új szövetség „szükséges előkészülete”.^[98] Az egy szövetség ugyanakkor kétféle formában jelenik meg, mint ígéret és beteljesedés, mint árnyék és valóság. Ismét Coccejus-szal vitatkozva állapítja meg, hogy a kegyelmi szövetség nem a cselekedeti fokozatos eltörlése, hanem annak „beteljesítése és helyreállítása”.^[99]

A természeti szövetség megjelenését a Noéval kötött szövetségben látja.^[100] Ugyanakkor a természeti szövetség az emberben a lelkiismeret és az azt intézményesítő törvény által jelenik meg a világban. A törvény és az evangélium nem érvénytelenítik egymást: „...mindkét szövetségben ott van a törvény és az evangélium”! Mégpedig „... az evangélium mindig együtt van a törvénnyel”.^[101]

A szövetségi teológiában a locusokra épülő és kétpólusú szövetségi struktúra mellett más modellek is megjelentek. Mint azt már láttuk, a szövetségi teológia két meghatározó jellemzője az exegétikai beágyazottság, másrészt ennek egyenes folyományaként a történetiség, amely vezérfonalként jelenik meg a rendszeres teológiai művek struktúrájában is. Több szövetségi teológus ezt a történeti modell-jelleget rendszerező elvvé teszi, így Johann Heinrich Heidegger, Coccejus, Petrus van Mastrich, Friedrich Adolf Lampe,

Petrus van Mastrich (1630–1706) a *De dispensatione foederis gratiae* című művében a szövetség történetében egészen jelen koráig bemutatja az emberiség történelmét. Hét korszakra osztja a történelmet a Jelenések hét pecsétjének analógiájára.^[102]

Friedrich Adolf Lampe *Das Geheimnis des Gnadenbundes* (6 kötet, 1712–1719) címen egy olyan szisztematikus bibliai tankönyvet ír meg, amely a föderálteológiát népszerűsíti úgy, hogy a teljes történetét a Teremtéstől a végítéletig felosztja különböző szövetségek lépéseire.^[103]

Mindezekon túl elsősorban a 17. századi szövetségi teológusok nem csak két fő szövetséggel dolgoztak, hanem egy harmadik szövetséggel a Szentháromságon belüli döntést is szövetségnek tekintették. Erről majd a következőkben szólunk. Ám létezett olyan spekulatív elképzelés is, amely itt sem állt meg. A Westminsteri zsinat összehívói között említett Samuel Bolton háromféle szövetségről beszél, egy előkészítő kegyelmi szövetséget is beiktat a két

általános elismert szövetség közé.^[104] Hogy ebből volt vita, annak nyomát a Westminsteri Hitvallás szövetségéről szóló fejezetében találjuk: „Annak okáért nincsen két kegyelmi szövetség, melyek lényegükben különböznének, csak egy és ugyanaz különféle rendelkezés szerint.”^[105]

Az alábbi táblázatban nyomon követhetjük néhány ismert szövetségi teológus szemléletét a szövetségek számáról és azok elnevezéséről. A sor nyilvánvalóan hosszasan folytatható, hiszen mind a 16-17. századi ortodoxia, mind a jelenlegi amerikai szövetségi teológia számos monográfiát termelt ki.

Csak kegyelmi szövetség	Természeti szövetség és kegyelmi szövetség	Cselekedeti szövetség és kegyelmi szövetség	Pactum salutis	egyéb
Kálvin	Heinrich Asted	(Ursinus)	Coccejus	Samuel Bolton
Olevianus	Matthaeus Martinus	Coccejus	David Dickson	
John Ball		Frans Burman	John Owen	
Jakob Alting		François Turretini	François Turretini	
Abraham Heidanus		D. Fenner	Charles Hodge	
Karl Barth		James Ussher	Heinrich Heppe	
		Edward Fisher	Herman Bavinck	
		Westminsteri Hitvallás		
		Herman Witsius		
		Robert Rollock		
		Amandus Polanus		
		Charles Hodge		
		Heinrich Heppe		
		Herman Bavinck		

A pactum salutis

Sajátságos helyet tölt be a szövetségi teológián belül a *pactum salutis* fogalma. Eszerint a

Szenhááromságon belüli döntésre vonatkozó szövetségkötés a Szenhááromság személyei között jött létre, mégpedig elsősorban az Atya és Fiú között. Ez az örök döntés a megváltásra vonatkozik. Coccejus szerint az isteni ígélet alapja Istennek a Szenhááromságon belül megkötött *pactum*-ja, amely egy belső, tehát harmadik szövetséget hoz létre az Atya és Fiú között. Ez az első *pactum* egyben csakis *infra lapsus* képzelhető el.^[106] Nyilvánvaló, hogy ez utóbbi következtetés semmi esetre sem lehet logikai, hanem egy dogmatikai döntés következménye, hiszen az „örök döntés” azt sugallná, hogy már az idők kezdete előtt létezett.

Hodge szintén azt mondja, a megváltás terve egy szövetség formáját ölti^[107], azaz, a kiválasztás és a predestináció Hodge szisztematikus teológiájában a szövetségi gondolatkörbe kerül. A *pactum salutis* szövetségi jellegét pedig hasonlóan bizonyítja, mint a cselekedeti szövetségét: szövetséges felek vannak jelen, illetve magába foglal ígéretek és feltételeket, a megszegés esetén pedig a büntetést.^[108] Coccejusnál a *pactum salutis* két szövetségkötő fele az Atya és a Fiú, azaz egy belső szövetségről van szó, amely a megváltás tervét a Szenhááromság két személye között rendezi. Hodge ezzel szemben talán kicsit félreérthető módon azt mondja, hogy a kegyelmi szövetség a megváltás tervének külső megjelenési formája.^[109] Ez később annyiban módosul, hogy megjegyzi, valójában két szövetség is nevezhető kegyelminek, az egyik Isten és Krisztus, a másik Isten és a népe közötti.^[110]

Heppe teljes egészében átveszi a Szenhááromságon belüli belső szövetség gondolatát, s bár a szövegben Olevianusra hivatkozik, a külső jegyzetekben a késői coccejanizmus összefoglalói és maga Coccejus szerepel: Frans Burmann, Johann Heinrich Heidegger, Maastricht és Coccejus.^[111]

Bavinck úgy módosít mindezen, hogy a kegyelmi szövetség és a békesség tanácsa egyesült, mégsem keverendők össze, hiszen a *pactum salutis* „kezese és feje” Krisztus, míg a kegyelmi szövetségben Ő a közbenjáró.^[112]

Bavinck foggal-körömmel ragaszkodik a *pactum salutis* tanbeli hagyományához, de ha egyenként megvizsgáljuk a bizonyítékul felhozott igehelyeket, az érvelés viszonylag gyenge lábakon áll. Az ószövetségi *locusok* csak úgy fogadhatóak el az érvelési pontok alátámasztásaként, ha eleve feltételezzük azok krisztológiai, illetve trinitárius értelmét. Példaként néhány kérdéses hely: először el kell fogadnunk, hogy a Zsolt 22,2 valóban Isten és Krisztus közötti párbeszéd, vagy az Exodus-történetben megjelenő Jahve angyala Krisztus maga, és így bizonyítékként áll ott a számos hivatkozás (Ex 3,2k; 13,21; 14,19; 23,20-23; 32,34; 33,2; Num 20,16; Ézs 63,8-9). Mivel a kérdés exegetikailag nem eldöntött, maga az

értelmezési döntés már egy olyan előfeltételezés, amely nyilvánvalóan teológiai megfontolásokból született, ezért körkörös teológiai gondolatmenet.^[113]

A *pactum salutis*, vagy a megváltás szövetsége (*covenant of redemption*) kérdéseket vetett fel már a kortársakban is. John Gill baptista, hiperkálvinista teológus és hebraista nem csak rendkívül mélyen elemezte a szentírási vonatkozásokat, hanem némileg korrigálta a református ortodoxia tanait.^[114] Az intratrinitárius szövetség legsúlyosabb kritikáját azonban Karl Barth fogalmazta meg.^[115] A Szentháromságon belüli első és második személy, az Atya és Fiú között létrejött dekrétum gondolatát egész egyszerűen „mitológiának” tartja, amelynek nincs alapja a református Szentháromság-tan tanítása szerint, ráadásul nagy a veszélye a „dualizmus” megjelenésének, mintha két külön alany játszana szerepet egy szerződésben.^[116] Legkérdésesebbnek viszont azt tartja Barth, hogy ebből a szövetségből hiányzik a második – valódi – partner, az ember.

A ramista koncepció és a szövetségi teológia

A ramizmus egyszerre volt lázadás az arisztotelészi módszerekkel dolgozó skolasztika ellen, s egyszerre volt a skolasztikus módszerek továbbfejlesztése.^[117] Petrus Ramus, aki kálvinistaként a Szent Bertalan-éj egyik mártírja volt, óriási hatást gyakorolt kora tudományosságára, valamint a puritán tudományosságra egészen a 19. századig.^[118] Módszere elősegítette egyrészt a fogalmak elemzésének egyszerű, mondhatnánk mechanikus módját, illetve a rendszerek és összefoglalások – például az enciklopédiák – létrehozását.

A ramista koncepció igyekszik megragadni a világban tapasztalható komplexitást, s azt egy kettős eljárással elemzi, valamint rendszerezi. Az elemzés az invencióban valósul meg, amikor lépésenként szétbontja egy adott jelenség, fogalom jellemzőit, mégpedig többnyire dichotómiák révén. Az elemzésben a judícium feladata az érvek elrendezése, az érveket a szillogizmus segítségével verifikálja, s a módszer segítségével alkalmazza, illetve rendezi. Így képes az általánostól indulva a konkrétig eljutni.^[119] A meglévő elemzett anyagot a diszpozíció során elrendezi, ennek során törekszik deduktív módon eljárni és a teljeset átfogni. Ahogy Boros Gábor megfogalmazza: „A rendszerfilozófia (*systema*) jellegzetesen 17. századi igénye innen ered: az egyes diszciplínák – politika, logika, etika, poétika stb. – rendszerei összegző rendszerben egyesülnek (*systema systematum*), amely majd még az enciklopédiának is mintául fog szolgálni.”^[120] A formális logikával szembeni előnye az, hogy be tudja vonni a valóság komplexitását, az összetett jellegét, és az adott jelenségeket képes a maga kontextusában kezelni, így mutat a modern rendszerszemlélet felé.

A módszer azáltal is érdekessé válik, hogy a leegyszerűsítéshez táblázatokat használ, mint ahogy azt teszi Szegedi Kis István a *Tabulae analyticae...* című művében.^[121] A meglévő ismeretanyag így „térbeli-vizuális” megjelenítésbe kerül, az addig jóval inkább „dialogikus-akusztikus” metódusok helyett.^[122] Ez mind a pedagógiában, mind a természettudományos kutatásokban hatalmas lépés, de előremutat korunk digitális megjelenítési módjai felé is.^[123]

Felmerült a kérdés a legújabb dogmatörténeti kutatásokban, hogy vajon a szövetségi teológia ágaztató, kettős szemlélete a Ramus-féle módszer dichotómikus eljárásának köszönhető-e?^[124] Robert Letham érvel részletesen e mellett, a történeti kontextust is kiemelve.^[125] Nézetem szerint azonban a cselekedeti szövetség fogalmának kifomálódása nem magyarázható (kizárólag) a ramizmus dichotómiára épülő eljárásával. Noha valóban egybeesik a módszer megjelenése és nagy sikere a kálvinizmus formálódásával, illetve a református ortodoxia nagy virágzásával, ugyanakkor éppen a cselekedeti szövetség és a kegyelmi szövetség kettőse számos pontos nem igazolja azt, hogy a ramista módszer lenne az alapja. Ennek alátámasztására számos ellenérvet találunk:

1. A cselekedeti szövetség fogalma implicit módon szentírási megalapozottságú. Valójában a megváltásra szoruló és megváltásra váró ember helyzetét fogalmazza meg Isten gondviselésének terében.
2. A szövetségi teológusok, akik használják a cselekedeti szövetség fogalmát, rendre hangsúlyozzák a kegyelmi szövetség átfogóbb jellegét. A kegyelmi szövetség valójában belecsúszik a cselekedeti szövetség valós idejébe az ígéreték révén. Másrészt egyes teológusok a kegyelmi szövetség részének tekintik a megváltás szövetségét, azaz a *pactum salutis*, ami pedig az örökkévalóságba ágyazza az ember Istennel való szövetségének történetét.
3. A cselekedeti szövetség és kegyelmi szövetség fogalmának kettéválasztása valójában nem egy spekulatív gondolat, hanem elsődlegesen a régi és új szövetség meglévő szentírási fogalmaiból és anyagából indul ki. Ezt a kettősséget láttuk Ursinusnál.
4. A szövetségi teológia ortodox rendszeressége nem csak dichotómiákra épül. Ha így lenne, nem tudnánk elhelyezni sem a *pactum salutis* fogalmát, sem a szövetségek adminisztrációjának sokféleségét. A szövetségi teológia nem csak kétkomponensű.
5. A ramizmus által használt dialektika valóban jellemző a szövetségi teológiában, ennek alapja is elsősorban szentírási. Maga Pál leveleiben a szövetséget dialektikus módon magyarázza.

A legújabb dogmatörténeti elemzések felvetik, hogy a szövetségen belül a legkomolyabb eltérések a szövetség unilaterális vagy bilaterális jellegének hangsúlyozásában mutatkoznak meg. A probléma eredetét a kezdeti reformátori tanokban keresik, s eszerint a szövetségi

teológia fejlődésének két irányát jelölik meg. Az unilaterális szemlélet Kálvin nyomdokain halad, aki szerint a szövetség lényege Isten ígérete az üdvösségre, míg egy kétoldalú szemlélet szerint, amely Zwinglitől és Bullingertől származna, a bűnös, de megbánó ember cselekedetét is figyelembe veszi.^[126] Az úgynevezett „két-hagyomány” elmélet Heppe nyomán fel-felmerült a szövetségi teológia történetének kutatásában. Leonard Trinterud, Jens Moeller, Charles McCoy és J. Wayne Baker érvelnek a „genfi” és a „Rajna-menti” hagyományvonal mellett. Azonban legújabban többek között Lyle Bierma, Peter Lillback valamint Richard A. Muller vitatja azt, hogy valóban ekkora különbség lett volna a svájci és a kálvini/francia teológiai hagyományok között, és hangsúlyozza a kontinuitást a kálvini tanok és a későbbi ortodox dogmatikák között.^[127]

Valóban igaz, hogy a szövetségi teológusok műveiben nem egyforma a megítélése annak, hogy a szövetséghez tartozó feltételeket hogyan értékelik, az ember szerepét miként határozzák meg a szövetségi viszonyban. Azonban itt csupán hangsúlybeli eltolódásokat látunk. Ugyanis itt is ugyanazt állapíthatjuk meg, mint a cselekedeti szövetség/kegyelmi szövetség problematikájában, nevezetesen, hogy a 16-17. századi szövetségi teológiák általában elsődleges kiindulópontnak a szuverén Isten egyoldalú szövetséget létrehozó akaratát tekintik. Ezek után azonban minden esetben, a megfelelő helyen beszélnek a szövetséges partner erre adott válaszáról is akár a bűn-bűnbánat kapcsán, akár a megszentelődés témaköre alatt, akár a törvényt tárgyalva (Kálvin is így tesz), akár a sákramentumok apropóján (mint teszi azt a Heidelbergi Káté). Erre egyfajta történeti fejlődéséként rányomja bélyegét a puritanizmus legalizmusa elsősorban angol nyelvterületen, de ettől még nem beszélhetünk sem külön iskoláról, sem külön szemléletmódookról. A különbségtétel csupán az érvelés hangsúlyaiban van, de nem az érvelés tárgyában vagy struktúrájában.

Következtetések

Mindenek előtt a nagyobb módszertani áttekintés óva int attól, hogy elhamarkodott általánosításokat tegyünk. A tapasztalat azt mutatja, hogy a szövetségek elnevezése olykor nem alapvető dogmatikai szétválasztást jelent. A teljesség, az egységben való gondolkodás az Istennel való kapcsolat egyik meghatározója a református dogmatikákban. Charles Hodge szerint a teljességben való szemlélet, amelybe beletartozik a teremtéstől a gondviselésen át a megváltáson át minden, ez hatja át teológiánkat, ez adja meg sajátos jellegét.^[128] Emellett a 16-17. századi református dogmatikai művek alapvető jellemzője, hogy azok nem egyfókuszúak. Ezt később jónéhányszor nem vette figyelembe a dogmatikatörténet, amikor a reformátori tanokat vagy a predesztináció-tan kifejtésének tekintette, vagy a kálvini

kegyelemtant szembeállította a kor fokozódó legalizmusával szemben.^[129] A szövetségi teológia egyik fő jellemzője éppen az, hogy képes többféle teológiai aspektust is egyesíteni. Az egyetlen „fókusz” maga a Szentírás, jellemző sokszínűségével, szerteágazó teológiai, dogmatikai összefüggéseivel, s ezért maga a szövetségi teológia igyekszik megfogni ezt a komplexitást.

Mindezek mellett látnunk kell a reformátori, majd ortodox tanok művelődéstörténeti és tudományos beágyazottságát, azt a történeti, művelődéstörténeti, vallási kontextust, amelyben éltek és működtek. A kálvini tanok mélyen folytatják a középkori skolasztikus érvelés és tudásszervezés hagyományát (Melancton nyomán így vették át nagyrészt a *locusokra* épülő dogmatikai struktúrát)^[130], majd ezekre épülve, és továbbfejlődve, a ramizmus kialakít egy részben arisztotelianus, részben már a humanizmusban kiérlelt szemléletet.

Bibliográfia

Alsted, Johann Heinrich: *Theologia Scholastica Didactica : Exhibens Locos Communes Theologicos Methodo Scholastica, Quatuor in partes tributa* / Studio Johannis-Henrici Alstedii, Hanau, Eifridus, 1618.

<https://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd17/content/pageview/15162985>

Alting, Jacob: *Opera omnia theologica: analytica, exegetica, practica, problematica & philological*, Amsterdam, Gerardus Borstius, 1687.

https://books.google.hu/books?id=uhNZAAAACAAJ&dq=jacob+alting+foedus&hl=hu&source=gbs_navlinks_s

Baker, J. W.: Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect, *The Sixteenth Century Journal*, 29, 1998/2, 359–376.

Ball, John: *A treatise of the covenant of grace*, London, G. Miller, 1645.

<https://archive.org/details/treatiseofcovena00ball/page/114/mode/1up?q=works>

Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* III/1, Zürich, Evangelischer Verlag, Zollikon 1947².

Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich, Evangelischer Verlag, Zollikon, 1953.

Bavinck, Herman: *Reformed Dogmatics*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011.

Bierma, Lyle D.: The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy, *Sixteenth Century Journal*, 21, 1990/3, 453–462.

Bizer, Ernst: Historische Einleitung des Herausgebers, in heppe, h. – bizer, e.: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1958², XVII–XCVI.

Boros Gábor: A reneszánsz filozófiája, in: *Filozófia*, (Szerk.: Boros Gábor), Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 569–639.

Bullinger, Heinrich: *A Második Helvét Hitvallás*, (II.HH) Ford.: Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2017.

Burman, Frans: *Synopsis Theologiae, & speciatim Oeconomiae Foederum Dei*, I-II., , Amsterdam, Joannem Wolters 1699.

<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10353501?page=38,39>

Busch, Eberhard: Der eine Gnadenbund Gottes. Karl Barths neue Föderaltheologie, in *Theologische Quartalschrift* 4, 1996, 341–354.

Campi, Emidio: Turretini, François, in *RGG*⁴ 8, 2008, 674.

Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives (ed.: Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether), Crossway, Wheaton, 2020.

Coccejus, Johannes: *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*, Leiden, Elsevir, 1654.

https://books.google.hu/books?id=5BA-AAAACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

Dellsperger, Rudolf: Heidegger, Johann Heinrich, in *RGG*⁴ 3, 2008, 1511.

Gill, John: *Gill's Complete Body of Practical and Doctrinal Divinity. Being a System of of Evangelical Truths, Deduced from the Sacred Scriptures*, Philadelphia, Delaplaine and Hellings, 1810.

https://books.google.hu/books?id=rQsoAAAAYAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

Graves, F. P.: *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*, Puritan

Publications, 2011.

Groot, A. De: Burman, Frans, in *RGG*⁴ 1, 2008, 1894.

Groot, A. De: Heidanus, Abraham, in *RGG*⁴ 3, 2008, 1510–1511.

A Heidelbergi Káté, (HK), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2015.

Heppe, Heinrich – bizer, Ernst: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1958².

Hodge, Charles: *Systematic Theology*, Vol. 1–3., WM. B. Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co., 1940.

Jeong, Jeon Koo: *Covenant Theology. John Murray's and Meredith G. Kline's Response to the Historical Development of Federal Theology in Reformed Thought*, Lanham, University Press of Amerika, 1999.

Kálvin, János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere 1559*. (Inst.) I–II. (Ford.: Buzogány Dezső), Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.

Karlberg, Mark W.: *Covenant Theology in Reformed Perspective. Collected essays and book reviews in historical, biblical, and systematic theology*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2000.

Letham, Robert: The Foedus Operum. Some Factors Accounting for Its Development, *The Sixteenth Century Journal*, 14, 1983/4), 457–467.

Link, Christian: Föderaltheologie, in *RGG*⁴ 3, 2008, 172–176.

Martinius, Matthias: *DE FEDERIS NATURAE & GRATIAE Signaculis: Quinq[ue] tractatus; quorum est de Arbore vitae, I. Circumcisione, II. Paschate, III. Baptismo, IV., Coena DOMINI, V: Generalibus ante specialia singula praemissis; interposita praecipuorum errorum vera, brevi [et] plana refutatione; Maxime ad popularem ...*Bréma, 1618.

https://books.google.hu/books?id=k89jAAAACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

Muller, Richard A.: *After Calvin. Studies in the Development of a Theological tradition*, New

York, Oxford University Press, 2003.

Musculus, Wolfgang: *Loci communes in usus S. Theologiae Candidatorum parati*, Basel, Herwagen, 1560.

https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QafHemiSizNdMoWco726SKtjf5hTQ2DSxTNIQfTwx7o2CZZJBGgjobqRR7kEmy8NJlSCW66d8r51jiSK7pB8J7efQUMzh_Mi8060pP16jKz0SdWuDQoSonRc4alqllWK8AmTyCBIKD4w8-LLKG-_vwYxUhVsXrSbeAUQLBiYuGARgZi29vNV-BsO7JhXBYiRCp2Dcy8KZSZ4273HyJNcMCRtAjIxiMOpINPUitZLjL4yJYrE6IHozDZyAYZBUS3fwF60T TjeENrwMhC-PfEhj8HJo2U0IZmEmbbRicmX-mq5PZFYwd2M

Ohst, Martin: Ramus, Petrus, in *RGG*⁴ 7., Tübingen, Mohr Siebeck, 2004⁴, 33–34.

Olevianus, Casparus: *Der Gnadenbund Gottes*, Herborn, Christoff Rab, 1590.

Ong, Walter J.: *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (MA) Harvard University Press, 1958.

Strohm, Christoph: Witsius, in *RGG*⁴, 8, 2008, 1665.

Szegedi Kis István: *Tabulae analyticae, quibus exemplar illud sanorum sermonum de fide, charitate, et patientia, quod olim prophetae, evangelistae, apostoli literis memoriaeque mandauerunt, fideliter declaratur / auctore Stephano Szegedino Pannonio. – [Basel] Basileae: typis Conradi Waldkirchii, 1610.*

Tőkés, István: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata. Kommentár Bullinger Henrik művei alapján*, Kolozsvár Romániai Református Egyház,, 1968. I-II.

Ursinus, Zacharias: *The commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg catechism*, Cincinnati, T.P. Bucher, 1851.

Wallace, P. J.: Hodge, Charles, in *RGG*⁴ 3, 2008, 1816.

Wallmann, Johannes: Lampe, Friedrich Adolf, in *RGG*⁴ 5, 2008, 51–52.

Westminster Hitvallás (WCF), (Ford.: Nagy Albert), Kolozsvár, Koinónia, 1999.

Witsius, Hermann: *De Oeconomia foederum Dei cum hominibus libri quatuor*, Utrecht,

Halmam, 1744³. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10354856?page=6,7>

Zwingli, Ulrich: *Commentarius, vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata*, (Ford.: Tüdős István, Pruzsinszky Pál), Budapest, Kálvin János Társaság, 1999, repr. 1905.

Zwingli, Huldrych: Von dem touff, vom widertouff unnd vom kindertouff durch Huldrych Zuingli. In: *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4 (Leipzig: Heinsius, 1927) (Corpus Reformatorum 91).

Hivatkozások

1. Link, Christoph.: *Föderaltheologie*, in RGG⁴ 3, 2008, 172. ↑
2. Duncan, Ligon: Foreword, in *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, (ed.: Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether), Crossway, Wheaton, Illinois, 2020, 23–24. ↑
3. Duncan: *Foreword*, 24. ↑
4. Link: *Föderaltheologie*, 172. ↑
5. Duncan: *Foreword*, 25. ↑
6. Duncan: *Foreword*, 25. ↑
7. Duncan: *Foreword*, 24. ↑
8. *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives* (ed.: Guy Prentiss Waters – J. Nicholas Reid – John R. Muether), Wheaton, Crossway, 2020, 31. ↑
9. *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, 31–39. ↑
10. Bavinck, Herman: *Reformed Dogmatics*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, 53. ↑
11. Ursinus, Zacharias: *The commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg catechism*, Cincinnati, T.P. Bucher, 1851, 97–101.
<https://archive.org/details/commentaryofdrza00ursi/page/n6/mode/1up> (Letöltés: 2021. 08. 15.) ↑
12. Zwingli, Ulrich: *Commentarius, vagyis az igaz és a hamis vallás magyarázata*, (Ford.: Tüdős István, Pruzsinszky Pál), Kálvin János Társaság, Budapest, 1999, repr. 1905, 155; 165. „Wir redend aber hie nit von wunderzeichen, sunder von zeichnenden oder von pflichtenden zeichen, die nit wunderzeichen sind, als by den alten die beschnydung gewesen ist.” (zwingli, h., Von dem touff, vom widertouff unnd vom kindertouff durch Huldrych Zuingli. In *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, vol. 4 (Leipzig: Heinsius, 1927) (Corpus Reformatorum 91), 227.) ↑
13. Bullinger, Heinrich: *A Második Helvét Hitvallás*, Ford.: Buzogány Dezső, Budapest, Kálvin János Kiadó, 2017, XX/7. ↑
14. Tókécs István: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*. Kommentár Bullinger Henrik művei

alapján, Romániai Református Egyház, Kolozsvár, 1968. I, 187. ↑

15. Tókécs: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*, 2, 21. ↑
16. Tókécs: *A Második Helvét Hitvallás magyarázata*, I.: 1, 169. ↑
17. HK 74. kf. ↑
18. HK 82. kf. ↑
19. Inst. 2.7. ↑
20. Inst. 2.7.1. ↑
21. Inst. 2.7.2. ↑
22. Inst. 2.10.1. ↑
23. Inst. 2.10.2. és Inst. 2.11. ↑
24. Inst. 2.10.2; 4; 5; 7; 8; 20; 23. ↑
25. Inst. 3.21.7. ↑
26. Inst. 4.14.6. ↑
27. Musculus, Wolfgang: *Loci communes in usus S. Theologiae Candidatorum parati*, Basel, Herwagen, 1560., 178–184.
https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5QafHemiSizNdMoWco726SKtjf5hTQ2DSxTNIQfTwx7o2CZZJBGgjobqRR7kEmy8NjISCW66d8r51jiSK7pB8J7efQUMzh_Mi8060pP16jKz0SdWuDQoSonRc4alqIIWK8AmTyCBIKD4w8-LLKG-_vwYxUhVsXrSbeAUQLBiYuGARgZi29vNV-BsO7JhXBYiRCp2Dcy8KZSZ4273HyJNcMcrTAjIxiMOpINPUItZLjL4yJYrE6lHoDZyAYZBUS3fwF60TtjeENrwMhC-PfEhj8HJo2U0IZmEmbbRicmX-mq5PZFYwd2M (Letöltés: 2021. 08. 15.) és Bizer, Ernst: *Historische Einleitung des Herausgebers*, in Heppe, Heinrich – Bizer, Ernst: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1958², XI. ↑
28. Olevianus, Casparus: *Der Gnadenbund Gottes*, Herborn, Christoff Rab, 1590. ↑
29. Alsted, Johann Heinrich: *Theologia Scholastica Didactica* : Exhibens Locos Communes Theologicos Methodo Scholastica, Quatuor in partes tributa / Studio Johannis-Henrici Alstedii, Hanau, Eifridus, 1618, 412.
<https://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd17/content/pageview/15162985> (Letöltés: 2021. 08. 15.) és bizer, e., *Einleitung*, LI–LIII. ↑
30. Alsted: *Theologia Scholastica Didactica*, 411–419. ↑
31. Alsted: *Theologia Scholastica Didactica*, 504–507. ↑
32. Bizer: *Einleitung*, LIII–LV. ↑
33. Martinius, Matthias: *DE FEDERIS NATURAE & GRATIAE Signaculis: Quinq[ue] tractatus; quorum est de Arbore vitae, I. Circumcisione, II. Paschate, III. Baptismo, IV., Coena DOMINI, V: Generalibus ante specialia singula praemissis; interposita praecipuorum errorum vera, brevi [et] plana refutatione; Maxime ad popularem ...*Bréma, 1618.
https://books.google.hu/books?id=k89jAAAACAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onep

- age&q&f=false(Letöltés: 2021. 08. 15.) ↑
34. Bizer: *Einleitung*, LXVIII. ↑
 35. Coccejus: *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*, Leiden, Elsevir, 1654.
https://books.google.hu/books?id=5BA-AAAaAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (Letöltés: 2021. 08. 15.) ↑
 36. Bavinck, Herman: *Reformed Dogmatics*, Grand Rapids, Baker Academic 2011, 397. ↑
 37. Burman, Frans: *Synopsis Theologiae, & speciatim Oeconomiae Foederum Dei*, I-II., Amsterdam, Joannem Wolters ,1699.
<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10353501?page=38,39> (letöltés: 2021. 08. 06.) ↑
 38. Hodge, Charles: *Systematic Theology*, Vol. 1-3., WM. Grand Rapids, B. Eerdmans Publishing Co., 1940. ↑
 39. Heppe, Heinrich – Bizer, Ernst: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1958². ↑
 40. Burman, Frans: *Synopsis Theologiae*. ↑
 41. Hodge: *Systematic Theology*. ↑
 42. Heppe–Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. ↑
 43. Witsius, Hrmann: *De Oeconomia foederum Dei cum hominibus libri quatuor*, Utrecht, Halmam, 1744³. <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10354856?page=6,7> (letöltés: 2021. 08. 06.) ↑
 44. Dellsperger, Rudolf: *Heidegger, Johann Heinrich*, in RGG⁴ 3, 2008, 1511. ↑
 45. Heppe–Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 224. ↑
 46. *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, 353. ↑
 47. *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, 351–377. ↑
 48. Coccejus: *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*, 102–177. ↑
 49. Muller: *After Calvin*, 77; 175. ↑
 50. *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, 353. ↑
 51. *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, 353. ↑
 52. Link: *Föderaltheologie*, 173. ↑
 53. Muller: *After Calvin*, 65. ↑
 54. Ursinus, Zacharias: *The commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg catechism*, Cincinnati, T.P. Bucher, 1851, 98–99.
<https://archive.org/details/commentaryofdrza00ursi/page/n6/mode/1up> (Letöltés: 2021. 08. 15.). ↑
 55. Link: *Föderaltheologie*, 173. ↑
 56. Jeong: *Covenant Theology*, 29–34. és Karlberg: *Covenant Theology*, 26–27. ↑
 57. Ball, John: *A treatise of the covenant of grace*, London, G. Miller, 1645, 20.

- <https://archive.org/details/treatiseofcovena00ball/page/114/mode/1up?q=works> (Letöltés: 2021. 08. 16.). ↑
58. Ball: *A treatise of the covenant of grace*, 114. és Karlberg, Mark W.: *Covenant Theology in Reformed Perspective. Collected essays and book reviews in historical, biblical, and systematic theology*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 2000, 37. ↑
59. Ball: *A treatise of the covenant of grace*, 136–137. és Karlberg: *Covenant Theology*, 37. ↑
60. Bizer: *Einleitung*, LXXIV. ↑
61. Alting, Jacob: *Opera omnia theologica*. 4. Amsterdam, Gerardus Borstius, 1686, 85.
<https://books.google.hu/books?id=OzpjAAAACAAJ&pg=RA1-PA341&dq=jacob+alting+opera+omnia+theologica+4.&hl=hu&sa=X&ved=2ahUKEwjnvuH6w7n2AhU5hP0HHegNCpk4ChDoAXoECAsQAg#v=onepage&q=jacob%20alting%20opera%20omnia%20theologica%204.&f=false> (letöltés: 2021. 08. 08.). ↑
62. Busch, Eberhard: *Der eine Gnadenbund Gottes*. Karl Barths neue Föderaltheologie, in *Theologische Quartalschrift* 4, 1996, 345. ↑
63. Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* IV/1, Zollikon–Zürich, Evangelischer Verlag, 1953, 37. ↑
64. Barth, Karl: *Kirchliche Dogmatik* III/1, Zürich, Evangelischer Verlag, Zollikon 1947², 207. ↑
65. Barth: *Kirchliche Dogmatik* III/1, 207. ↑
66. Barth: *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 57–70. ↑
67. Barth: *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 67–68. ↑
68. Ursinus: *The commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg catechism*, 97–101. ↑
69. Campi: *Turretini, François*, in RGG⁴ 8, 2008, 674. ↑
70. Jeong: *Covenant Theology*, 56. ↑
71. Jeong: *Covenant Theology*, 58. ↑
72. *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, 354. ↑
73. *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, 355. ↑
74. Karlberg: *Covenant Theology*, 35. ↑
75. Karlberg: *Covenant Theology*, 36. ↑
76. WCF VII/I. ↑
77. Strohm, Christoph: *Witsius*, in RGG⁴, 8, 2008, 1665. ↑
78. idézi: Bizer: *Einleitung*, LXXV. ↑
79. *Covenant Theology. Biblical, Theological, and Historical Perspectives*, 395. ↑
80. Wallace, P.J.: *Hodge, Charles*, in RGG⁴ 3, 2008, 1816. ↑
81. Hodge, Charles: *Systematic Theology*, Vol. 1–3., Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing CO., 1940. ↑
82. Hodge: *Systematic Theology*, 117. ↑
83. Hodge: *Systematic Theology*, 117–118. ↑
84. Hodge: *Systematic Theology*, 117–118. ↑

85. Hodge: *Systematic Theology*, II, 363. ↑
86. Heppe–Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 224. ↑
87. Heppe–Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 224. ↑
88. Heppe–Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 296. ↑
89. Heppe–Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 298. ↑
90. Heppe–Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 298. ↑
91. Heppe–Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 298–299. ↑
92. Heppe–Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 300. ↑
93. Heppe–Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 300–301. ↑
94. Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 53. ↑
95. Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 331. ↑
96. Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 24. ↑
97. Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 331. ↑
98. Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 401. ↑
99. Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 401. ↑
100. Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 504. ↑
101. Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 648. ↑
102. Bizer: *Einleitung*, LXXX. ↑
103. Wallmann, Johannes: *Lampe, Friedrich Adolf*, in RGG⁴ 5, 2008, 51–52. ↑
104. Karlberg: *Covenant Theology*, 34. ↑
105. WCF, VII/VI. ↑
106. Coccejus: *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei explicata*, 102–177. és Bizer: *Einleitung*, LXVIII. ↑
107. Hodge: *Systematic Theology*, II, 354. ↑
108. Hodge: *Systematic Theology*, II, 355. ↑
109. Hodge: *Systematic Theology*, II, 355. ↑
110. Hodge: *Systematic Theology*, II, 357. ↑
111. Heppe–Bizer: *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 305. ↑
112. Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 401–402. ↑
113. Bavinck: *Reformed Dogmatics*, 398. ↑
114. Gill, John: *Gill's Complete Body of Practical and Doctrinal Divinity. Being a System of of Evangelical Truths, Deduced from the Sacred Scriptures*, Philadelphia, Delaplaine and Hellings, 1810, 139–174.
https://books.google.hu/books?id=rQsoAAAAYAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (Letöltés: 2021. 08. 19.) ↑
115. Barth: *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 68–70. ↑
116. Barth: *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 69. ↑

117. Muller: *After Calvin*, 75. ↑
118. Ohst, Martin.: *Ramus, Petrus, in Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7., Tübingen, Mohr Siebeck, 2004⁴, 33–34. ↑
119. Boros Gábor.: A reneszánsz filozófiája, in *Filozófia*, (Szerk.: Boros Gábor), Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007, 619. ↑
120. Boros: *A reneszánsz filozófiája*, 613. ↑
121. Szegedi Kis István: *Tabulae analyticae, quibus exemplar illud sanorum sermonum de fide, charitate, et patientia, quod olim prophetae, evangelistae, apostoli literis memoriaeque mandauerunt, fideliter declaratur / auctore Stephano Szegedino Pannonio.* – [Basel] Basileae: typis Conradi Waldkirchii, 1610. ↑
122. Boros: *A reneszánsz filozófiája*, 620. ↑
123. Ramus módszeréről továbbá: Graves, F. P.: *Peter Ramus and the Educational Reformation of the Sixteenth Century*, Puritan Publications, 2011.; Ong, W. J.: *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (MA) Harvard University Press, 1958. ↑
124. Letham, Robert: The Foedus Operum. Some Factors Accounting for Its Development, *The Sixteenth Century Journal*, 14, 1983/4, 457–467. ↑
125. Letham: *The Foedus Operum*. 464–467. ↑
126. Baker, J. W.: Heinrich Bullinger, the Covenant, and the Reformed Tradition in Retrospect, *The Sixteenth Century Journal*, 29, 1998/2, 359–376. ↑
127. Bierma, Lyle D.: The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy, *Sixteenth Century Journal*, 21, 1990/3, 453–462.; Muller: *After Calvin*, 64. ↑
128. Hodge: *Systematic Theology*, II, 314. ↑
129. Muller: *After Calvin*, 66. ↑
130. Muller: *After Calvin*, 72–73. ↑