



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ

ACTA HUMANA

EMBERI JOGI KÖZLEMÉNYEK

VIII. évfolyam (2020)

3. szám

ISSN 0866-6628 (nyomtatott)

ACTA

HUMANA

EMBERI JOGI KÖZLEMÉNYEK

Kereszténység és emberi jogok I.

ACTA HUMANA • Emberi jogi közlemények
A Nemzeti Közzolgálati Egyetem lektorált, emberi jogi folyóirata

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Trócsányi László elnök

| | | |
|-------------------------|-------------------|-----------------------|
| Badó Attila | Kis Norbert | Patyi András |
| Balogh Zsolt | Kiss György | Polt Péter |
| Bándi Gyula | Koltay András | Ujházy László |
| Bódi Stefánia | Korhecz Tamás | Schanda Balázs |
| Csath Magdolna | Kondorosi Ferenc | Silvio Marcus-Helmons |
| Darák Péter | Kukorelli István | Smuk Péter |
| Halász Iván | Leo Zwaak | Varga Zs. András |
| Halmi Péter | Maciej Dybowski | Vizi Balázs |
| Herbert Küpper | Molnár Miklós† | Weller Mónika |
| Hörcherné Marosi Ildikó | Pap András László | |

SZERKESZTŐSÉG

Péterfalvi Attila főszerkesztő

Auer Ádám

Balogh-Békesi Nóra

Horváth Anett

Téglási András

Olvasószerkesztők: Bíró Csilla, Gergely Zsuzsánna, Tar Krisztina

Megjelenik negyedévente

Kiadó: Ludovika Egyetemi Kiadó Nonprofit Kft.

Székhely: 1089 Budapest, Orczy út 1.

Kapcsolat: www.ludovika.hu; info@ludovika.hu

A kiadásért felel: Koltányi Gergely ügyvezető igazgató

Nyomdai előkészítés: Ludovika Egyetemi Kiadó Nonprofit Kft.

Nyomdai munkák: Ludovika Egyetemi Kiadó Nonprofit Kft.

ISSN 0866-6628



Kereszténység és emberi jogok I.
A lapszám vendégszerkesztője: Koltay András

Tartalom

| | |
|----------------------|---|
| Szerzőink | 5 |
| Beköszöntő | 7 |

TANULMÁNYOK

| | |
|--|-----|
| BALÁZS ZOLTÁN: Az emberi jogok mint politikai doktrína a lelkiismereti szabadság példáján. | 9 |
| BALOGH ZSOLT PÉTER: Kereszténység és emberi jogok – az emberi méltóság nézőpontjából | 31 |
| CSINK LÓRÁNT: Mi a szabadság? | 45 |
| DELI GERGELY: A lelkiismeret alkotmányossága | 55 |
| KIS NORBERT: Az elveszett Paradicsom keresése. | 73 |
| LÁNCZI ANDRÁS: Szabadság és törvény. | 99 |
| NYIRKOS TAMÁS: Az emberi jogok vallása: viták és értelmezések | 123 |
| RIXER ÁDÁM: A keresztény szabadság jogi és teológiai fogalma. | 139 |
| SCHANDA BALÁZS: Vallásszabadság, közjó, keresztény kultúra | 169 |

Szerzőink

BALÁZS Zoltán egyetemi tanár, Budapesti Corvinus Egyetem; tudományos tanácsadó,
ELKH TK Politikatudományi Intézet

BALOGH Zsolt Péter c. egyetemi docens PPKE JÁK

CSINK Lóránt egyetemi docens, PPKE JÁK

DELI Gergely egyetemi tanár, Széchenyi Egyetem, Deák Ferenc ÁJK

KIS Norbert egyetemi tanár, NKE ÁNTK, rektorhelyettes, NKE

LÁNCZI András egyetemi tanár, a Budapesti Corvinus Egyetem rektora

NYIRKOS Tamás tudományos munkatárs, NKE EJKK Politika- és Államelméleti
Kutatóintézet

RIXER Ádám tanszékvezető egyetemi tanár, KRE ÁJK Közigazgatási Jogi Tanszék

SCHANDA Balázs tanszékvezető egyetemi tanár, PPKE JÁK, alkotmánybíró

Beköszöntő

Európában a szabadság fogalmának kialakulásában döntő szerepet játszott a kereszténység. A „keresztény szabadság” Lutherig vagy akár Szent Ágostonig visszavezethető fogalma a közelmúltban a magyar közéletben is felbukkant, 2019 nyarán, Orbán Viktor miniszterelnök tusnádfürdői beszéde nyomán. Az emberi jogok konstrukciójának megalkotását azonban legtöbbször mégis a felvilágosodás vívmányaként fogalmazzuk meg, a kereszténység eszméiben az egyén szabadságát korlátozó szellemi áramlatot és társadalomszervező erőt látva. Kérdés, hogy az egyéni szabadság és a közösség érdekei, a „liberális szabadság” és a „keresztény szabadság” valóban ellentétpárok-e, ahogyan a közéleti vitákban gyakran megjelennek.

Az európai alkotmány 2004-es vitájában az Európai Unió úgy döntött, hogy a kereszténységre való utalást nem szerepelteti a dokumentum preambulumban, és a hasonló utalás a magyar Alaptörvényben 2011 után is hangos európai vitákat generált. Ugyanakkor 2015-ben az Emberi Jogok Európai Bírósága a *SAS v. France* ügyben az európai együttélés (*living together*) normáit más alapjogok, akár a muszlimok vallásszabadságának korlátozását is alátámasztó szempontnak tekintette, 2019-ben Ursula von der Leyen, az Európai Bizottság elnöke pedig „az európai életforma védelméért” felelős biztosi portfóliót hozott létre. A keresztény értékrend képviselője pedig aligha maradhat ki az „európai életforma” elemeinek elképzelt katalógusából. Kérdés azonban, hogy ma a kereszténység az európai életforma hangsúlyos részét képezi-e, és ha igen, milyen (vallási, politikai vagy kulturális) szempontból.

Az „együttélés normáit” számos tekintetben a keresztény kultúra határozza meg, a keresztény értékrend képviselője pedig aligha maradhat ki az „európai életforma” elemeinek elképzelt katalógusából. Mindenesetre a portfólió elnevezését a felhördülés hatására rögtön módosítani kellett „az európai életforma népszerűsítéséért”-re. A posztot betöltő biztos nyilatkozatai pedig felvetnek kérdéseket abban a tekintetben, hogy mennyire tekinti a kereszténységet ezen életforma integráns részének.

Egyes teoretikusok megállapítása szerint az emberi jogok alapvetései, az ember egyenlő méltóságának elismerése nem a felvilágosodás eszméiben, hanem a kereszténységben, illetve a jézusi tanításokban gyökereznek. A nemzetközi szakirodalomban a közelmúltban számos alpmű is megjelent, amely az emberi jogok megalapozását a keresztény tanokban találja meg.¹ Larry Siedentop szerint az emberi jogok, az individuum mint érték eszméje a kereszténységből fakadt, és nem véletlen, hogy tisztelete csak abban a nyugati világban terjedt

1 Michael J. Perry: *Toward a Theory of Human Rights: Religion, Law, Courts*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

el, amely hagyományosan keresztény.² A deklaráltan ateista Ronald Dworkin utolsó, posztumusz megjelent könyvében azon gondolatát fejtette ki, miszerint lehetséges vallásosság istenhit nélkül is, a vallásos meggyőződés alapértékeinek elfogadása független attól, mit gondolunk Istenről,³ és – tehetjük hozzá – függetlenül attól, mit gondolunk e felfogásokról, megállapíthatjuk, hogy a vallási meggyőződésből fakadó érvelések és a szekuláris érvelések között nem szükségszerű a folyamatos ütközés, sőt a modern szekuláris demokrácia és alapjogi felfogás legtöbbször átfedésben van a keresztény megalapozottságú érvekkel.

Az emberi jogok elméletével kapcsolatos gondolkodás gazdagítása folyóiratunk legfontosabb küldetése. A „kereszténység és emberi jogok” kapcsolatát vizsgáló cikkeket felölelő tematikának az eredeti elképzelések szerint egy lapszámot szenteltünk volna, de a tudós közösség tagjai között öröndetes módon megtapasztalt érdeklődés és abból fakadóan az egyetlen lapszám keretei közé be nem szorítható kéziratmennyiség arra indított minket, hogy – rendhagyó módon – két egymást követő lapszámot (2020/3. és 2020/4.) is a tematikába tartozó tanulmányoknak szenteljünk. Legalább akkora megtiszteltetés volt a lapszámok szerkesztése, mint amekkora örömmel és izgalommal bocsájtjuk most útjukra a megjelent írásokat.

Budapest, 2020. október 12.

Koltay András
rektor, egyetemi tanár,
a tematikus számok vendégszerkesztője

2 Larry Siedentop: *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. London, Allen Lane, 2014.

3 Ronald Dworkin: *Religion without God*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2013.

Az emberi jogok mint politikai doktrína a lelkiismereti szabadság példáján

BALÁZS ZOLTÁN¹

Ebben a tanulmányban amellet érvelek, hogy az emberi jogok doktrínája lényegileg politikai, nem pedig erkölcsi vagy filozófiai természetű. Miután bevezetem a politikai doktrína fogalmát, néhány klasszikus szerzőt idézek, Locke-tól Burke-ig, Vitoriatól Paine-ig, Milltől Stephenig, hogy bemutassam, miként alakult ki a doktrína a maga sajátos politikai kontextusában. Amellett is érvelek, hogy bár a 19. században a Katolikus Egyház tartották a lelkiismereti szabadság (értelemszerűen az egyik legalapvetőbb jog) legádázabb ellenfelének, az Egyház teológiai hagyománya valójában ambivalens volt. A lelkiismereti szabadságot természetes adottságként kezelte, de az emberi természet megrontottságának jól ismert teológiai argumentuma miatt bizalmatlanul tekintett ennek az adottságnak a jogként való körülbástyázására. Ezzel azonban a doktrína politikai jellegét erősítette meg. Azt is bemutatom, hogy ezt a 'jogot' a kezdetektől fogva bizonyos (többnyire Egyházon belüli) intézmények (egyetemek, jogi eljárások) formalizálták. A nyugati világ masszív demokratizálódása során ezeknek a jogoknak az egyének váltak az intézményi formáivá. Ezt igazolja, hogy az egyének leírása során számos politikai fogalmat használunk (szuverenitás, önrendelkezés, önkormányzás). Az emberjogi, jogvédő mozgalmak és szervezetek jelentős politikai ereje a mögöttük fölépített ideológiai elkötelezettségek politikai jellegét szintén megerősíti. Így az emberi jogok megalapozására és megvédésére tett erkölcsi és filozófiai erőfeszítések ellenére ezek a jogok a maguk politikai eredete és mai szerepe miatt politikai doktrínának nevezhetők.

Kulcsszavak: lelkiismereti szabadság, politikai doktrína, Katolikus Egyház, intézményesülés

Human Rights as a Political Doctrine – The Case of the Freedom of Conscience

This essay argues that the doctrine of human rights is an essentially political, and not a moral or philosophical issue. After introducing the concept of political doctrine, I focus on classic authors from Locke to Burke, from Vitoria to Paine, from Mill to Stephen, to show how the doctrine was formed within

¹ Egyetemi tanár, Budapesti Corvinus Egyetem; tudományos tanácsadó, ELKH TK Politikatudományi Intézet; e-mail: zoltan.balazs@uni-corvinus.hu.

specific political contexts. I also argue that although in the 19th century, the Catholic Church was widely regarded as the fiercest opponent of the freedom of conscience, surely a fundamental human right, the theological tradition of the Church was essentially ambivalent. She was supportive of the natural freedom of conscience, but for the well-known theological reason of the corruption of human nature, she was wary of the freedom of conscience being enshrined as a political right, thereby reinforcing the political nature of the doctrine. Further, it will also be shown that this 'right' has been firmly connected to specific (mostly ecclesiastical) institutional forms (universities, legal processes), and that during the robust democratisation of the Western world, individuals have become the 'institutional forms' of these rights, hence the application of political concepts such as sovereignty, self-determination, self-governing to individuals. The massive political power of human rights defence movements and organisations confirms the political nature of their underlying ideological commitments. Thus, notwithstanding the moral and philosophical efforts to found and defend human rights, both their historical origins and their contemporary role make them an essentially political doctrine.

Keywords: freedom of conscience, political doctrine, Catholic Church, institutionalisation

1. Bevezetés

Ebben az írásban mellett fogok érvelni, hogy az emberi jogok elsősorban politikai doktrína vagy eszköztár, amelynek természetesen megvannak a morális, morálfilozófiai és teológiai dimenziói, de történelmi kontextusa és mindenkori jellemző felhasználása, alkalmazása polemikus, ideologikus, konfrontatív vagy konstruktivista, de mindenképpen politikai. Ennek a tézisnek a doktrína értelmezésére nézve jelentős következményei vannak, amelyeket szintén igyekszem röviden bemutatni. Gondolatmenetem a következő. Először a politikai doktrína fogalmát tisztázom. A fogalom olyan gondolatmenetre, gondolat- vagy elvrendszerre utal, amely erősen kötődik egy adott kor, történelmi kontextus politikai küzdelmeihez, de azokon túllép, és nem válik politikaelméleti vagy filozófiai koncepcióvá, tanítássá, megközelítésmóddá. Ezt követően az emberi jogok mint doktrína történelmi gyökereiről szólok néhány szót (elsősorban ennek középkori kezdeteiről), majd részletesebben foglalkozom olyan, az emberi jogokat nagyon eltérő módon kezelő szerzővel, illetve tartós hatást gyakorló írással, John Locke-tól Edmund Burke-ig és Thomas Paine-ig, aki és amely annak politikai kötöttségét különösen is tisztán reprezentálja. Ha volt, s bizonyos fókig ma is van olyan világnézet, amely valóban bizalmatlanul tekint az emberi jogok politikai doktrínájára, az a katolikus hagyomány (egyszerűbben: katolicizmus). Ezért érdemes ezt a hagyományt is jobban megvizsgálni – erről szól a következő rész, s in-

nen elsősorban a gondolat- és lelkiismereti szabadságra koncentrálok. Itt is inkább a 16–19. század időszakából veszek elő néhány szerzőt, illetve írást, egyrészt azért, hogy az előbbi részben tárgyalt szövegekkel jobban párhuzamba állítható gondolatmenetekhez jussunk, másrészt azért, mert a mai katolikus tanítás, bár természetéből adódóan nem tagadja meg saját múltját, jelentős módosulásokon ment keresztül, főként a II. Vatikáni Zsinaton és azt követően.² A tanulság kettős. Egyfelől az egyházi tanítás tartalmazza az élethez, a gondolat- és lelkiismereti szabadsághoz való „jogot”, de – s ez a lényeg – nem elsősorban jogként, hanem az ember természetéhez tartozó minőségként. Másfelől, s ezzel összhangban a katolikus hagyomány az emberi természet romlottsága vagy roncsoltsága miatt nem a jog, hanem más társadalmi intézmények keretében igyekezett ezt a szabadságot formába önteni (egyetemek, bírói eljárások, rendek). A demokratikus rezsim és általában a demokratikus érzület nyomán ezek az intézmények túl szűknek, elitistának bizonyultak, az Egyház pedig politikai defenzívába került. Az emberi jogok doktrínája maga találta meg saját intézményeit, voltaképpen úgy, hogy az egyént mintegy intézményesítette (de megtalálta hozzá a hatalmi intézményeket is, elsősorban a bíróságokat). Azt pedig, hogy ez a doktrína alapjában véve nem filozófiai, etikai, hanem politikai gondolatrendszer, ezen az intézményesülésen kívül az is igazolja, hogy igen robusztus mozgósító, ideologikus ereje van, a konkrét példák felsorolása és elemzése azonban már nem ennek az esszének a feladata.

2. A politikai doktrína

Elsőként tehát a 'politikai doktrína' *terminus technicus* kell értelmezni. Tudvalevő, hogy a politika elmélete vagy elméleti tudása – a legkevésbé sem meglepő módon – mindig is erősen összefonódott a politika gyakorlatával, legalábbis sokkal erősebben, mint a filozófiai reflexió egyéb módjai. De sosem azonosult vele; vagy másként megfogalmazva: csak akkor beszélhetünk politikai elméletről vagy doktrínáról/tanról, ha a közvetlen gyakorlati célok és indítékok érdemlegesen és tartósan leválaszthatónak bizonyulnak róla. Niccolò Machiavelliről tudjuk, hogy nagyon határozott politikai céljai voltak – részben, úgymond, közösségi célok (Firenze függetlensége, hatalma), részben nyilvánvalóan egyéniek (a saját karrierje) –, de egyik írása sem ezek miatt vált a politikai gondolkodás kánonjának részévé. Egyetemesen és tartósan érvényes érvek, fölismerések, belátások adják az elmélet, nála valóban inkább a tan vagy a tanítás gerincét. Locke *Két értekezés a polgári kormányzat eredetéről* című műve eredeti kontextusát tekintve inkább vitairat – az első része Sir Robert Filmernek a királyi hatalom patriarkális eredetére vonatkozó nézetei cáfolata, a második, konstruktív része pedig a polgárháború parlamenti oldalának legitimációja, felfogásának védelme, elsősorban

2 A Katolikus Egyház Katekizmusában az 1776–1802. pontok tárgyalják a lelkiismeret szabadságát: természetesen szó van benne a téves lelkiismeretről, a gondozatlan lelkiismeretről, vagyis önmagában a lelkiismeretre való *hivatkozás* nem igazol semmit; mindazonáltal a biztos lelkiismeret követése *ceteris paribus* kötelező.

az uralkodói önkény elleni fegyveres föllépés igazolása. Ugyanakkor Locke számtalan fejtegetése – a tulajdon eredetéről, a természeti törvényről, a hatalmi ágak elválasztásáról, a többségi elvről, a hallgatóságos beleegyezésről, s persze az elidegeníthetetlen jogokról – a modern alkotmányos-liberális politikaelmélet sztenderd érvkészletévé is vált. A harmadik példánk az amerikai alkotmány mögött álló politikai doktrína, amelyet a *Föderalista írások* szerzői, elsősorban James Madison és Alexander Hamilton fejtettek ki. Ez a szövegtörzs is világos politikai céllal készült: egy új állam szerkezetét igyekeztek a szerzők kibontani és megvédeni. Számos okfejtésük azonban egyetemes érvényűnek bizonyult, s a szerzők is ilyennek szánták (például a köztársaság, a megosztott népszuverenitás, a képviselő, a pártok kérdéseit illetően). A politikai doktrína tehát olyan nézetrendszer, koherens érvkészlet, amelynek politikai *Sitz im Lebenje* jól meghatározható, de amely a politikaelmélet hagyományához tartósan és tágabb érvénytel kapcsolódik.

Az emberi jogok ebben az értelemben nyugodtan nevezhetők politikai doktrínának. Ehhez első körben elég is emlékeztetni arra, hogy karrierjéhez milyen döntő lökést adott egy politikai dokumentum (az *Emberi és polgári jogok nyilatkozata*), amelyhez rövidesen az amerikai alkotmány nevezetes kiegészítései csatlakoztak. A nyilatkozatoknál, kiáltványoknál, törvényszövegeknél – legyenek önmagukban bármennyire is jelentős hatásúak – még fontosabb, hogy tisztában legyünk azzal, hogy ezek a dokumentumok egy tágabb politikai *tradícióba* illeszkednek, amelyet az európai jog- és politikai fejlődés jogkiterjesztő, jogvédő vonulatának nevezhetünk. Az emberi jogok filozófiai levezetése vagy igazolása természetesen fontos feladat,³ de annak, amíg idáig jutottunk, van egy története. Itt nem annyira a történet részletei a fontosak, hanem a filozófiai tanulságok. Ezek egyike éppen a jogkiterjesztés logikája, majd kátyúba kerülése, s megmaradó ambivalenciája. Hadd térjek ki előbb erre a tradícióra vagy – korszerűtlenebb kifejezéssel – szellemtörténeti hagyományra!

A középkor immunitások és privilégiumok világaként is felfogható. Ezek elsősorban kollektív jogok voltak. Csak emlékeztetésképpen: a clunyi fölszabadító mozgalom része volt a pápai autoritásnak és általában az Egyház szuverén jogalkotásának a gondolata, amelyhez a római jog újrafelfedezése és alkalmazása kiemelkedően fontos volt. Ez akár jogi forradalomnak is mondható,⁴ de legalább ennyire politikai forradalom is volt, hiszen a fölszabadítás, az Egyház szabadsága, utóbb pedig szupremáciája, a szekuláris hatalom fölötti kontrolligénye nem is lehetett más. Az Egyház mint jogi kö-

3 Az egyik legrigorózusabb korai elmélet, amely az emberi jogokat teljes egészében egy analitikus szemléletű morálfilozófia keretein belül kezeli, Alan Gewirth *Reason and Morality* című könyve (Chicago, The University of Chicago Press, 1978). Gewirth föltevése szerint az emberi cselekvésnek van egy normatív struktúrája, amelynek megértéséből levezethető egy végső etikai elv, amely a generikus jogok tiszteletben tartását írja elő minden mást megelőzően: „Cselekedj mindig saját és az általad érintett személy generikus jogaival összhangban.” Uo. 135. Hasonló kísérlet a modern magyar liberális eszmerendszer alapműve, Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?* Párizs, Dialogues Européens, 1987.

4 Miguel Vatter: Theocratic Legal Revolution and the Origins of Modern Secularism in Dante. *Síntesis. Revista de Filosofía*, II. (2019), 2. 26–48.; Paul E. Nahme: Law, Principle, and the Theologico-Political History of Sovereignty. *Political Theology*, 14. (2013), 4. 432–479.

zösség kulcsfontosságú gondolat, de egyáltalán nem az egyetlen. Magán az Egyházon belül is nem sokkal később létrejöttek azok a testületek, amelyek sajátos belső szabadságot, értsd: jogokat, kiváltságokat élveznek: elsősorban a szerzetesrendek, másodsorban az egyetemek, nyomukban aztán a legkülönbélebb jogállású egyéb közösségek. Végül a protestantizmus is, főleg az első időkben, a helyi, főleg városi közösségek autonómiájának kihasználásával terjedt, egyes irányzatai meg is maradtak az önkormányzati modellnél, mások (a lutheri, majd az anglikán reformációban) a nemzeti egyházfelfogás felé haladtak. Hasonló folyamatok játszódtak le a világi struktúrákban, jól ismert módon a városokban (ott is befelé a céhek világában), valamint a rendiesedő politikai társadalomban. Végül léteznek, ha ezekhez képest perifériálisabb jelentőséggel, az etnikai közösségek saját szabadságjogi hagyományai is (valamint átmenetek, például a zsidókra vonatkozó középkori szabályozások, persze kevésbé a kiváltságok, mint inkább az immunitások értelmében).

3. A doktrína kezdetei

Miként lettek ezekből a hangsúlyozottan kollektív jogokból modern individuális jogok? Ehhez közismerten egy alapos zökkenő kellett, azaz egy újabb történelmi tapasztalat, amely világossá tette, hogy a jogkiterjesztés tradíciója, folyamatai nemcsak az egyéni jogok védelmét inspirálják, hanem a minden határon túlmenő kollektívizmus, a kollektív jog eszméjét is. A francia forradalom fő teoretikusai éppenséggel nem voltak individualisták. Ellenkezőleg, jóval mélyebben ragadta meg őket a kollektív – népi, nemzeti, egyetemes (az emberi nemre kiterjedő) – szabadság eszméje.⁵ Benjamin Constant a régiek és a modernek szabadságáról szóló közismert esszéjében igyekszik egy forradalom előtti szerzót (Gabriel Bonnot de Mably abbét) „ama rendszer képviselőjének” beállítani ugyan, amely „az ókori szabadság alapelveinek megfelelően úgy véli, hogy a polgárokat a nemzet szuverenitásának érdekében teljességgel el kell nyomni, az egyénnek rabszolgának kell lennie avégett, hogy a nép szabad legyen”;⁶ de azért elismeri, hogy „[a]zok a férfiak, akiket az események hullámai forradalmunk élére sodortak, neveltetésük [*sic!*] következtében szükségképpen át voltak itatva azokkal az időközben tévéssé fordult ókori nézetekkel, melyeket az imént említett filozófusok oly igen magasztaltak”⁷ Ezt a republikánus felfogást is köztudomásúlag igen hamar elnyomta a nemzeti eszme, s vele együtt a szabadság(jog) kollektív fogalma is átkerült a nemzeti szabadságról szóló politikai diskurzusokba. A modern kollektív szabadságjog (köztársaság – nép – nemzet – állam) eszméje pedig egyszerre hozta magával a kiváltságok és immunitások kiterjesztését és eltörlését. *Egyesek* (csoportok,

5 A francia forradalom kollektív fogalmainak történetéhez l. Istvan Hont: The Permanent Crisis of a Divided Mankind: “Contemporary Crisis of the Nation State” in *Historical Perspective. Political Studies*, 42. (1994), 166–231.

6 Benjamin Constant: A régiek és a modernek szabadságának összevetése. In Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz, 1997. 235–260. 248.

7 Uo. 250.

testületek, rendek) szabadságjogai kívánatosak voltak, amelyekre *mások*, azaz a nagyobb közösségek, potenciálisan az egész emberiség is áhítozott, ennél fogva az egyik politikai hajtóerő a (*meg*)szerzés volt. Minthogy azonban ezeknek a jogoknak a természetéhez a korlátozottság, a másokkal *szembeni* (de legalábbis hozzájuk *képesti*) lét tartozott, totális kiterjesztésük, megszerzésük *ceteris paribus* (vagyis valamilyen újszerű egyéni jogvédelmi stratégia híján) nem járhatott mással, mint fölszámolásukkal. A középkori jogi határoeltságok, esetlegességek, a jogok materiális minősége, mondhatni, vaskossága és olykor nyers hatalmi dimenziója megszűnt (csak maradványai vannak meg, ezek közül látványosan megmaradt erővel bír még az amerikai alkotmányban biztosított fegyvertartási jog, de egy modern állam törvényhozása az ehhez hasonlókon rendszerint könnyedén túleszi magát).⁸ Ennek katasztrofális következményei a francia forradalomban igen gyorsan megmutatkoztak; Constant idézett és nevezetes írása ezt dolgozza föl. Így arra jutunk, hogy az, ahogyan az emberi jogokat vagy – Constant maga is így fogalmaz – a jog nyelvét⁹ ma használjuk, az tulajdonképpen és a politikai tradíciót tekintve a kátyúból való kikászálódáshoz használt létra. A kollektív, de fölszabdalt jogok világának lerombolása után maradó vákuum betöltésének – kétségtelenül jelentős sikereket fölmutató – útja az egyéni-emberi jogok doktrínája, a középkor világának örököseként, egyúttal azonban árulójaként is.

4. A doktrína politikai születése: Locke, Burke, Paine

Az az állítás, hogy az emberi jogok politikai doktrína, természetesen nem csak ennek a nagyon tág, szövegszerű és empirikus bizonyításnak itt alá nem vehető, de az idézett történelmi összefüggésekkel remélhetőleg hitelesen és hihetően alátámasztott tradíciónak a talaján megálló tétel. Ha ugyanis a hatástörténetüket nézve legfontosabb elméleti szövegeket tesszük magunk elé, akkor is hasonló belátásokhoz juthatunk. Kétségkívül ilyen szöveg Locke-nak a már idézett két értekezése a polgári kormányzat eredetéről. Talán kevésbé közismert, hogy címük ellenére ezek az írások nem kimondottan filozófiai értekezések (Locke igen jelentős filozófiai munkája az emberi értelemről mai értelemben véve is szabályos értekezés). Ahogy már szó volt róla, annak ellenére, hogy a szöveg – különösen a *Második értekezés* – politikai céllal íródott (a szuverenitás parlament általi hordozásának mint lehetőségnek a megalapozása, illetve a Jakab-kormányzat legitimitásának kétségbevonása), egyértelműen nagyobb távlatot tart szem előtt, a politikaelmélet kulcskérdéseit tárgyalva. Ennek részeként fejtette ki Locke az elidegeníthetetlen jogokra vonatkozó tézisét, de az első pillanattól fogva úgy, mint ami a kormányzat megalapozásához vezető axióma, tehát politikai alaptétel. Kétségtelen, hogy Locke igyekezett tekintettel lenni a korabeli közmegegyezésben rejlő teológiai axiómákra is: „Az emberek ugyanis valamennyien

8 Érdekességképpen még néhány ilyen: az egyetemek valamilyen fokú autonómiája, az egyházakra vonatkozó sajátos szabályok, a fegyveres testületek tagjaira vonatkozó elkülönült büntetőbíráskodás, néhány céhszerűen működő szakma (orvosok, ügyvédek kamarái, közhatalmi jogosítványokkal).

9 Constant i. m. (6. lj.) 201.

egyetlen mindenható és végtelenül bölcs Teremtő alkotásai; [...] annak tulajdonai, aki alkotta őket, s addig kell életben maradniuk, amíg neki, és nem addig, amíg nekik tetszik.”¹⁰ De nem sokkal később ugyanilyen határozottan szögezte le, hogy „mindenkinek *tulajdona* a saját *személye*. [...] Azt mondhatjuk, hogy testének *munkája* és kezének *műve* a szó szoros értelmében az övé.”¹¹ Az ellentmondás elég nyilvánvaló, annál is inkább, mert a „tulajdon” (*property*) Locke-nál bizony nem metafora, hanem kulcsfogalom. Peter Laslett erre (is) utalva megjegyzi, hogy „Locke talán az összes nagy filozófus közül a legkevésbé konzisztens”, magyarázatként hozzátéve, hogy ez olykor figyelmetlenség miatt lehet, olykor viszont Locke valódi dilemmába ütközött, amit nem tudott feloldani.¹² Az ilyen ellentmondásokat kedvelő Leo Strauss ezek mögött rejtett, valódi értelmet keres, nála természetesen Locke igazi mondanivalója semmiképpen sem a korlátozó következményekkel járó teológiai kijelentés, hanem a teljes önrendelkezést és személyes szuverenitást állító politikai axióma (mindenki saját személyének tulajdonosa).¹³ A politikaelméleti cél legalábbis ebben az esetben azért elég világos: Locke mindenképpen azt akarta, hogy semmilyen abszolút uralom ne hivatkozhatson arra, hogy mivel mindenki saját személyének a tulajdonosa, arról szabadon lemondhat, mint Thomas Hobbesnál, persze nem az Egyház, hanem mintegy az állam / uralkodó / közösség részére. A teológiai korlát tehát nem pusztán retorikai eszköz, hanem valódi szerepet tölt be, mivel végső soron az *egyént* hivatott *védni*, éspedig önmagától. De Locke természetesen azt a normát is le kívánta horgonyozni, hogy beleegyezése nélkül senkitől se legyen elvehető a tulajdona. Ennek megoldása nála a tulajdon keletkezésének elmélete, aminek kulcsfogalma a munka. Locke szerint a tulajdon valójában saját testünk munka általi kiterjesztése (ez a gondolat aztán a marxizmus révén alighanem nagyobb karriert futott be, mint Locke sok más politikai tézise). Ha akarjuk, ez a Laslett által említett feloldhatatlan dilemmák egyike, amelynek sokféle gyakorlati megjelenési formája van ma is. Ha akarjuk, akkor egyszerűen arról van szó, hogy Locke fölismeri a kettős érdeket: egyfelől szükségünk van arra, hogy akár tőlünk függetlenül is megvédjenek minket a jogainkon keresztül, másfelől a „tőlünk függetlenül” klauzula elég veszélyes lehetőségeket nyit meg. Mai dilemmával élve: van-e lehetőség a helyettesítő érdekvédelemre (kollektív alkotmányjogi panasz, ombudsmani vizsgálatok) az érintettek fölhatalmazása nélkül, netán ellenükre, bár – úgymond – az ő érdekükben? Ameddig ez jól fölismerhető (anyagi, politikai) előnyökkel jár, addig vélhetően kevesebben tiltakoznak ellene, bár ilyenkor is fölvethető a paternalizmus dilemmája. De vannak súlyosabb etikai dilemmák is.¹⁴

10 John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Budapest, Gondolat, 1986. 42–43.

11 Uo. 58.

12 Peter Laslett: Introduction. In John Locke: *Two Treatises of Government*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. 82.

13 Leo Strauss: Locke's Doctrine of Natural Law. *American Political Science Review*, 52. (1958), 2. 490–501.

14 Elég az eutanáziára utalni: a saját testünk fölötti rendelkezés magában foglalja-e az életünk fölötti rendelkezés jogát; s melyik az a tudatállapot, amely teljesen a „miénk” (pl. súlyos demencia esetén) kötelezi-e az orvost / hatóságot korábbi döntésem saját halálomról, mert ha igen, akkor ez azt je-

Locke nézetei mindenesetre csírájukban már tartalmazznak nagyon sok emberi jogi konfliktust, és bizonyos mértékben azok kezeléséhez is támpontot adnak. Itteni szempontunkból mindenesetre egyértelművé teszik, hogy a doktrína egyik alapító vagy kulcsszövege a politikaelmélet alapkérdéseiből indul ki, vagyis az egyén és a közhatalom kapcsolata természetének megfontolásából, noha az is tény, hogy a szövegben a kezdetektől fogva jelen vannak etikai természetű vonatkozások is.¹⁵

Egy évszázaddal később, a francia forradalom korai szakaszában írta Burke a nevezetes *Töprengéseket*, rájuk válaszként Paine pedig *Az ember jogait*. Mindkettő a velejéig politikai szöveg, talán még kifejezettebben, mint Locke értekezései. Burke írása talán ismertebb, ám nem árt, ha fölidézzük: szerzőnk legfőbb igyekezete, hogy megvédjen bizonyos jogokat, csakhogy nem azért, mert azokat az emberi értelem valamilyen filozófiai levezetés eredményeként akár megállapította, akár helyesnek találta, de mindenképpen valamilyen origónak tekinti, hanem azért, mert azok a történelmi tapasztalatok szerint megvédésre érdemesek. „A Forradalom idején azt óhajtottuk, s azt óhajtjuk most is, hogy *ősapáinktól származó örökségünk*ként birtokoljuk mindennünket, amink van.”¹⁶ Ez a gondolat, amelyet Burke további hosszú bekezdéseken át taglalt, vagyis hogy a jog alapjában véve örökség, voltaképpen a már említett középkori társadalom- és politikai szervezőelvként működő immunitások és privilégiumok tarkabarka, de működőképes rendet biztosító modelljének színes és retorikailag kiválóan megformált, ráadásul korszerű leírása, a demonstratív bizonyítás iskolapéldája. De természetesen nyitva hagyja a „honnan” kérdését, amivel Burke-nek mégis csak muszáj volt szembenéznie, mint tudjuk, nem annyira a francia forradalmárokkal, hanem a londoni jakobinusokkal vitatkozva. Meg is tette: „Távol álljon tőlem, hogy elméletben tagadjam [...] az emberek *valódi* jogait. [...] Ha a polgári társadalom az ember üdvére született, minden előny, aminek a céljából alkották, az ember jogává válik. [...] Ebben a társulásban minden embernek egyenlő jogai vannak; ámde nem azonos dolgokra.”¹⁷ Majd rátért arra, hogy a polgári (mai nyelven politikai) társadalomban élni annyit tesz, mint lemondani az önkormányzás jogáról. Ez voltaképpen amúgy másodlagos körülmény, hiszen a kormányzás elsősorban *nem a jogokkal*, hanem a *szükségletekkel* függ össze. Ha nagyon ragaszkodunk hozzá, éppenséggel a szükségletek kielégítése iránti jogot is nevezhetnénk alapvető emberi jognak, de akkor vállalnunk kell, hogy a kormányzat számos módon beavatkozik az életünkbe, elsősorban persze szabályokkal. Burke válasza a „honnan” (egyetemes érvényű) kérdésre tehát kettős, vagyis két eltérő érvet vázol föl. Az egyik érv úgy szól, hogy bármilyen kormányzat elfogadható, ha a jogtisztelet alapján áll – ez a jogállamiság érve. Nem a „metafizikai”,

lenti, hogy korábbi döntésem valamilyen értelemben mélyebben kötődött hozzám, mint mostani esetleges ellenállásom? (A holland legfelsőbb bíróság alapján véve így döntött 2020. április 21-én egy releváns esetben.) Locke a modern tudatfilozófia egyik klasszikusa is, így ezeknek az etikai kérdéseknek az eldöntéséhez más nézetei is fontosak.

- 15 Nem lehet Locke-ot fölmenteni a rabszolgasággal kapcsolatos álláspontja miatt. Alig hihető föltevés, hogy Locke tényleg úgy gondolta, hogy a rabszolgák igazságos háború vesztesei voltak.
- 16 Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, Atlantisz, 1990. 115.
- 17 Uo. 146.

hanem a konkrét jogok a fontosak, s merőben akadémikus kérdés, hogy az elvont tulajdonjog vajon hogyan viszonyul az élethez vagy az önrendelkezéshez fűződő általános joghoz. Az érv tehát az előző, öröklésen alapuló (s csak Angliára korlátozott érvényű) megfigyelést alakítja politikaelméleti tézissé. A másik érv gyökere ugyancsak megtalálható a középkor, még távolabb a római *salus publicus* elvében, annak modern, utilitarista kormányzati filozófiájához közelítve. Modern példával élve: az alapjogvédelem körüli vitákban a jog és a közvetlen anyagi szükséglet hasonlóképpen kapcsolható össze. Hozzá lehet költeni egy rawlsiánus gondolatmenetet, s megállapítani első igazságosságévként, hogy mindenkinek egyenlően kell részesednie az alapvető javakból, de erre politikaelméletileg nincs szükség, hiszen ez évezredek közmegegyezés arra nézve, hogy mi is a kormányok dolga. Burke tehát tudomásul vette, hogy Locke után, s persze a francia fejlemények tükrében nem kerülhető el az emberi jogok politikai jelentőségéről való állásfoglalás, de megfogalmazta – többek között, tegyük hozzá, David Hume-ra is támaszkodva¹⁸ – a jogok szerves és szükségletekhez kötött koncepcióját, mint ami egyszerre védi az egyént és a kormányzatot. A lényeg mindenképpen az, hogy az emberi jogok doktrínája egyetlen pillanatra sem kerül ki a politika (a kormányzás) és a politikaelmélet berkeiből. Burke perspektívájából nézve magának a doktrínának a politikai haszna a végső kérdés: ha a filozófia, illetve az etika valamiféle végső elvének tekintjük őket, vagy rajtuk keresztül keressük ezt az elvet, akkor lehetetlenné tesszük a jó kormányzást; ellenben ha komolyan vesszük a meglévő jogokat, s általában a jog szerint kormányzunk, akkor politikai hatékonysággal, dinamikával látjuk el magukat az emberi jogokat is.

Akár itt is hozzátehetjük, hogy még egy modern, inkább baloldali liberális számára sem föltétlenül idegen egy ilyen burkeánus megközelítés, bár jellemzően a metafizikai meggyőződés a jogok létéről ezt ki szokta egészíteni. De hadd idézzem erre példaként Jeremy Waldron egyik fontos írását, amelynek a végén – tehát kiemelt helyen, de kissé homályosan – úgy fogalmaz, hogy: „Sok konfliktus – akár jogok és hasznosság, vagy jogok és jogok között – úgy oldható föl, hogy ahogyan a mérlegelés mennyiségi metaforája sugallja: megállapítjuk a releváns érdekek viszonylagos fontosságát, valamint azt, hogy a fontos érdekek védelmét az egyes konfliktusos kötelességek mennyire szolgálják, majd pedig igyekszünk maximális mértékben előmozdítani azt, amit fontosnak tartunk.”¹⁹

Waldron természetesen nemcsak a jogok instrumentális szerepét hangsúlyozza a kormányzásban, hanem követi Constant érvét is, aki a Bentham-féle utilitárius kormányzati filozófiában már veszélyt is látott,²⁰ mondván, hogy a jogok a kormányzat

18 Hume kimondottan elragadtatással szól korának monarchikus kormányzatairól: „Meglepő, hogy a monarchiák milyen fogékonyak a rend, a módszeresség és az állandóság követelményei iránt. A tulajdon az ilyen rendszerekben biztonságban van, az iparkodást ösztönzik, a művészetek virágoznak.” David Hume: A polgári szabadságról. In David Hume: *Összes esszéi, I.* Budapest, Atlantisz, 1992. 93–101. 99.

19 Jeremy Waldron: *Rights in Conflict*. In Jeremy Waldron: *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 203–224. 223–224.

20 Benjamin Constant: Az egyéni jogokról. In Constant i. m. (6. lj.) 197–208.

elleni védelem szempontjából is nélkülözhetetlenek, nem csak a kormányzat tartalmi tevékenységének (szükséglet-kielégítés) mércéjeként. A tanulság itt is ugyanaz, illetve megmarad: a doktrína eminensen politikai szerepet tölt be.

Paine pamfletje élesen bírálta Burke nézeteit, de egyáltalán nem lépett ki az emberi jogok politikai doktrínája keretéből.²¹ Még pontosabban: mai szóval politikai teológiai okfejtéssel kontrázza Burke történetiségérvét, vagyis arra hivatkozik, hogy Burke nem *elég* történeti, mert nem lép vissza a teremtéshez, amely pedig, írja Paine, világosan leszögezi az emberek egyenlőségét és egységét. Ezt – *pace* Jean-Jacques Rousseau – szerinte bizonyos kormányzatok rontották el. Paine mindezt nyilvánvaló igazságnak tartja, de hozzáteszi, hogy a klasszikus politikai teológiai igazságok csak a természetes jogok elfogadásáig, belátásáig segítenek. Mindazonáltal továbbra is szükség van rájuk, mert a polgári társadalom sem mehet velük szembe, éppen ellenkezőleg: éppen az érvényesítésükhöz van szükség az közösség hatalmára. Vannak természetes jogok, amelyek érvénye juttatásához erre nincs szükség, mivel az egyén hatalmában állnak (gondolatszabadság), de a többségükénél nem így van.

A helyzet az, hogy Paine okfejtésével eddig a pontig Burke is egyetérthetett volna. A lényeg ugyanis ezután kezdődik. Paine rátér arra, hogy az ismert kormányzati rendszerekben mennyire érvényesül ez a logika, s persze nem meglepő módon azt találja, hogy jóformán sehol: tulajdonképpen ez is Rousseau öröksége. Ennek két okát jelöli meg, az egyik a babona, mai nyelven: a vallási legitimáción alapuló uralom, a másik a hódítás, mai nyelven: az erőszakon alapuló uralom, amely Paine szerint persze igyekszik valamilyen elfogadhatóbb legitimációt keresni magának, s ez jellemzően megint a vallás lesz. Csakhogy Burke érvei nem teológiaiak, legalábbis közvetlenül nem azok; ahogy láttuk, számára a kormányzás önmagában hordozza saját legitimációját (szükségletek kielégítése, szabályok alkotása, ami pedig a szabályok tartósságát is föltételezi, azaz a jogállamiságot). Paine ezt érzékeli is, ezért részletesen igyekszik Burke összes retorikai eszközét, sziporkáját, olykor túlzását kifigurázni, irracionálisnak beállítani, ugyanakkor nem spórolja meg az igyekezetet arra, hogy helyette valamilyen kormányzatfilozófiát konstruáljon az emberi jogok doktrínájára építve. Nyilván nem nehéz kitalálni, hogy érvelésében az alkotmányosság, a doktrína alkotmányos körülsáncolása, az egyenlőségéből levezetett politikai beleszólási jog kulcs szerepet tölt be. Természetesen Paine sem volt naiv, de bízott abban, hogy az alantas ösztönök megszűnnek, mihelyst az álcázott erőszakuralmat fölszámolják. Mint tudjuk, a francia forradalom későbbi eseményeinek tükrében Burke-öt tartjuk számon prófétaaként, Paine-t pedig legjobb esetben is idealistaként (kétségtelen, hogy a forradalmi kormányzattal kapcsolatos nem éppen kellemes élményei sem rendítették meg világnézetét), de azt sem tagadhatjuk, hogy hosszabb távon mégis csak Paine konstruktivista-demokratikus kormányzástana kerekedett felül, miközben az anti-racionalista (de nem irracionalista) burkeánus tradíció ellenérvei sem semmisültek meg, vagy váltak avítottakká. A tanulság azonban még a felvilágosodás eszméit híven

21 Thomas Paine: *Az ember jogai*. Budapest, Osiris – Readers International, 1995.

követő Paine esetében is ugyanaz: a protestáns bibliaértelmezés tradícióját követő politikai teológiai alapokra helyezett jogtanból egy robusztus kormányzás- (vagy politikai rendszer-) koncepciót vezetett le, s távol állt tőle egy elvont, axiomatikus filozófiai-etikai rendszerben való gondolkodás. Az emberi jogi doktrína tehát mind Burke, mind Paine gondolatmenete szerint döntően politikai kontextusban fontos.

5. A teológiai hagyomány felől nézve

A felvilágosodás közismert toposza, amelyet Paine is osztott, s amelynek gyökere a reformáció, hogy a katolikus teológia, helyesebben az egyházi tanítóhivatal – Magisztérium²² – mindig és gyökeresen szemben állt az emberi jogi doktrínával. Ennek a toposznak a magyarázatára különösebben sok energiát nem szántak, Paine-hez hasonlóan papi mesterkedésnek, uralmi váagnak, erkölcsi romlottságnak tudták be, s előszeretettel idézték az eretneküldözéseket, a középkori császár-pápa konfliktusokat, a tridenti zsinat rendelkezéseit, főként a cenzúrára vonatkozókat. Nem lett volna persze különösebben bonyolult előkeresni a skolasztika mestereinek írásait, a természetes észre vonatkozó megállapításokat, a belőlük levezetett, nagyon nem abszolutista társadalmi-politikai elveket. Nem arról van szó, hogy hibátlan és ellentmondásmentes természetjogi doktrínát találtak volna. Inkább arról, hogy a kormányzat eredete, célja, mirevalósága, az egyén és a közösség viszonya ugyanúgy téma és probléma volt, mint később, csak éppen szofisztikáltabb teológiai és természetjogi formában, mint ahogyan Paine és társai mutatták.

Paine írását jó kétszáz évvel megelőzően született Francisco de Vitoria előadása „Az indiánokról”.²³ Vitoria a Salamancai Iskola alapítója, egyik fő alakja, korának és országának (amely a kereszténység akkor talán leghatalmasabb és Rómában is legbefolyásosabb állama volt) egyik meghatározó értelmiségije volt, így nézetei nem nevezhetők perifériálisnak (még kevésbé heterodoxnak). A szöveg egyébként nem teljesen ellentmondásmentes. Ennek részben a szerző igen kényes értelmiségi szerepköre az oka (erre mindjárt kitérek), részben viszont a világi hatalom és a lelki hatalom közötti, akkorra már ezerszer körüljárt elvi – teológiai, filozófiai – konfliktus, amely jóval mélyebb problémákon nyugodott, mint amit a felvilágosodás filozófusai és hithirdetői beláttak volna, vagy egyáltalán hajlandók lettek volna méltányolni. (Burke talán igen, de a radikális kvéker, katolikusellenes gyökerekkel rendelkező Paine biztosan nem.) Vitoriának az Újvilág népei fölött vélelmezett spanyol uralkodói igényeket kellett

22 Természetesen nem egyetlen intézményről van szó. A katolikus terminológiában a tanítás olyan krisztusi eredetű hatalom (ilyen értelemben hivatal, ha tetszik, képesség vagy kompetencia), amelyet különböző jogi formákban lehet gyakorolni, ideértve a zsinatok, pápák, püspökök hivatalos megnyilvánulásait. Magának a „tanításnak” is többféle szintje van a kötelező erő tekintetében. A teológusok véleménye, ha egyöntetű, kiérlelt, többféleképpen igazolt (pl. megjelenik hivatalos pápai vagy zsinati dokumentumokban), szintén rendelkezik kötőerővel.

23 Francisco de Vitoria: Az indiánokról. In Csejtei Dezső – Juhász Anikó (szerk.): *Amerika felfedezése és az új globális rend, II. Francisco de Vitoria és Juan Ginés de Sepúlveda írásai*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004. 5–74.

volna legitimálnia, ám ezt a feladatot lényegében nem tudta – vagy nem akarta – maradéktalanul végrehajtani. Mindenekelőtt azért nem, mert saját európai kontextusában is fönn kellett tartania néhány kulcstézist: nem keresztény kormányzatok is lehetnek törvényesek; még a természetellenes bűnök sem igazolhatnak háborút (hiszen ilyen bűnöket keresztények is elkövetnek); a természetes ész elégséges alap ahhoz, hogy törvényes kormányzat jöjjön létre. (Az európai kontextus elsősorban az iszlám uralkodók keresztény alattvalóinak helyzetére – többek között politikai és polgári kötelességeire – vonatkozott.) Vitoria érvelése olykor megdöbbenően felvilágosultnak hat, holott bőségesen támaszkodik skolasztikus és antik tekintélyekre: „Hatodik tétel: a barbárok elleni háború és javaiktól való megfosztásuk még akkor sem jogszerű, ha a hitet hitelt érdemlő és megfelelő módon hirdették volna nekik, s ők mégsem lettek volna hajlandók elfogadni azt.”²⁴ Hozzáfűzi ugyanis, hogy ezt a tételt Szent Tamás és „valamennyi egyházi doktor” elfogadja, majd Arisztotelészre hivatkozva azal az érveléssel is megtámogatja, hogy „a hit akarati aktus, a félelem viszont nagyon is tönkre teszi az akaratlagos aktust; ennél fogva szentségtörés az, ha valaki csakis szolgai félelemből közeledik Krisztus misztériumához és szentségeihez.”²⁵ A vallás tehát nem hirdethető erőszakkal. Ezzel azonban a világi hatalom vallási legitimációja alól is kihúzta a talajt. Sőt Vitoria elfogadta a világi és a spirituális hatalom vagy autoritás döntő különbségét is, hangsúlyozva, hogy a természeti törvény érvényesítéséhez nincs szükség egyházi fölhatalmazásra, tehát a hit misztériumát elfogadókra vonatkozó egyházi – kánoni – törvények más státusúak. Ezzel pedig a pápai autoritást vonta kétségbe (tudniillik a „barbárok” felett).

Ahogy jeleztem, a szerző az előadás végén azért megpróbált érveket találni a *spanyol* fennhatóság igazolásához. Mai nyelven kifejezve, az emberiség elleni bűncselekmények (emberáldozat) megakadályozására hivatkozott, illetve hangsúlyozott óvatossággal föltételezte, hogy az önkormányzásra való képtelenség is jogossá teheti a beavatkozást, illetve külső kormányzat föllállítását, de csakis nevelési céllal. Csakhogy ezek az érvek a *tartós* uralom jogosságát nem bizonyíthatják, s természetesen merőben esetlegessé teszik, hogy melyik külső hatalom avatkozhat be; univerzális erkölcsi és politikai alapjukat tehát nem veszítik el. Vitoria egészen odáig ment, hogy a kormányzat megválasztását is a nép (többségének!) szabadságára bízta.²⁶ Mindebből

24 Uo. 45.

25 Uo.

26 „[A] félelemnek és a tudatlanságnak, ami tönkretesz minden választást, nem lenne szabad helyet adni – a szerző itt arra a hipotézisre utal, hogy a spanyolok mintegy fölkinálták az Újvilág népeinek saját kormányzatuk elfogadását. – De a legnagyobb mértékben épp ez játszott bele a szóban forgó választásokba és elfogadásukba, hiszen a barbárok nem tudják, mit tesznek, s talán nem is értik azt, hogy mire kéri őket a spanyolok. Ezenkívül akik kéri, azok felfegyverzett emberek, akik gyűrűbe zárnak egy megrettent és védtelen tömeget. Másrészt, minthogy a barbároknak megvoltak a maguk saját kormányzói és uralkodói, [...] a nép ésszerű okok nélkül az új vezetőket az előbbieik kárára nem fogadhatja el. S megfordítva, a nép egyetértése nélkül maguk ezek a vezetők sem választhatnak új uralkodót. S minthogy e választások során nem volt adott a törvényes döntéshozatalhoz szükséges összes követelmény, ez a jogcím semmiféle módon nem érvényes, és nem is alkalmas ama területek elfoglalására és megszerzésére.” Uo. 49–50.

két fontos tanulság vonható le: egyrészt, hogy az emberi jogi doktrína a maga teológiai gyökereit tekintve gyakorlatilag belesimul a skolasztika közmeggyőződésébe, másrészt azt, hogy a magisztérium (az egyházi tanítóhivatal) felől nézve közvetlen politikai jelentősége volt és lehet. Ez a jelentőség szintén kettős. Egyfelől a világi hatalom legitimációs igényeit univerzális szempontok szerint elszámoltathatónak tekinti (de az elszámoltatást nem zárja ki, sőt voltaképpen előírja, hogy a világi hatalom a természeti törvény – a természetes jogok – talaján állva proaktívan járjon el). Másfelől eleve korlátozza azzal, hogy a végső vallási legitimáció lehetőségét lezárja előtte (azaz nem lehet a keresztény hit terjesztésére hivatkozva hódítani, más népeket, országokat leigázni – Vitoria ezt egyenesen szentségtörésnek nevezte –; ennél erősebb kifejezést a lelkiismereti szabadság védelmében a 16. századból aligha idézhetnénk).

Ahogy írtam, Vitoria esetében a spanyol neoskolasztika klasszikusáról és szaktekintélyéről van szó, így ha okfejtését nem is tekinthetjük a Magisztérium közvetlen és megfellebbezhetetlen megnyilvánulásának, attól nem áll messze. Természetesen bőségesen találunk olyan klasszikusokat a patrisztikában és a középkori gondolkodásban, különösen a kereszties hadjáratok eszmei munícióját megfogalmazóknál, akik az erőszakos térítés stratégiáját sem vetették el. Az érvelés alapzatát az erőszakot korai munkáiban ezt elutasító, késői korszakában inkább támogató Szent Ágoston felfogása jelenti, éspedig – közismert módon – elsősorban az áteredő bűnre, a belőle következő megromlott akaratra, majd az abból következő téves ítéletre és megértésre vonatkozó okfejtése. Paine-nek a teremtéstörténetből levont politikai elvét (egyenlőség) Ágoston vélhetően igencsak nyersen utasította volna el, mondván, ez a történet egyik fele csupán, s a Paine által említett bajok oka nem a kormányzat romlottsága, mivel annak is van oka. A megromlott akarat megromlott lelkiismerethez vezet, ami pedig romlott, roncsolt, hibás, bűnös, annak nem járhat a teljes szabadság, annál is kevésbé, mert több kárt okoz, hiszen másokat is megromthat. Az ágostoni érv azonban csak akkor nevezhető konstruktívnak, politikai értelemben relevánsnak, ha a helyrehozás lehetőségét is tartalmazza, vagyis az igazságot le tudja horgonyozni egy konkrét intézményben. Ez természetesen csakis az Egyház lehet, amely a helyreállító, az igazsághoz vezető kegyelem birtokosa. Csakhogy az Egyház szentsége és tökéletlen, emberi, romlott dimenziója is eltéphetetlenül összekötődik, miközben a világi struktúráktól sem lehet megtagadni a kegyelmi segítséget, azaz a természetes és igazsághordozó szerepét. Konkrétabban: a világi hatalom vagy kormányzat működőképessége is azon áll vagy bukik, hogy képes-e például különbséget tenni jó és rossz, helyes és helytelen, érdem és bűn között; ha nem, akkor nem csupán zsarnokivá válik, hanem föl is bomlik. Ágoston forradalminak mondható politikai bizalmatlanságára a rendi, konszolidált középkori skolasztika maga is bizalmatlanul tekintett, de az áteredő bűn okozta komplikációkat nem hagyhatta figyelmen kívül.

A hit elfogadásának szabadsága és a szabadság lehetetlensége a mai emberi jogi érvelésekben is megjelenik, legfőljebb nem a hit, hanem az autonóm életre való képesség problémájaként. Nem az a probléma, hogy kényszeríthető-e valaki arra, hogy ebben vagy abban higgyen, legyen róla meggyőződve, fogadja el, azonosuljon vele, hanem

az, hogy kényszeríthető-e bárki is szabadságra, autonóm életre, ahol a kényszer nem föltétlenül erőszak, főleg nem fizikai erőszak, hanem nevelés, bizonyos lehetőségek kizárása (például droghasználat), esetleg konkrét cselekvések vagy részvételi formák előírása (kötelező iskoláztatás, kötelező nemi felvilágosítás). Ezzel összefüggésben az intézményi kontinuitás egyes elemei is szembeűnők, mert ha talán leegyszerűsítés is azt mondani, hogy az egyházi tanítóhivatalt csupán fölváltotta az alkotmánybíráskodás, tágabban a bírói hatalom transzcendenciája, de az analógia, sőt a történeti lezármazási összefüggés is nagyon erős.

Akár a felvilágosult, optimistább skolasztikus hagyományt nézzük, akár a komorabb (késő-)ágostoni hagyományt, legalábbis a katolikus teológia és társadalmi doktrína ambivalensnek, egyúttal persze inkluzívna is mondható. Ezzel pedig eleve megteremtette azt a nagyon tág értelmezési teret, amelyben az interpretációk sorsa nem kis mértékben az adott kor politikai erőviszonyainak hatása alatt is alakult. Másként: a teológiai problémát vagy dilemmát jellemzően valamilyen politikai érdekellentét mentén kezelték, vagy igyekeztek eldönteni, ami fogalmilag és filozófiailag lehetetlen-ség, de politikailag működőképes lehet.

Ebben a kontextusban válik érthetőbbé, hogy a reformációval, különösen pedig a francia forradalommal és az azt előkészítő szellemi mozgalmakkal szembesülve az egyházi tanítóhivatal álláspontja, retorikája és érvelése az emberi jogok doktrínájával kapcsolatban miért vált jóval ellenségesebbé, egyértelműen az ágostoni hagyomány érveit hangoztatva. Ha a hírhedt, modern-humanista körökben mindig szent borzadállyal idézett dokumentumot, XVI. Gergely pápa *Mirari vos* enciklikáját elolvassuk, benne az egyfajta világi anatómia alá helyezett minősítéssel, vagyis hogy a lelkiismereti szabadság öröklés, továbbá hogy a cenzúra, az index és hasonló intézmények mennyire szükségesek és hasznosak, olyannyira, hogy a szerző még a könyvégetés dicséretétől sem riadt vissza, akkor kétségkívül olyan végletes megfogalmazással találkozunk, amely talán még az idős Ágostont is meghökkentette volna. De azért elég könnyen rájöhettünk, hogy a dokumentum nem éppen elmélyült teológiai okfejtés, hanem inkább pamflet, dacára a szerző hivatalának és az általa idézett forrásoknak, valamint az egyházi terminológiának. A pápa elsősorban pasztorális célokat követ, lekipásztorként nyilatkozik meg (nem föltétlenül a legokosabban); hangoztatja, hogy a kellő ítélőképesség híján lévő emberekre rengeteg olyan nézet, információ, mai nyelven: *fake news* ömlik, amelyek a lelkiismeret teljes szabadságának tanát készítik elő. A mai divatos terminust azért idéztem, hogy érzékeltessem: a szabadsággal való élés, vagyis a gyakorlat az, ami fejtörést okoz, mégpedig ma éppen úgy, mint annak idején, nem pedig az a teológiai kiindulópont, hogy senki sem üdvözülhet akarata, azaz szabad választása ellenére (ha alkalmas rá). A szöveg tehát nem ezt a tényt vonja kétségbe, hanem azt az implicit gondolatot, amely szerint azért vagyunk szabadok, mert megválaszthatjuk saját igazságunkat; s mivel mi választjuk, az föltétlenül igaz (nem a természettudományos igazságokról van szó – a felvilágosodás alapján véve mélyen hitt a tudomány igazságában, vagy inkább a tudományos igazságban –, hanem az üdvösség igazságáról).

Jóval hitelesebb és árnyaltabb bírálatát adta a gondolat- és lelkiismereti szabadság ilyen tételének John Henry Newman. A hitelességet az biztosítja, hogy Newman katolikus szempontból megtérőnek számított (keresztényként persze nem), mégpedig fölöttébb hosszú út után, s megtérése kifejezetten az intellektus és a lelkiismeret útja volt, nem pedig a misztikus és ezért nehezen követhető élményeké. Az árnyaltságot pedig az biztosítja, hogy Newman pontosan tisztában volt azzal, hogy megtéréséhez a külső kényszer hiánya és a belső készítés éppúgy fontos volt, mint a szükséges külső tekintélyek – élők és holtak – befolyása. Ennélfogva Newman a nevezetes *Apologia pro vita sua* című önéletrajzi művében²⁷ indokoltan tért ki a liberalizmusra, illetve arra a problémára, amit a liberalizmus mint a lelkiismereti szabadság védelmezője az ő számára – aki ennek haszonélvezője – jelentett.²⁸ Már a fejtegetés fölütése is politikai kontextust idéz: Newman francia liberális katolikusokra hivatkozott, akikhez képest saját álláspontját gyökeresen eltérőnek nevezte, sőt utalt is rá, hogy a francia vallásszabadság története azért messze nem azonos az angoléval, ahogyan erről már itt is szó volt. Ez a politikai kontextusbéli különbség egészen döntő. Newman nem volt ugyan politikus, vagy helyesebb, ha azt mondjuk, hogy nem volt világi politikus, annál inkább egyházi, valamint értelmiségi-szellemi véleményformáló, közéleti ember. Ez azt jelenti, hogy határozott vallási és egyházi reformcéljai voltak, paradox, olykor már-már komikus módon saját Egyházának püspökeit, egyúttal fölötteseit kívánta közelebb vinni egy hierarchikusabb és autoritáriusabb kormányzás felé, egyúttal tudatosan befolyást kívánt szerezni és gyakorolni az anglikanizmus fölött. Mindkét téren végső soron kudarcot vallott, s mindkét téren a kudarcot a liberális (világi) szellem hatásának tulajdonította, vagy másként, a liberális politikai teológiának. Ez egyrészt az egyházkormányzás erőtlenségéhez és politikai függőségéhez vezetett (Newman saját eltávolítását Oxfordból a liberális párt befolyásának tulajdonította, kellő iróniával jelezve, hogy a liberális felfogás igen intoleráns tud lenni), másrészt egy racionalista teológiához, amely végső soron kiengedte kezéből az ítéletalkotást, s átengedte az emberi ész esendőségének (Newman itt az ágostoni érvekre támaszkodott). Mindemellett azonban határozottan kimondta, hogy „a gondolatszabadság önmagában jó”.²⁹ Fejtegetéseit ugyanakkor egy sor tétel taxatív elutasításával zárja: ez a rész olyan, mint egy antiliberális krédó, egy Rómának megfelelni igyekvő teológus nyilatkozata. Ezek egy része mai szemmel olvasva meglehetősen abszurdnak hat (például Newman kvázi tételként állította, hogy létezik kollektív lelkiismeret, s ezzel összhangban jogos lehet a kollektív büntetés), más része éppen hogy liberálisnak (Newman tagadta, hogy a világi hatalomnak joga van egyházi fennhatóságot gyakorolni). A tételek így együtt inkább a korabeli angol állapotokat tükröző állásfoglalások, semmint valamilyen kiérlelt koncepció tézisei. Newman egyértelműen ellenfélként

27 John H. Newman: *Apologia pro vita sua*. Budapest, Európa, 2001. A könyv nem abban az értelemben önéletrajz, ahogyan azt általában érteni szoktuk, hanem a szerző saját pontosító megjegyzését idézve „vallási nézetei története”.

28 Uo. 417–432.

29 Uo. 420.

tekintett a liberalizmusra, olyan felfogásnak, korszellemnek tartotta, amely a politikán, azaz a szekuláris világon keresztül igyekszik az Egyházat saját logikájának igája alá hajtani, s ezért minden személyes előnye és elismert értéke mellett is elutasította az emberi jogi doktrínát.

Érdemes a newmani antiliberalizmus mellé tenni John Stuart Mill nevezetes esszéjét a szabadságról, azon belül is a gondolat- és szólásszabadságról szóló fejezetet.³⁰ Mégpedig azért, mert a protestáns hagyományban nevelkedett Mill (akitől a közhiedelemmel ellentétben egyáltalán nem állt távol a hit és a vallásgyakorlás) maga is kitért arra, hogy az intoleránsnak és a vélemény szabadságot üldözőnek tartott Katolikus Egyház valamilyen okból képes és hajlandó az ellenvéleményeket bizonyos feltételek mellett figyelembe venni, mi több, ezeket kifejezetten igényli. Mill három ilyen feltételrendszerrel, sajátos kivételt említett az esszé különböző helyein, de egyiket sem gondolta igazán végig, pedig, stílszerűen szólva, hasznára lehetett volna. Az egyik a híres *advocatus diaboli*-szerep, ami, még ha a hivatalos terminológia nem is így hívja, valóban létezett,³¹ s egész logikája arra a jogi szabadságra épült, amelyet az Egyház tulajdonképpen a természetes észből, annak kételkedő, egyúttal viszont az igazság földerítésére való képességéből vezet le. Mill másik hivatkozása az, hogy az Egyház a teljes vélemény- és gondolat szabadságot voltaképpen megtartja, de bezárja az ajtókat mögé. Az arra hivatottaknak és fölhatalmazottaknak a rendelkezésére áll, a tömegeknek viszont nem. Arról, hogy a tömegek mennyire képesek az igazságot saját természetes észbeli képességeik révén belátni (vagy a hazugságot kiszűrni és elutasítani), maga Mill is elég szkeptikusan nyilatkozott, mindazonáltal úgy gondolta, hogy a haladás az észszerűség irányába tagadhatatlan. Ezt ma vélhetően nem mindenki gondolja így, s persze Mill korában sem gondolta, arra azonban ma sincs megoldás, hogy a káros és ártalmas meggyőződések milyen módon lehetne nagyobb biztonsággal kordában tartani. De vegyük észre, hogy mindkét megjegyzése mögött voltaképpen egy politikai-kormányzati szempont is meghúzódik. Millt saját utilitarizmusa eleve ilyen irányba tolt. Az utilitarizmus természetes módon közösségibb etika, mint a deontológia, mégis érdemes rávilágítani, hogy Mill első (futólag említett) példája éppen azt mutatja meg, hogy magának a vélemény szabadságnak is jól meghatározható haszna, értéke van, s ezt a meghatározottságot egy adott *intézmény* – esetünkben az egyházi bíróság, de tágabb értelemben bármely bíróság – feltételrendszerében lehet megtalálni, az értéket pedig meglátni. Mill nem vette észre, hogy az egyházi példa tökéletesen beleillik saját logikájába és módszertanába, amely a vélemény szabadságot egy bizonyos feltételrendszeren belül kezeli. Más kérdés – s erre a második példa világít rá –, hogy Mill nem egy ennyire jól körülírt keretben gondolkozott, s igyekezett megvédeni a vélemény szabadság értékét. Ő valamilyen homályos tudásvilágban gondolkozott, olyasmiben, amit Jürgen Habermas elképzelései nyomán egyfajta deliberatív közösségnek is nevezhetünk, amelynek telosza, belső logikája az igazság keresése. Ha igaz, hogy

30 John Stuart Mill: *A szabadságról*. Bukarest, Kriterion, 1983.

31 Egészen pontosan *promotor fidei* néven létezett, amíg II. János Pál pápa az eljárást átalakította, s ezt a funkciót megszüntette (helyette közvetlenül hallgathatnak meg ellentanúkat, akár ateistákat is).

az emberiség egésze érdekelt a tudás széles körű elterjedésében és az igazság megtalálásában, illetve a helyesen kormányzott életben, akkor talán és elvileg létrejöhet egy olyan intézmény, mint a deliberatív demokrácia, amelyben mindenki mintegy klerikusként vesz részt, azaz beavatott. Ha ebben történetesen nem hiszünk,³² akkor ilyen vagy olyan módon – többnyire alkalmasint képmutató módon – helyettesíteni fogjuk szakértőkkel, szakértői tanácsokkal, etikai bizottságokkal, alkotmánybíróságokkal, orvosi konzíliumokkal és hasonlókkal, kiépítve az egyházi helyett a világi klerikusok rendjét vagy rendjeit. Mill idáig nem ment el, de hasznosságelvűségéhez ragaszkodott, így viszont teljesen nyitottá tette azt a kérdést, hogy magáról a véleménysszabadságról egy adott társadalomban éppen hogyan kell vagy érdemes gondolkodni.

Végül ott van a harmadik példa, a középkori disputáké (disputációké), amelyek Mill szerint csak látszatra zajlottak a teljes véleménysszabadság jegyében, mivel, írta, azok premisszái „nem az ésszerűség, hanem tekintélyen alapultak”.³³ Mill itt sem ment bele a részletekbe, nem foglalkozott azzal, hogy például a Szent Tamás-i istenbizonyítékok a világon semmilyen teológiai premisszát nem tételeznek föl, hanem a természetes ész segítségével igyekeznek bizonyítani egy olyan igazságot, amelyet persze senki sem vont kétségbe – mégsem tartották szükségtelennek bizonyítani. Ma jobban méltányoljuk a skolasztika őszinte és meggyőződéses racionalizmusát, a középkor filozófiai eredményeit. De itt sem Mill korlátozott ismeretei vagy előítéletei fontosak, hanem az, hogy elsiklott a középkori Egyház sajátos intézménye, az egyetem fölött. Az egyetem olyan tudásközösséget kezdett kialakítani, amely több szempontból túllépett a klerikus-laikus megkülönböztetésen, a gyakorlatban is megnyitva az utat a laikus értelmiség vagy laikus klerikusok felé.³⁴ Itt sem a genealógiára kívánom fölhívni a figyelmet, hanem arra, hogy valamilyen intézményi keret, beágyazottság nélkül valójában a véleménysszabadság nem sokat jelent. Az egyetem, illetve az általa megformált tudásanyag, ha akarjuk, az általa továbbadott tudáshagyomány művelői egy bizonyos szabályrendszer, gondolkodási minta szerint haladtak, amelyet döntően

32 Mill nézeteinek jelentős ellenfele James Fitzjames Stephen bíró. Pontosan úgy, ahogy Mill, Stephen is a szabadság hasznosságát vallja, csak éppen nem az egyén, hanem a közösség felől nézi: „Számomra éppoly értelmetlennek tűnik az a kérdés, hogy a szabadság jó vagy rossz dolog-e, mint azt kérdezni, hogy a tűz jó-e vagy rossz. Az idő, a hely és a körülmények függvényében jó vagy rossz dolog.” James F. Stephen: A gondolat és eszmecsere szabadsága. In Reményi Édua – Koltay András (szerk.): *A szólásszabadság káprázata*. Ford. Reményi Édua. Budapest, Wolters Kluwer, 2017. 219–258. 229.

33 Mill i. m. (30. lj.) 112.

34 Előfordultak különböző vallásúak közötti viták is (jellemzően keresztény-zsidó disputációk, afféle hitlovagi párviadatok, nyilvánvalóan nem egyenlő feltételek mellett). Sőt tudjuk, hogy az ortodox katolikus és – pl. – albigens hitvitákra is sor került. Carlo Ginzburg egy 16. századi molnárral (Domenico Scandella) szembeni inkvizíciós eljárást dolgozta föl (*A sajt és a kukacok*. Budapest, Méréleg, 1991), amelyből sok érdekesség mellett az is kiténik, hogy milyen széles – a maihoz képest persze jóval korlátozottabb – lehetőségei voltak még egy iskolázatlan embernek is arra, hogy olykor valóban elég meredek teológiai nézeteit közösségében, falujában, majd hűledező, de vele érvelni igyekvő bírái előtt fejtegesse. Végül ő sem úszta meg a halálbüntetést, de azért sokat jelent, hogy első perétől fogva még 16 éven át tartott az ügy. A középkor, kora újkor jóval pluralisztikusabb volt, mint a 19. században még egy Millhez hasonló műveltségű gondolkodó is tudta.

az igazság, az igaz és helyes ismeret iránti vágy, a Teremtő végső szándékának vagy tervének megismerhetőségébe vetett hit vezérelt, s amely tulajdonképpen magukat a releváns kérdéseket és problémákat is meghatározta. Ez ma már tudományfilozófiai közhely. S bár Newtont, René Descartes-ot, Gottfried W. Leibnizet és társaikat elméleti szinten nem foglalkoztatta saját intellektuális szabadságuk problémája (Blaise Pascalt már inkább),³⁵ még kevésbé az ágostoni – Szent Tamás-i teológiai probléma az értelem megromlottságáról, az általuk (is) fölállított és kidolgozott módszerek éppúgy az autoritás rangját célozták (és szerezték) meg, mint a középkori teológia módszeres és nyitott, hitbe ágyazottan szabad spekulatív gondolkodási struktúrája.

Ha tehát konkrétan a lelkiismereti és véleményszabadság jogának problémáját vizsgáljuk (s ha van úgynevezett alapjog, ez, illetve ezek valóban azok), akkor azt találjuk, hogy e jogok állítólagos legádázabb ellenfele sem a jog metafizikai tartalmát és igazságát kérdőjelezte meg (minden ember természeténél fogva rendelkezik ezekkel a jogokkal, el sem gondolható nélkülük), hanem ennek az igazságnak az egyetemes joggá alakítását ellenezte. Ellenzésének megvolt a maga teológiai háttere (ezt az ágostoni érvelést már idéztem), de a 19. században nem ez, hanem a politikai célszerűség és instrumentalizálás kontextusa döntött. Ez a kiélezett és sokszor rosszhiszemű, de a politikai diskurzusban elkerülhetetlen vita a lelkiismereti szabadságról (ki a barátja és ki az ellensége ennek a jognak) gyakorlatilag lehetetlenné tette annak fölismerését, de legalább méltánylását bármelyik oldal részéről, hogy a joggá alakítás valamilyen intézményesítést jelent. A középkor Mill által is idézett példái maguk is a szabad gondolkodás konkrét intézményei voltak, s mint ilyenek, korlátok és szabályok, beavatottsági és fölkészültségi normák révén formálták meg a szabad gondolkodás megélésének társadalmi-közösségi (korlátozott!) lehetőségeit. A toqueville-i értelemben vett demokrácia (vagyis általános korérzület és szenvedély) feltartóztathatatlan előnyomulásának idején ezek a megoldások nyilvánvalóan elégtelennek bizonyultak. Hiába maradt fenn és érvényben a tiltott könyvek jegyzéke, senki sem vehette komolyan, hogy a naponta megjelenő sajtótermékek, pamfletek, könyvek ezreit egy egyházi hivatal képes lesz teljes körű és naprakész módon értékelni és megítélni: ezek az intézményes keretek anakronisztikussá váltak. Utolsó kísérletként X. Piusz pápa bevezette az úgynevezett antimodernista esküt, amelyet azonban már csak bizonyos (jellemzően klerikusi rendbe tartozó) hivatások betöltőitől követelt meg (1967-ben törölték el), s amely így már nem a belső szabadság, hanem a belső zártság intézményévé vált, s inkább az Egyház marginalizálódásához járult hozzá.

35 Egy jellemző gondolatmenetet hadd idézzek: „Mit cselekedjen hát az ember ebben a helyzetben? Kétkeljedjen mindenben? Kétkeljedjen benne, ébren van-e, csipkedik-e, égetik-e? Kétkeljedjék abban is, hogy kétkelkedik-e? Abban is, hogy van-e? [...] [avagy] Mondjuk hát akkor az ellenkezőjét, azt, hogy bizonyosan birtokában vagyunk az igazságnak, holott ha csak egy kicsit is firtatjuk, máris kiderül, nincs rá semmi jogcímünk, és ezt kénytelenek is vagyunk bevallani? [...] Ki bogozza ki ezt az összevisszaságot?” Blaise Pascal: *Gondolatok*. Budapest, Gondolat, 1983. 209–210. Ezt követően Pascal sem lát más megoldást, mint az áteredő bűnre való hivatkozást, ami ennek az összevisszaságnak, vagyis a bizonyosság iránti vágynak, s minden bizonyosság megrendülésének, megkérdőjelezésének kétségbeejtő ambivalenciáját magyarázza.

6. A politikai doktrína politikai diadala

Az emberi jogok doktrínája tehát mindkét téren megnyerte a politikai csatát. Egyrészt alkotmányos értékkatalógussá válva és Paine legvérmesebb reményeit is beteljesítve a burke-i, stepheni érveket ideológiai-elvi tekintetben elsöpörte.³⁶ Igaz ugyanakkor, hogy főleg a szólásszabadságról szóló mai viták során jól érzékelhető, hogy a kinek, mit, mikor, hogyan szabad mondani kérdésére – ahogy Burke előre jelezte – egyszerűen nem adható egyetemesen érvényes válasz, nem dolgozható ki végső elv (lásd a gyűlöletbeszéd problémáját, a köz- és a magánszféra nyilvánosságának, kapcsolatainak, határainak értelmezési problémáit). Ez pedig masszívan visszahat a lelkiismereti szabadság értelmezésére is (elhíresült, precedensértékű eseteket lehetne sorolni elsősorban a szexuális irányultságokkal, az azok természetességével kapcsolatos nézetek képviselhetősége és alkotmányos védelme tekintetében, a világnézeti semlegeség értelmezése során). Mindazonáltal azok, akik saját lelkiismereti szabadságukat fenyegetve érzik, maguk sem nagyon tesznek és tehetnek mást, mint politikai fegyverként igyekeznek használni az emberi jogok doktrínáját, mivel elutasítása esetén vagy védtelennek éreznék magukat, vagy egyszerűen érthetlenné válnának mások számára. Vannak persze olyan jogok, amelyek vitatása során nagyon gyorsan fölfeslik a politikai szövet, s kiderül, hogy a lelkiismeret szabadságának ambivalenciáját is okozó masszív filozófiai, világnézeti dilemmák ma is léteznek. A magzat ember voltának státusáról, az ember lényegi kétneműségéről nem lehet emberjogi diskurzust folytatni, csak filozófiáit. Főntebb idéztem Alan Gewirth könyvét, amely a lehető legrigorózusabb módon és a politikaelmélettől a lehető legtávolabb igyekszik az emberi jogokat racionálisan megalapozni. Amikor azonban az abortusz kérdését érinti, akkor igen röviden azzal intézi el a problémát, hogy a magzat fejlődésének különböző fázisai-ban eltérő (értelemszerűen a fejlődés során bővülő) generikus jogokkal rendelkezik, eleinte gyakorlatilag semmivel, mivel nem tud praktikus-racionális célokat, vágyakat megfogalmazni. „Kivéve” – teszi hozzá Gewirth – „valamilyen távoli potenciális formában.”³⁷ Valóban, de ha már potencialitás, akkor elemi arisztotelészi metafizikai ismerettel, de tulajdonképpen a természetes, józan ész használatával is eltöprenghet az olvasó, hogy valóban nincs-e jelentősége annak, hogy egy folyamat során a dolgok természetes logikája szerint lesz valamiből valami más, vagy inkább ugyanaz, csak

36 Ahogy már jeleztem, ebben az esszében nem foglalkozom a 20. század más, totalitárius politikai ideológiáival, illetve azok következményeivel. Annyit azért érdemes lábjegyzetben hozzáfűzni, hogy az emberi jogi doktrínát mind a nemzetiszocializmus a maga közösség- és fajelméletével, mind a marxizmus a maga osztályharc- és ideológiaelméletével visszautasította. Mindkettő – megérdemelt – bukása értelemszerűen az emberi jogi doktrína politikai erejét igazolta és tovább növelte, azt is megmutatva, hogy vannak és lehetnek olyan történelmi helyzetek, amelyekben egy homályosabb burkeiánus felfogás habituális-érületi értelemben lehet ugyan elengedhetetlenül fontos egy totalitárius rendszerrel szemben (a szabadság kis köreinek védelme), de ugyanilyen fontos lehet a Paine-féle intranszignens elvrendszer is (a szabadságjogok elvi védelme). Mindkét elem szerepet játszott a Kádár-rendszer lebontásában is: a belső kispolgári ellenállás és a liberális, elvi jogvédelem (más dolgok mellett természetesen).

37 Gewirth i. m. (3. l.) 142.

másként. Akármit is gondolunk erről, muszáj filozófiai igazságot keresnünk, s ebben semmiféle politikai doktrína nem képes segíteni. Diadala ebben az értelemben tehát a politika győzelme a filozófia fölött is, ami persze nem először esik meg a történelemben. De mivel politikai diadalról van szó, ez csak időleges lehet, hiszen éppen politikai tartalma miatt provokatív, és ellenállásra éppúgy serkent, mint indulatos védelemre – ennek példáit napestig lehetne sorolni.

Másrészt a doktrína révén lényegében megszűntek az emberi jogok korábbi intézményes keretei, másként szólva, minden korábbinál jobban kitágultak – ha tetszik, ez a másik győzelem. Minden egyén immár saját maga intézménye is, egyenrangú mindenki mással, egyenlőképpen beavatott, kompetens és szuverén; „tulajdonosa” saját magának, ahogy Locke elképzelte. Egyébként ezért is van, hogy az emberi jogok mint politikai doktrína nem nagyon tud mit kezdeni a kollektív jogokkal. Amivel igen, azok a vélt vagy valós kollektív sérelmek, de akármennyi közösségi és politikai indulatot keltenek és erősítenek, végső soron ezek is az egyén szabad kiteljesedését, lehetőségeit hivatottak bővíteni. Mindenesetre az a tény, hogy a jogok doktrínája *jogvédelemként* szemmel láthatóan jelentős erővé vált, ideértve a mozgósító erőt is, azt is bizonyítja, hogy robusztus politikai jelentése van, s hogy intézményesülni is tud. Előfordul, hogy valamilyen erkölcsi fölháborodás visz embereket az utcára, de arra nem nagyon ismerünk példát, hogy a kategorikus imperatívuszért vagy annak nevében tüntettek volna, vagy mondjuk a becsületességért, az egyetemes tisztületért. Szabadság, egyenlőség, testvériség – ezek voltak egykor a valódi politikai hívószavak, csakúgy, mint 'az' erény, amelynek nevében terrort lehet gyakorolni. Ugyanebben az értelemben válhatott a jogok doktrínája politikai programmá és eszmévé, mozgalmak, felvonulások, barikádok, városi zónák zászlóira írva. El lehet végül töprengeni azon is, hogy a modern bírói hatalmi ág, legyen bármilyen távol is az utcai politikától, mennyire fogadta vagy fogadja el ugyanezt a politikai doktrínát (amennyiben az alkotmány része, annyiban persze már nincs sok választása). Mindenesetre sokatmondó, hogy saját uniós bíróság is épült rá, ami erős jele annak, hogy a modern uralmi rendszerekben a doktrína az uralkodó ideológia részévé válva megtalálja a maga saját institucionális hatalmi formáit is.

Összegezve: az emberi jogok hatalmas erejű politikai doktrína, vagyis olyan gondolatrendszer, amelynek megvannak a nyugati szellemi, filozófiai és teológiai hagyományban a maga erős gyökerei, szabadságjogokként a maga társadalmi előzményei, s bizonyos elemei – például az itt részletesebben is bemutatott gondolat- és lelkiismereti szabadság – intézményi formái is, de konkrét politikai konfliktusokban formálódott, s jutott diadalra. Ez sok évszázados folyamat volt, s természetesen ma sincs lezárva. Egyáltalán nem mondható, hogy filozófiai alapjai vitathatatlanok és kétségbevonhatatlanok, ellenkezőleg: minden igyekezet ellenére sem az etika vagy morálfilozófia, sem a politikafilozófia nem volt képes a szabadság és a szabadsággal való élés alapvető dilemmáit megoldani. A politikai – alkotmányos és intézményi – siker tehát labilis maradt. A filozófusnak az a feladata, hogy ezzel tisztában legyen, s készen arra, hogy a politikai konfliktusok és küzdelmek szellemi hátterével őszintén szembesítse

a résztvevőket, nem elfelejtkezve arról, hogy saját világnézetének óhatatlan politikai következményeivel is számoljon.

Irodalomjegyzék

- Burke, Edmund: *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, Atlantisz, 1990.
- Constant, Benjamin: A régiek és a modernek szabadságának összevetése. In Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz, 1997. 235–260.
- Constant, Benjamin: Az egyéni jogokról. In Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz, 1997. 197–208.
- Gewirth, Alan: *Reason and Morality*. Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- Ginzburg, Carlo: *A sajtó és a kukacok*. Budapest, Mérleg, 1991.
- Hont, István: The Permanent Crisis of a Divided Mankind: “Contemporary Crisis of the Nation State” in Historical Perspective. *Political Studies*, 42. (1994), 166–231. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1994.tb00011.x>
- Hume, David: A polgári szabadságról. In Hume, David: *Összes esszék, I.* Budapest, Atlantisz, 1992. 93–101.
- Kis János: *Vannak-e emberi jogaink?* Párizs, Dialogues Européens, 1987.
- Laslett, Peter: Introduction. In Locke, John: *Two Treatises of Government*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Budapest, Gondolat, 1986.
- Nahme, Paul E.: Law, Principle, and the Theologico-Political History of Sovereignty. *Political Theology*, 14. (2013), 4. 432–479. DOI: <https://doi.org/10.1179/1462317X13Z.0000000009>
- Newman, John Henry: *Apologia pro vita sua*. Budapest, Európa, 2001.
- Mill, John Stuart: *A szabadságról*. Bukarest, Kriterion, 1983.
- Paine, Thomas: *Az ember jogai*. Budapest, Osiris – Readers International, 1995.
- Pascal, Blaise: *Gondolatok*. Budapest, Gondolat, 1983.
- Stephen, James Fitzjames: A gondolat és eszmecsere szabadsága. In Reményi Édua – Koltay András (szerk.): *A szólásszabadság káprázata*. Ford. Reményi Édua. Budapest, Wolters Kluwer, 2017. 219–258.
- Strauss, Leo: Locke’s Doctrine of Natural Law. *American Political Science Review*, 52. (1958), 2. 490–501. DOI: <https://doi.org/10.2307/1952329>
- Vatter, Miguel: Theocratic Legal Revolution and the Origins of Modern Secularism in Dante. *Síntesis. Revista de Filosofía*, II (2019), 2. 26–48. DOI: <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol2Iss2a288>
- Vitoria, Francisco de: Az indiánokról. In Csejtei Dezső – Juhász Anikó (szerk.): *Amerika felfedezése és az új globális rend, II. Francisco de Vitoria és Juan Ginés de Sepúlveda írásai*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004. 5–74.
- Waldron, Jeremy: Rights in Conflict. In Waldron, Jeremy: *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993. 203–224.

Kereszténység és emberi jogok – az emberi méltóság nézőpontjából

BALOGH ZSOLT PÉTER¹

A tanulmány bizonyítani igyekszik, hogy a vallási meggyőződéssel élő embert nem távolítani kell az emberi jogok rendszerétől, hanem épp ellenkezőleg, közelíteni kell felé. Az emberi jogok a Teremtő adta emberi szabadságból erednek, minden jog mélyén megtalálható az emberi méltóság. Az emberi jogok az embertől elválaszthatatlan olyan természetes és elidegeníthetetlen jogok, amelyeknek tápláléka a keresztény szabadságeszme is. A tanulmány foglalkozik a személyiségvédelemmel, érinti a magánszféra védelmét, az egyenlőség problémáját, valamint arra a megállapításra jut, hogy az emberi jogok alatt bizonyos szociális jogokat is érteni kell a keresztény szellemű megközelítés alapján.

Kulcsszavak: emberi jogok, emberi méltóság, kereszténység, személyiségvédelem, magánszféra védelme, egyenlőség, szociális jogok

Christianity and Human Rights – An Aspect of Human Dignity

The aim of this work is to prove that the system of human rights is not far from religious beliefs, furthermore, they belong together. The basis of human rights comes from the freedom that is given by God. Human dignity is embedded in all rights. The Christian idea of freedom supports human rights, which are naturally inseparable from the individuals. Through the investigation of privacy and rights relating to personality, dealing with the problem of equality, we can conclude, that human rights must cover some social rights as well, based on the Christian approach.

Keywords: human rights, human dignity, Christianity, protection of privacy, equality, rights relating to personality, social rights

1 C. egyetemi docens PPKE JÁK; e-mail: dr.zsolt.balogh@gmail.com.

1. Bevezető

Mértékadó természettudósok bátran kijelentik, hogy „a filozófia halott”. Bátran hirdetik, hogy „mindennemű nyitva hagyott kapu Isten előtt a nem eléggé konzekvens és koherens gondolkodás következménye. Bekövetkezett a »nagy trónfosztás«, a világ-mindenség olyan szinten értelmezhetővé vált, hogy nem marad benne hely Istennek.”² Ha ezen attitűd alapján közelítünk az emberi jogokhoz, akkor valóban az emberi fölényesség beteljesüléséről van szó. De az is egy közelítési mód, amely szerint a gyöke-
rek a II. világháború utáni kijózanodásban keresendőek,³ vagy többen politikai alapon közelítik meg, amennyiben azt állítják, hogy a liberális világszeme hozta felszínre, s annak (csak annak) elválaszthatatlan részét képezi.

E tanulmány elveti a fenti állításokat, s abból indul ki, hogy az emberi jogok a teremtett embertől elválaszthatatlan olyan természetes és elidegeníthetetlen jogok, amelyek tápláléka a keresztény szabadságészme.⁴ A jogok a személynek mint teremtménynek a méltóságából fakadnak; e jogok megelőzik a társadalmat, és kötelezők reá nézve.⁵ Ha a kereszténység és az emberi jogok kapcsolatát vizsgáljuk, akkor az emberi méltóságból kell kiindulnunk. Az emberi jogok keresztény szellemben történő átgondolása azért is szükségesnek mutatkozik, mert a társadalmi folyamatok erjedése már széles körben teszi bizonytalanná a korábban abszolútnak hitt értékeket: „A jog erkölchordozó/értékvalósító fogalma helyébe az állam szankcionálta szabály elsőbbsége lépett. [...] Végső stádiumában a jog formális szabályrendszerévé vált, ebben sem tökéletes, a logika és matematika tisztaságával szemben eseti, érték kiszolgáló jellegű rendszeré.”⁶ A személyre szabott jogalkotás mára már visszatetszést sem kelt, elfogadottá vált a törvény adta érdem.

2. Az emberi méltóság mint Isten adta érdem

Johannes Tauler középkori misztikus egyik prédikációjában a következőket mondta: „Az emberben bizonyos értelemben három ember van: egy állatias ember, aki érzékei szerint él; egy racionális ember; és végül a legmagasabb, istenformájú, istenképű

2 Stephen Hawking vonatkozó gondolatait idézi Török Csaba *Az apokalipszis lovasai* című írásában [*Vigilia*, 85. (2020), 7. 484–485. 487.]

3 Ld. az ENSZ alapokmányát vagy az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatát „az emberiség családja minden egyes tagja méltóságáról”.

4 „A szabadságot az emberek közötti kapcsolatokban gyakoroljuk. Minden Isten képmására teremtett emberi személy természetes joga, hogy szabad és felelős személynek tekintsék. Mindenki köteles megadni mindenkinek ezt a tiszteletet. Az emberi személy méltóságától elválaszthatatlan a szabadság gyakorlásának joga, különösen erkölcsi és vallási téren. A közjó és közrend keretein belül ezt a jogot polgárilag is el kell ismerni és biztosítani kell.” A Katolikus Egyház Katekizmusa. Elérhető: <https://archiv.katolikus.hu/kek>, 1738. (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

5 Uo. 1930.

6 Zlinszky János: Emberi jogok és keresztény etika. *Iustum Aequum Salutare*, 5. (2009), 2. 127–132. 131.

ember.”⁷ Ez utóbbit figyelembe véve közelítjük meg a méltóságot. Az emberi méltóság az emberi minőség maga. A Katolikus Egyház társadalmi tanítása,⁸ illetve a katolikus katekizmus számos ponton hangsúlyozza az emberi méltóság minden embertől elvitathatatlan jogosultságát úgy is, mint a szabadság alapját. Nyilvánvaló, hogy az emberi méltóság több és más, mint jog. Azonban ha az emberi jogok rendszerébe kívánjuk behelyezni, szükséges a jogi összefüggések feltárása. Az alapjogi dogmatika az emberi méltóságot „anyajogként” kezeli, azaz minden más jog forrása. Az emberi jogokról nem beszélhetnénk méltósággal rendelkező ember nélkül. A jogi értelemben vett emberfogalom⁹ vagy „emberkép”¹⁰ is az ember méltóságából indul ki, ez ad alapot a továbbgondolásra. De az emberi méltóság minden más alapjogban is ott van, szintén csak az alapjogi dogmatikára hivatkozva: minden más jog lényeges tartalmát jelenti. Az emberi méltóság az alapjogi rendszer kötőanyaga. Az emberi jogokat lehet korlátozni, de a korlátozás végső (és így semmilyen értelemben nem megengedhető) határa, hogy az nem sértheti az emberi méltóságot. De mit is rejt az emberi méltóság?

A test és a lélek dualizmusának alapjogi vetülete az élet(hez való jog), amely a testhez kapcsolódik, és az emberi méltóság, amely a lélekhez. E szerint különböztethetők meg az ember biológiai és társadalmi dimenziójához fűződő jogok.¹¹ Az emberi méltóság a lélekben gyökerezik,¹² azonban magának a léleknek a fogalma a jog által nehezen kezelhető. Az emberi méltósággal így egy olyan fogalom kerül be implicit módon az emberi jogok rendszerébe, amelyről mindenki tud, mindenki hallott, s amely az identitás alapja, eredője. Az alapjogok rendszerét tehát lehet ebből az aspektusból is szemlélni, lehet úgy tekinteni az emberi jogok rendszerére, hogy azt – az emberi méltóságon keresztül – áthatja az emberek ember voltának egésze. Sőt enélkül azt mondhatjuk, hogy az alapjogi katalógus önrdek és semmi más.

Amikor azt állítjuk, hogy az emberi jogok rendszere nem szétszórt garanciák összessége, hanem egy egységes és összetartozó értékrendszer, akkor állíthatjuk, hogy ez az értékrendszer szabadságra és önmegvalósításra született ember értékrendszere, de emellett mondhatjuk azt is, hogy a méltóságból eredő meggyőződésen alapuló ember – a hittel élő ember – értékrendszere. Tehát a vallási meggyőződéssel élő embert

7 Johannes Tauler: *A hazatérés útjelzői*. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz, 2002. 365.

8 *Az Egyház társadalmi tanítása*. Budapest, Szent István Társulat, é. n.

9 A magyar közjogban máig hatóan a jogi emberfogalom alapvető jellemzőit a 64/1991. (XII. 17.) AB határozat írta le.

10 Az Alaptörvény emberképe nem az elszigetelt egyéné, hanem a társadalomban élő felelős személyiségé. 3132/2013. (VII. 2.) AB határozat, Indokolás [95].

11 Magyarországon az egykori nem vagyoni kártérítés vagy a mai sérelemdíj is a társadalmi életben való részvétel elnehezüléséből indult ki, s most ott tart, hogy a lelki, önazonosságbeli sérelmek orvoslásának szimbolikus eszköze. Tehát az ember társadalmi dimenziója és lelki önazonossága megjelenik a „jog nyelvén”, egy jogintézményben. Az amerikai jogirodalomban már az 1800-as évek végén felmerült, hogy a lelki és érzelmi szenvedés nem vagyoni kártérítésre adhasson alapot.

12 „A minden emberben jelenlévő emberi lélek miatt rendelkezik minden ember méltósággal, ami áthatja a teljes lényüket, azaz szellemi (lelki), pszichés és testi létezésüket.” Frivaldszky János: *Emberi élet és méltóság*. In Csink Lóránt – Schanda Balázs – Varga Zs. András (szerk.): *A magyar közjog alapintézményei*. Budapest, Pázmány Press, 2020. 501.

nem távolítani kell az emberi jogok rendszerétől (mint olyantól, amely tőle idegen, mert az emberi jogi katalógus a társadalmat szétziláló erők bibliája), hanem épp ellenkezőleg, közelíteni kell felé, hiszen a Teremtő adta szabadságának az alapja, a jogok mélyén az emberi minőség, a méltóság lakozik. „Az emberi személy méltóságát alapvetően erkölcsi tudatának minősége határozza meg. Ennek mintegy előfeltétele az érzelmi érettség, és betetőződése a vallási tudat, ámbár e tényezők kölcsönösen és erőteljesen hatnak egymásra.”¹³

Amikor az emberi jogok zabolátlan érvényesülésének kereteit szeretnénk megmutatni, sokszor mellétezzük, hogy igen, de ezek csak a kötelezettségek teljesítésével együtt érvényesek. Véleményem szerint a kereteket nem is az emberi jogoktól egészen más minőségű jogi kötelezettségek teremtik,¹⁴ hanem az önmagáért felelősséget vállaló ember életéről való felfogása, emberi méltóságából eredő meggyőződése. Ez az, ami az alapjogok, emberi jogok valódi minőségét megteremti, hiszen ezen alapulva mutatkozik meg igazán minden alapjog érinthetetlen lényege. Az alapjogi katalógus így azért nem szétszórt garanciák összessége, mert együtt tarja „az emberi minőség”. A kötelezettségek teljesítését ellenpárként tenni azért sem szerencsés, mert aki nem teljesíti – nemcsak jogi, hanem (emberi) kötelezettségeit (otthagya beteg szüleit, elhagyja gyermekeit stb.) is rendelkezik emberi méltósággal, másként fogalmazva ő is meghívott. S lehet, hogy épp emberi jogaival élve jut el oda, hogy a méltóságból eredő meggyőződés szerinti cselekedet felemeli. Tipikusan ilyen, amikor egy szituációban vagy egy esemény kapcsán rövid úton erős vallási meggyőződés alakul ki, amely a személyt aztán végigkíséri a további útján, azaz az emberi minőség részét képező gondolati szabadság, lelkiismereti önazonosság vagy itt: vallásszabadság juttatja a méltóságból fakadó szabadság és cselekedetek világába.

A fenti gondolatok egy másik oldalát szemlélve azt a kérdést kell feltennünk, hogy mit is jelent az emberi méltóság védelme. Mit véd az emberi méltóság? Nyilván védi az embert, az emberi minőséget, így kézenfekvő például, hogy a halálbüntetés mint büntetési nem tilos, minthogy az is, hogy aki emberi életre tör, az büntetendő. Az emberi méltóság és annak védelmi köre azonban ettől sokkal több. Míg az egyes jogok különböző aspektusokat jelenítenek meg az emberek életéből,¹⁵ addig az emberi méltóság az ember egészét érinti. Az emberi méltóság védelmi köre – a jog nyelvére lefordítható – funkcióiban jelenik meg, ugyanakkor e funkciók egymást áthatják, kiegészítik, feltételezik.

13 Kuminetz Géza: *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlata II. Az emberi önrendelkezés szükségszerű és ünnepélyes aktusa: személyes világnézet (vallás) alkotása. (Kísérlet az emberi jogok egy lehetséges megalapozására)*. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 62.

14 Ha az alkotmányjogi kötelezettségeket nézzük (pl. honvédelmi, köztelhiviselési stb. kötelezettség), akkor ezek nem mondanak semmit arról, hogy a jogokkal való élésnek mi az alapja, tehát nem is lehetnek a jogokkal való élés előfeltételei. Ez így túl sematikusnak tűnik.

15 Pl. a gyülekezési joggal való élés nyilvánvaló, hogy egyfajta véleménynyilvánításként az adott problémára koncentrálna, amely az összefogás tárgya, amíg a méltóság az egyén lényegét, immanens magját képezi, az egyén minden cselekedetét áthatja, pl. azt is, hogy mikor és hogyan él a gyülekezési jogával.

3. Az emberi méltóság védelmének egyes közjogi vetületei

Az emberi méltóságnak az alapjogok védelmi rendszerében három nagy funkciója van: a megaláztatás elleni védelem, a személyiségvédelem és az egyenlőségi funkcióból eredő (hátrányos megkülönböztetés elleni) védelem.

3.1. A megaláztatás elleni védelem

A méltóság természetéhez talán legközelebb álló funkció a megaláztatás elleni védelem. E ponton nem lehet megkerülni azt a problémát, hogy az emberi méltóság védelméhez a jog által megkívánt objektív mérce nem vagy csak nagyon nehezen dolgozható ki. A probléma alapja az, hogy az emberi „érzékenység” más és más. Ami valakinek sérelmes és megalázó, másnak az meg sem üti az ingerküszöbét. Ilyen helyzetben a jog által megkívánt objektivitás csak szilárd, fogódzókkal teli szempontokkal biztosítható. Néhány ilyen szempont következik.¹⁶

Biztos, hogy sérti az emberi méltóságot az a szabályozás vagy joggyakorlat, amely dehumanizál: közvetve vagy közvetlenül kétségbe vonja az egyén (még rosszabb esetben egy nép vagy vallási csoport tagjai stb.) ember voltát, emberi minőségét. A dehumanizáló szabály, az ember ember voltának kétségbe vonása nyilvánvaló, hogy az emberi méltóság súlyos sérelmével jár. A népi társadalom foglalkozó irodalom egy része azt állítja, hogy a népi társadalom egyik előfeltétele az áldozatok dehumanizálása, azaz emberi lényük kétségbevonása, majd megtagadása. Tipikus formája ennek az ellenfél állatként való megnevezése. A következtetés adódik: mivel az ellenfelek nem emberek, a gátlásokat félre lehet tenni.¹⁷ A magyar joggyakorlatban is felmerült, hogy „[a]z állattal való azonosítás mindenkor dehumanizálja az érintett személyt, és ez az adott esetben alkalmas lehet az emberi méltóság megsértésére”.¹⁸ Mindezekben túlmenve – bár távoli összefüggésben – a dehumanizáló szabályozásnak vagy joggyakorlatnak tekinthetjük azt is, ami az „emberkép” torzulását eredményezi. A cselekvési szabadsággal rendelkező, döntéseiről felelősséget vállaló polgár eszményének kétségbe vonása – különösen, ha ez egy meghatározott csoportot érint – elindíthatja ezt a káros folyamatot.

A megaláztatás elleni védelem körében kell szólni az úgynevezett tárgyként való kezelés tilalmáról. Az Immanuel Kant morálfilozófiai munkáiból a jogba átültetett instrumentalizálási tilalom szerint az embereket nem lehet eszköznek tekinteni. Megsérti az emberi méltósághoz való jogot az, aki személyeket pusztán tárgyként kezel. Azonban Kantnak a morálfilozófiai munkássága során használt fogalma az embe-

16 Ld. Balogh Zsolt: Az emberi méltóság: jogi absztrakció vagy alanyi jog? *Iustum Aequum Salutare*, 6. (2010), 4. 35–45.

17 Ld. Bíró Gáspár: *Az egyenlő méltóság elvéről. Emberi méltóság korlátok nélkül*. Budapest, Országgyűlés Hivatala, 2009. 70.

18 Választási ügyben merült fel a Kúria Kvk.I.37.441/2014/2. számú határozatában. A bíróság még hozzátette, hogy „Magyarországon a majommal való azonosítás azt eredményezi, hogy az állat leképeződött negatív tulajdonságai a jelöltekhez kötődnek (negatív kampány), miközben a kampányoló jelölt humán formában jelenik meg”.

ri méltóságról és a jogfilozófiai értelemben használt emberi méltóság fogalma nem kis nehézség árán egyeztethető össze. Különbséget kell tenni ugyanis az erényből eredő és a jogi kötelezettségek között, azaz a moralitás és a legalitás között. Az ember tárgy-ként való kezelésének tilalma során előszeretettel történik hivatkozás Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* című művére,¹⁹ annak is azon fél sorára, hogy „az embert [...] mindig célnak is, és ne pusztán eszköznek tekintjük”. A kanti morálfilozófia absztrakt méltóságfogalma a humanitásban, az emberként való létezésben ragadható meg, abban, hogy az emberi méltóság minden ember személyében az egész emberiséget jeleníti meg.

Az instrumentalizálási tilalom tekintetében a német joggyakorlatból lehet példákat hozni. A Német Szövetségi Alkotmánybíróság légi biztonsági törvénnyel kapcsolatos döntése az „eltárgyasítással” érvelt. Úgy vélte, hogy az a lehetőség, amely szerint polgári repülőgépet terrorista támadás kivédése érdekében le lehet lőni, azon összefüggés okán sérti az emberi méltóságot, hogy az ártatlan utasokat pusztá tárgyká fokozza le.²⁰ Korábról említhetnénk az Erich Honecker-ügyet.²¹ Itt a bíróság úgy döntött, hogy a több mint nyolcvan esztendő, végső stádiumú rákbetegségben szenvedő Honecker elleni büntetőeljárás – figyelembe véve halála közeli bekövetkeztét – nem érheti el legitim célját. Az eljárás további folytatása azt eredményezné, hogy a gyanúsítottat pusztá eszköznek tekintenék, ami sérti az emberi méltóságot.²² A hazai joggyakorlatban az eszközként, tárgyként való kezelés mint az emberi méltóság sérelmének szempontja ilyen tisztán nincs jelen, jóllehet vannak ügyek, amelyekben valójában mégiscsak ez a kérdés. Magához a halálbüntetést eltörlő alkotmánybírósági határozathoz tartozó párhuzamos indokolás szerint „van egy abszolút határ, amelyen sem az állam, sem más emberek kényszerítő hatalma nem terjedhet túl, vagyis az autonómiának, az egyéni önrendelkezésnek egy mindenki más rendelkezése alól kivont magja, amelynél fogva – a klasszikus megfogalmazás szerint – az ember alany maradhat, és nem válik eszközzé vagy tárggyá”.²³ A tárgyként való kezelés tilalma az emberi méltósággal teremtett ember védelmét jelenti.

A megaláztatás – s így az emberi méltóság – elleni védelem körébe sorolandó továbbá annak tiltása, hogy az egyén kiszolgáltatott helyzetével más vagy mások visszaéljenek (egy veszélyeztetett helyzet mások általi kihasználása). A jogrendszerben számos olyan jogszabály található, amely az emberi méltóság védelmét magába a normába is belefoglalja. Legszenvedélyesebb az egészségügyi törvény, amely a betegjogok között külön – és részletesen – az *emberi méltósághoz való jogot* is „szabályozza”. (Idetartozik például a szeméremérzet védelme, a méltányolható várakozás stb. – a törvény szerint.)²⁴ Más szabályok lényegében megismétlik az emberi méltó-

19 Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Budapest, Gondolat, 1991. 62–68.

20 BVerfGE 115., 118., (154, 157).

21 Az egykori Német Szocialista Egységpárt főtítkára ellen a nyugatra szökni próbáló személyek lelövése miatt indult büntetőeljárás.

22 BerVerfGE NJW 1993, 515.

23 Ld. Sólyom Lászlónak a 23/1990. (X. 31.) AB határozathoz fűzött párhuzamos indokolását.

24 Az egészségügyről szóló 1997. évi CLIV. törvény 10. §.

sághoz való jog védelmének alkotmányi parancsát. A humángenetikai kutatásokról, vizsgálatokról, a biobankok működéséről szóló törvény preambulumban mondja ki, hogy ezen eljárások során az *emberi méltóság fokozott védelme* indokolt.²⁵ A szociális törvény szerint a hajléktalan személyek elhelyezésekor különös figyelemmel kell lenni az *emberi méltóság védelmére*.²⁶ *Más törvény a közcélú adománygyűjtéshez kapcsolódva mondja azt, hogy az adománygyűjtés nem járhat az adományozók zaklatásával, az emberi méltóság sérelmével,*²⁷ *további szabály szerint rendőrségi fogdában a fogvatartottakkal az emberi méltóság tiszteletben tartásával kell bánni.*²⁸ Látható tehát, hogy az emberi méltóság – bár különböző megfogalmazásokban – rendre olyan jogi szabályokban tűnik fel, amelyek vonatkozó eseteiben feltételezhető, hogy az egyén *kiszolgáltatott helyzetbe* kerül, amikor egyenlőtlen kommunikációs vagy egyéb viszony alakul(hat) ki a felek között (még inkább, ha az egyik fél az állam). Tehát maga a jogalkotó is feltételezi az aszimmetrikus viszonyt, ezért szükségesnek tartotta az emberi méltóság védelmét rögzíteni, aminek célja a kiszolgáltatott fél „helyzetének megemlése”, az aszimmetria megszüntetése. A kiszolgáltatott helyzetben előállt méltóságbeli sérelemtől (a veszélyeztetettségről, a veszélyeztetettség kivédéséről) az alkotmánybírói gyakorlatból is lehet példát hozni. Mint fentebb láttuk, a jogrendszer e szituációkban az emberi méltóság védelmét nyomatékosítja. Az alkotmánybírói döntések közül a kamerás megfigyelés kapcsán hozott egyik határozat – a gyakorlatra egyáltalán nem jellemző módon – az emberi méltóságot (mégpedig az emberi méltósághoz való jogot) közvetlenül alkalmazta a megítélendő szabályozásra. „Az a törvényi feltétel, miszerint az érintett személynek az alapjogi korlátozáshoz ráutaló magatartással történő hozzájárulása akár ahhoz is elegendő, hogy őt intim helyzetben megfigyeljék, sérti az emberi méltósághoz való alkotmányos alapjogot.”²⁹

E körben további szempontnak tekinthetjük, hogy az emberi méltóság sérelmét jelenti, ha észszerű indok alapján igazolható, hogy az egyén személyiségének lényegét illetően erős sértés áldozatává vált. Ez a legképlekenyebb szempont, s az emberi érzékenység függvényében ez ragadható meg legkevésbé objektív mércékkel.³⁰ Az erre

25 A humángenetikai adatok védelméről, a humángenetikai vizsgálatok, valamint a biobankok működésének szabályairól szóló 2008. évi XXI. törvény preambulumban.

26 A szociális igazgatásról és a szociális ellátásról szóló 1993. évi III. törvény 94/H. § (1) bek.

27 A közhasznú szervezetekről szóló 1997. évi CLVI. törvény 12. § (1) bek.

28 A rendőrségi fogdák rendjéről szóló 19/1995. (XII. 13.) BM rendelet 1. § (2) bek.

29 36/2005. (X. 5.) AB határozat, ABH 2005, 401–402. Azt gondoljuk, hogy e határozat érvelése a dogmatikában félrecsúszott. Se előtte, se utána nem alkalmazta az Alkotmánybíróság az emberi méltósághoz való jog mint alapjog megsértését közvetlenül a jogszabályra.

30 Az egyéni érzékenység és az egyén személyiségének lényegét érintő sértés számos aspektusban felmerülhet. Így pl. a vallási, meggyőződésbeli identitás kapcsán hívja fel Koltay András az *Európa és a feszület jele* című tanulmányában a figyelmet arra, hogy a második Lautsi-döntéshez írt párhuzamos indokolásában Ann Power bírónő úgy vélekedett, hogy a pusztán „sérelem”, a nem kívánt közlés általi „sértettségérzés” nem éri el azt a szintet, amellyel szemben a magát sértettnek érző egyén számára a bíróság orvoslást nyújthat. Koltay András: *Európa és a feszület jele. A Lautsi and Others v. Italy ügy alapvető kérdéseiről*. In Tattay Levente – Pogácsás Anett – Molnár Sarolta (szerk.): *Pro vita et scientia. Ünnepi kötet Jobbágyi Gábor 65. születésnapja alkalmából*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 124–150. 128.

vonatkozó szempontok szerint a megalázást úgy kell érteni, hogy annak során a személynek racionális indoka kell legyen arra, hogy önbecsülésében sértve érezze magát. A kedvezőtlen körülmények önmagukban nem, csak emberi cselekedetek vagy mulasztások jelenthetik a méltóság megsértését. A megalázásnak minősítés feltétele továbbá, hogy harmadik fél által is érthető – és igazolt – okok álljanak fenn. Ilyen sértő helyzetekkel is számol a magyar jogrendszer. A szabálysértési, illetve a büntető joganyagban az emberi méltóság megsértését megvalósító tipikus magatartásformák a vallásgyakorlás jogának megsértése, a gyermeki koldulás vagy például az alárendelt megsértése a katonai bűncselekményeknél. Könnyen belátható, hogy például egy vallási szertartás megzavarása a hívők személyisége lényeges megsértésének minősül.

3.2. Személyiségvédelem

Az emberi méltóság a jog világában a személyiségvédelmet (is) jelenti. Mind az alkotmányjog, mind a polgári jog, mind a büntetőjog eszköztárában szép számmal szerepelnek (jog)intézmények a személyiségvédelem érdekében. Az alkotmányjogi és polgári jogi eszközök közel kerülhetnek egymáshoz, bár más-más jogi vetületről van szó. Az alkotmányjog az emberi méltóságból fakadó személyiségvédelmet három nagy jogcsoporton keresztül jeleníti meg: egyrészt az önazonossághoz való jog(csoport), másrészt az önrendelkezéshez való joghoz kapcsolódó alapjogok, harmadrészt a magánszféra jogai tartozhatnak ide. Ezek a jogok és az azokból fakadó egyéb jogok egymást feltételezik, egymást kiegészítik, továbbá a védelem körében újabb és újabb jogok is levezethetők a személyiség védelme érdekében.

Az önazonossághoz való joggal talákoztunk úgy is, mint a személyiség integritásához való jog vagy erkölcsi integritáshoz való jog, más megfogalmazásban mint tilalom: a személyiség fizikai vagy erkölcsi megtörésének tilalma. Nyilvánvaló, hogy senki nem kényszeríthet mást arra, s nem hozhat olyan helyzetbe, hogy meghasonuljon önmagával. Az önazonossághoz elválaszthatatlanul kapcsolódik a vallási önazonosság, a vallási, lelkiismereti meggyőzés. A vallási vagy lelkiismereti meggyőződés megválasztása (adott esetben megváltoztatása) abszolút jog, senki által nem érinthető.³¹ Az önazonosság része továbbá a nemzeti vagy etnikai kisebbséghez tartozás és ennek megvallásának, nyilvánosságra hozásának szabadsága. Amikor valaki az önazonosságának a védelmére (sérelmére) hivatkozik, a lelkiismereti ok valóságtartalma nem vizsgálható: az emberi méltóság érinthetetlen. A jog világában az önazonosság védelmének hagyományos eszköze a régi nem vagyoni kártérítés,³² a mostani a sérelemdíj jogintézménye. Lelki, önazonosságbeli sérelmek esetén nem azért perel valaki adott esetben tíz vagy száz forint értékben, mert erre az összegre szüksége van, hanem azért, hogy a bíróság állapítsa meg a jogsértést, és a szimbolikus kártérítés fejezze ki, hogy az önazonosságbeli sérelem anyagilag nem kompenzálható (a lelki,

31 Ennek az „intimitását” nagyon jól kifejezi Pilinszky János *Zsoltár* című versének utolsó strófája: „S aki egy vánkosra borulva / nem érzi magát egyedül: / valóban nincs egyedül.”

32 Ld. a 34/1992. (VI. 1.) AB határozatot.

önazonosságbeli sérelem nem szűnik meg anyagi hozzájárulással, az emberi méltóság megsértése nem orvosolható anyagi javakkal, a kettő nem kompatibilis). A jogintézménynek tehát egyértelműen erkölcsi értékalkotó funkciója van amellet, hogy a személyiségvédelem jogi elismerése is kifejeződik benne. Végezetül meg kell jegyeznünk, hogy az önazonosság védelmének dinamikusnak kell lenni, azaz tekintettel kell lenni a személyiségfejlődésre, a személyiség változására. Ahogy az önazonosság, úgy az önrendelkezés szabadsága is átfogja a személyiség egészét. Ugyanakkor az önazonosságban megcsillanó emberi méltóság kívülről érinthetetlen, ám az önrendelkezési vagy más néven cselekvési szabadság igencsak korlátok közé szorítható. Korlátok közé szorítható elsősorban más vagy mások jogainak védelmében, adott esetben korlátozható az egyén önvészélyessége esetén is.³³ Tehát a cselekvési szabadság nem korlátlan jogosultság. Bár szabadon eldönthetem, hogy miként alakítom életem, ez csak a különböző keretek tiszteletben tartásával történhet. Mindenkire érvényesek a jogi keretek, de vannak más keretek is. Erkölcsi keretek, léteznek a vallási normák által felállított keretek, különböző közösségek önmagukra érvényes normái stb. A különböző kereteket akár szankciós korlátoknak is nevezhetjük, hiszen ha az egyén – önrendelkezési szabadságával élve – ezeken átlép, akkor a különböző rendszerek (például a jogrendszer) nem maradnak közömbösek.

Az önrendelkezés keretén belül kell szólni arról, hogy az emberi jogok garantálása, az emberi jogok által nyújtott szabadság – az önrendelkezés révén – magában foglalja a joggal való nem élés szabadságát is, a jogról való lemondást. S vissza is kanyarodtunk a különböző rendszerek által felállított, létrehozott keretekre: a jogról való lemondás révén adott esetben egy vallási vagy erkölcsi normarendszer szabályainak a betartása valósul meg. Helyes élet valósul meg, ha az önrendelkezésnek e különböző keretei összhangban vannak a személy önazonosságával, a szabályok betartása nem kényszer, hanem belső meggyőződés eredménye. Az önrendelkezés útján történik a személyiség szabad kibontakozása, az önmegvalósítás, amely szintén elválaszthatatlan az emberi méltóságtól.

Az emberi méltóság a személyiségvédelmen keresztül védi a magánszférát is. A magánszféra védelme egy elvitathatatlan emberi igény, annak jogi védelme is ebből az „ősi igényből” táplálkozik. A magánszféra jogi védelmének kialakulása elsősorban az amerikai jogfejlődés eredménye, az európai jogrendszerek onnan vették át.³⁴ De a megjelenés időbeliségétől függetlenül az a jog, hogy békén hagyjanak (*right to be*

33 Nagyon messzire vezet, s alapos kutakodást igényel, hogy az állam vagy más mennyiben és mikor védheti meg az egyént önkárosító tevékenységétől. Szükséges esetekben mindenképp, ezért büntetendő pl. az öngyilkosságban való közreműködés vagy a kábítószerrel való visszaélés. Ugyanakkor már nem ilyen egyértelmű és hosszas társadalmi vita volt a művi meddővé tétel megengedhetőségéről, megengedésének feltételeiről. A Katolikus Egyház a tiltás mellett állt ki. De önkárosító tevékenység a dohányzás vagy az alkoholfogyasztás is, ahol az az ellen való fellépés már más megítélés alá esik. Mindezekben a kérdésekben felsejlik az önrendelkezés korlátozása, korlátozhatósága, annak határai – az individuuum háttérbe szorítása a közösséggel szemben.

34 A magánszféra meghatározásának kiindulópontja Samuel D. Warren és Louis D. Brandeis nevéhez fűződik, akiknek 1890-ben jelent meg *The Right to Privacy (A magánszférához való jog)* című műve [*Harvard Law Review*, 4. (1890), 5. 193–220.].

let alone), minden korban aktuális. Az emberi méltóság védelmi körét tekintve ugyanakkor nincsenek lehatárolható szélei a magánszférához való jognak, hiszen a magánszférát védi az önazonosság, az önrendelkezés, sőt az emberi jogok egész rendszere. Biztos alap tehát az emberi méltóság, amely minden jogban jelen van, a jogok pedig feltételezik és kiegészítik egymást. Ha azonban szorosan a magánszférához kapcsolódó jogokat nézzük, akkor ilyen a jó hírnévhez való jog; a magánélet, a családi életét, az otthon vagy a személyek kapcsolattartásának szabadsága, ilyen a hozzánk kötődő információk kontrolljához való jog, azaz a személyes adatok védelme is.³⁵

Minden ember egyedi és megismételhetetlen – fakad az emberi méltóságból –, így a személyiségnek is meghatározhatatlanul sok összetevője van, személyiségekként más-más prioritásokkal. A jog csak a legjellemzőbbeket ragadja meg, de mint fentebb vázlatosan bemutattuk, ezek a „jogiasított”, nevesített összetevők is egymást feltételezik, egymásba kapaszkodnak, helyettesítik egymást. A minden ember egyenlő méltóságának társadalmi-jogi lenyomata a nevesített jogok rendszere, amely sohasem zárt, mindig fogékony kell hogy legyen az újabb és újabb akceptálható összetevőkre. Ezért soha nem lezárt a személyiségvédelem rendszere. Természetesen a személyiség lényegétől elválaszthatatlan identitáselem(ek) – s ilyen a vallási identitás – mindig is a személyiségvédelem központi magja marad(nak).

3.3. Egyenlőség

Az emberi méltóság megaláztatás elleni védelem, személyiségvédelem funkciói mellett szólni kell az egyenlőséget biztosító összetevőjéről is. Az emberi méltóság és a minden ember egyenlősége kéz a kézben jár. Az egyenlőség a méltóságban való egyenlőséget jelenti, az ember lényegére mutat rá. A teremtett ember egyenlősége alapján az emberi életek értéke egyforma. „Az egy Isten képmására teremtett összes ember ugyanazzal az értelmes lélekkel, ugyanazzal a természettel és ugyanazzal az eredettel bír. [...] Az emberek közötti egyenlőség lényegileg a személyi méltóságukra és a belőle fakadó jogokra támaszkodik” – mondja a Katolikus Egyház Katekizmusa,³⁶ de hasonló megfogalmazást máshol is találhatunk: „Magától értetődőnek tartjuk azokat az igazságokat, hogy minden ember egyenlőként teremtett, az embert Teremtője olyan elidegeníthetetlen jogokkal ruházta fel, amelyekről le nem mondhat.”³⁷ Időben csúszkálva s csak szemelgetve érdemes felidézni a következőket is: „Az egyenlő méltósághoz való jog az élethez való joggal egységben azt biztosítja, hogy ne lehessen emberi életek értéke között jogilag különbséget tenni. Emberi méltósága és élete mindenkinek érinthetetlen, aki ember, függetlenül fizikai és szellemi fejlettségétől, illetve

35 Ld. Alaptörvény VI. cikk (1) bek.

36 A Katolikus Egyház Katekizmusa. Elérhető: <https://archiv.katolikus.hu/kek>, 1934., 1935. (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

37 Az Amerikai Egyesült Államok Függetlenségi nyilatkozata (1776).

állapotától, és attól is, hogy emberi lehetőségéből mennyit valósított meg, és miért annyit.”³⁸

Az emberi méltóság egyenlőséget védő funkciója maga a méltóság lényege, nem beszélhetnénk az emberi életek értékének azonosságáról a méltóságbeli egyenlőség nélkül. A méltóságbeli egyenlőség mellett az emberek természetesen különböznek egymástól. A lényegi különbözőségeket ha kiemeljük, ezek a jog nyelvén az úgynevezett védett tulajdonságok. Amikor egyenlőségről vagy annak másik oldaláról, a hátrányos megkülönböztetés tilalmáról beszélünk – akár alkotmányokat, nemzetközi emberi jogi dokumentumokat vagy más, nem jogi, de az egyenlőséggel foglalkozó nyilatkozatokat nézünk –, mindig találkozunk egy rövidebb-hosszabb felsorolással, amely külön is kiemeli, hogy milyen szempontok szerint tilos a megkülönböztetés. A legrövidebb felsorolás a nem, a faj, a bőrszín, a társadalmi helyzet, a nyelv, a vallás vagy a politikai vélemény szerinti megkülönböztetés tilalma.

Ez a külön felsorolás a jogi védelmet megduplázza, hiszen például a férfiak és a nők egyenjogúsága mint szabály megjelenik újra a nemek szerinti megkülönböztetés tilalmában, vagy például a vallás szerinti megkülönböztetés tilalmát (azaz hogy mindenki szabadon gyakorolhatja vallását) a vallásszabadság jogánál külön is rögzítik. Anélkül, hogy a jelölt „védett tulajdonságokat” külön is elemeznénk, néhány szót szólnánk a férfiak és a nők közötti egyenlőségről. Véleményünk szerint a kereszténység lényegéhez tartozik ez az egyenlőség. Akár a szinoptikus evangéliumokat, akár János evangéliumát olvassuk, a nők és a férfiak egyenlőként való említése olyan természetességgel jelenik meg, mint ahogy abban a korban ez egyáltalán nem volt természetes.³⁹ Nemcsak a halálban, hanem a méltóságában is mindenki egyenlő – az emberi méltóságról vallottaknak így minden kornak szóló üzenete van.

Az emberi méltóság által közvetített egyenlőség a megkülönböztetés tilalma útján külön értelmet is nyer. „Amikor az ember megszületik erre a világra, nem rendelkezik mindennel, amire szüksége van testi és lelki életének fejlődéséhez. Szüksége van másokra. Különbségek jelennek meg, amelyek életkorhoz, testi képességekhez, értelmi és erkölcsi adottságokhoz, gazdasági tevékenységhez és vagyonhoz kötődnek. A talentumok nem egyformán kerülnek szétosztásra.”⁴⁰ Mivel a nem egyenlőként való kezelése még nagyobb egyenlőtlenégeket eredményez, mégiscsak szükség van a jog általi különbségtételre. Ennek a különbségtételnek azonban igazodni kell az egyén helyzetéhez, a társadalmi valósághoz. Ahogy az egyenlőségi követelmény az igazságosságot is tükrözi, úgy a szükséges különbségtétellel szemben is alapvető elvárás, hogy az jelenítse meg a társadalmi igazságosságot. A kirívó egyenlőtlené-

38 A 23/1990. (X. 31.) AB határozat nyomán a 64/199. (XII. 17.) AB határozat.

39 A tizenkét tanítvány mellett sok nő is együtt volt Jézussal, akik a későbbi apostolokkal együtt Jézus legszűkebb tanítványi köréhez tartoztak (pl. Lk 8,1–3; Mt 27,55). Sok történet, példabeszéd fő alakja nő, ld. pl. a samáriai asszonyt (Jn 3,22–36). Ugyanígy feltűnnek az asszonyok az apostolok cselekedeteiben is, ahol az apostolokkal együtt imádkoztak (Apcsel 1,14) stb.

40 A Katolikus Egyház Katekizmusa. Elérhető: <https://archiv.katolikus.hu/kek>, 1939. (A letöltés dátuma: 2020. 09. 30.)

gek megszüntetése, a szegények megsegítése a kereszténység lényegéhez tartoznak,⁴¹ a Katolikus Egyház következetesen hirdeti, hogy az egy emberi család tagjai vagy népei közötti kirívóan nagy gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségek botrányt okoznak, és ellenkeznek a társadalmi igazságossággal, a méltányossággal, az emberi személy méltóságával, valamint a társadalmi és a nemzetközi békével.

Az emberi méltóságból következő egyenlőség a javak szétosztásának igazságosságát követeli. A jog nyelvén vagy akár az Egyház szociális tanításai szerint⁴² ez jogosultságok megteremtését írja elő az emberhez méltó élet megteremtésére mindenki számára. A jog nyelvén: „A szociális biztonsághoz való jog a szociális ellátások összessége által nyújtandó olyan megélhetési minimum állami biztosítást tartalmazza, amely elengedhetetlen az emberi méltósághoz való jog megvalósulásához.”⁴³ Az egyházi tanítás szerint: „Amikor az ember jogairól akarunk szólni, mindjárt kezdetkor ki kell jelenteni, hogy az embernek joga van az élethez, joga van a testi épséghez, joga van mindazon eszközökre, amelyek szükségesek a tisztességes élethez: ilyenek elsősorban a táplálék, a ruházat, a lakás, a pihenés, a gyógykezelés, végül az államtól nyújtandó szükséges szolgáltatások, amelyekkel az egyénről gondoskodik.”⁴⁴

Az emberi méltóságból tehát nemcsak a szabadságjogok nőnek ki, hanem a szociális jogok világa is az emberi méltóságban gyökerezik. Véleményem szerint tévesek azok a megfontolások, amelyek az emberi jogok alatt csak a klasszikus szabadságjogok katalógusát értik. Épp az emberi méltóság egyenlőségi funkciójából fakadnak a második generációs jogok, s ezeknek a jogoknak (jogosultságoknak) az érvényesülése helyenként fontosabb is. A klasszikus szabadságjogok és a szociális jogok feltételezik egymást, már csak a közös alap, az emberi méltóság „megvalósulása” miatt is. A hátrányos megkülönböztetés tilalmának érvényesülése korántsem jelenti az egyenlőség megvalósulását. A javak arányos elosztása az államilag szervezett társadalom elsőrendű célja kell legyen. Csak így fejezhető ki, hogy a közösségben élő emberek nem elszigetelt individuumok, nemcsak magunkért kell vállalni a felelősséget, mint ahogy ezt korábban már említettük, de ugyan ilyen fontos az egymásért vállalt és viselt felelősség is. Ennek több szintje is van, a közösségek jellegéhez igazodóan többféle elvárás is támasztható. Nem elég a társadalmi újraelosztás rendszereibe befizetni, hanem mindenkinek személy szerint, akár tevőlegesen is részt kell vállalnia abban, hogy a szociális biztonság mindenki számára valósággá váljon. Szolidaritás vagy másként fogalmazva: testvériség is következik abból, hogy az ember, méltósággal rendelkező személy. Nem segélyekről van szó, hanem az anyagi javakban dúskálók önmérséklétéről és a rászorultak részére olyan lehetőségek biztosításáról, amellyel önmaguk tudnak magukon segíteni. S mivel ez a probléma globális, ennek megoldására is globális

41 Ld. pl. a gazdag ifjú történetét (Mk 10,17).

42 A szociális enciklikák közül mintegy „ösforrásként” hivatkozhatunk XIII. Leó pápa *Rerum novarum* (1891) enciklikájára. Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=125> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

43 32/1998. (VI. 25.) AB határozat.

44 XXIII. János pápa: *Pacem in terris* (1963). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=122>, 11. pont. (A letöltés dátuma: 2020. 09. 30.)

eszközök kellene. A kereszténység több ezer éve e probléma mellett él, s minden korban kínál globális megoldást.⁴⁵

4. Zárógondolatok

Nehéz helyzetben van a szerző, amikor a kereszténység és az emberi jogok kapcsolatáról ír. Nehéz helyzetben van, mert bár önmagában a jog nyelvezetét használva biztos talajon áll, akár az emberi jogokról általában, vagy akár az egyes jogokról van szó: ismertek a sztenderdek, megszokott a fogalmi kultúra. Azonban amikor e fogalmi kultúrából ki kell lépni, és más tudományterületekbe is kapaszkodva kell a gondolatait elfogadható formába önteni, a talaj bizonytalanra válik. Mindenesetre e tanulmány lehetőséget adott, hogy kísérlet szintjén ugyan, de ötvözzük a jogi ismereteket azokkal a gondolatokkal, könyvekkel, amelyek a magánélet kedves olvasmányai. Reményeim szerint a bizonytalan talaj ellenére az olvasó talál olyan gondolatot, hivatkozást, amely alapján e cikket megőrzi jó emlékezetében.

Irodalomjegyzék

- A Katolikus Egyház Katekizmusa. Elérhető: <https://archiv.katolikus.hu/kek> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)
- Az Egyház társadalmi tanítása. Budapest, Szent István Társulat, é. n.
- Balogh Zsolt: Az emberi méltóság: jogi absztrakció vagy alanyi jog? *Iustum Aequum Salutare*, 6. (2010), 4. 35–45.
- Benedek, XVI., pápa: *Caritas in veritate* (2009). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=397> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)
- Bíró Gáspár: *Az egyenlő méltóság elvéről. Emberi méltóság korlátok nélkül*. Budapest, Országgyűlés Hivatala, 2009.
- Frivaldszky János: Emberi élet és méltóság. In Csink Lóránt – Schanda Balázs – Varga Zs. András (szerk.): *A magyar közjog alapintézményei*. Budapest, Pázmány Press, 2020. 445–535.
- János, XXIII., pápa: *Pacem in terris* (1963). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=122> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)
- Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Budapest, Gondolat, 1991.
- Koltay András: Európa és a feszület jele. A Lautsi and Others v. Italy ügy alapvető kérdéseiről. In Tattay Levente – Pogácsás Anett – Molnár Sarolta (szerk.): *Pro vita et scientia. Ünnepi kötet Jobbágyi Gábor 65. születésnapja alkalmából*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 124–150.
- Kuminetz Géza: *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlata II. Az emberi önrendelkezés szükségszerű és ünnepélyes aktusa: személyes világnézet (vallás) alkotása. (Kísérlet az emberi jogok egy lehetséges megalapozására.)* Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Leó, XIII., pápa: *Rerum novarum* (1891). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=125> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

45 Nagyon tanulságos megállapításokkal és megoldási módokkal szolgál nemrégül XVI. Benedek pápa *Caritas in veritate* (2009) enciklikája. Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=397>. (A letöltés dátuma: 2020. 09. 30.)

Tauler, Johannes: *A hazatérés útjelzői*. Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz, 2002.

Török Csaba: Az apokalipszis lovasai. *Vigilia*, 85. (2020), 7. 484–485.

Warren, Samuel D. – Louis D. Brandeis: The Right to Privacy. *Harvard Law Review*, 4. (1890), 5. 193–220. DOI: <https://doi.org/10.2307/1321160>

Zlinszky János: Emberi jogok és keresztény etika. *Iustum Aequum Salutare*, 5. (2009), 2. 127–132.

Mi a szabadság?

A Biblia és az alkotmányjog szabadságfogalmának hasonlósága és különbözősége

CSINK LÓRÁNT¹

A keresztény szabadság és liberális szabadság szembeállítása a közéleti viták egy népszerű témaköre. A tanulmány e vitának egy részéhez szól hozzá; a keresztény szabadságot az alapján közelíti meg, hogy a keresztény vallás alapja, a Biblia mit tanít a szabadságról, a liberális szabadságot pedig a klasszikus liberális gondolkodók szemüvegén keresztül látatja.

A tanulmány nem képes és nem is hivatott teljességében bemutatni sem a liberalizmust, még kevésbé pedig a Biblia világ- és emberképét. Célja nem más, mint a szabadság tartalmának, forrásának és céljának az összehasonlítása.

Kulcsszavak: szabadság, liberalizmus, alkotmányos alapok, Biblia

What Is Liberty?

Liberty in the Context of Constitutional Law and the Bible – Similarities and Differences

Comparing Christian liberty and classic liberalism is a popular issue of public debates. The paper considers only one part of the topic; it analyses Christian liberty from the viewpoint of the Bible and constitutional liberty in the aspect of classical liberal doctrines.

The paper cannot and will not present either the liberal or the biblical standpoint of human nature in its entirety. It only aims at comparing the source, the content and the target of liberty.

Keywords: liberty, liberalism, constitutional fundaments, Bible

A szabadság a jognak is, és a teológiának is az egyik alapfogalma, ráadásul egy olyan fogalom, amelynek köznapi jelentése is van: mindenki tudni véli, mi a szabadság. Rövid átgondolást követően viszont feltűnik a kérdés összetettsége: nemcsak hogy a jog és a teológia számára jelent mást a szabadság, sőt

¹ Egyetemi docens, PPKE JÁK; e-mail: csink.lorant@jak.ppke.hu.

még nem is csak arról van szó, hogy különböző jogágak eltérő értelmet tulajdonítanak a szabadságnak, hanem hogy még jogágon belül sincs egységes értelmezés. A szabadság jellemzően az a fogalom, amit az alkotmányjog a mindennapos működés során használ, de nem definiál.

Előljáróban le kell szögezni, hogy filozófiai értelemben totális szabadság nem létezik. Az ember nem függetlenítheti magát a gravitáció törvényétől (fizikai korlát), elodázhatja, de nem kerülheti el a meghalást (biológiai korlát) stb. A szabadságot tehát csak a külső tényezők keretei között lehet értelmezni. Ezt annyira természetesnek érezzük, hogy a teljes szabadságot a környezeti keretek közötti teljes szabadságnak tekintjük. A jogban pedig leginkább úgy használjuk a szabadság fogalmát, hogy a tárgyat is meghatározzuk (szabadság valamire) – így sokkal kézzelfoghatóbb, könnyebben kezelhető fogalmat kapunk.

Ez az írás arról szól, hogy a történelem két meghatározó eszmeisége, a Biblia és a liberalizmus miképp áll hozzá a szabadsághoz. Napjainkban népszerű téma szembeállítani a keresztény szabadságot a liberális szabadsággal. Ennek oka az, hogy az egyes irányzatok képviselői meglehetősen kritikusak a másik szabadságfogalmával szemben, azt nem is tartják igazán szabadságnak. A keresztény szabadság kritikusai a kereszténységet egyáltalán nem szabadságnak, hanem jó szándékú, ámde anakronisztikus erkölcsi szabályoknak való kínos megfelelésnek tartják. A másik oldalról pedig a liberális szabadságot szabadosságnak, erkölcs nélküli elképzelések öncélú megvalósításának tartják.

A jelen írás hipotézise, hogy ez a szembeállítás téves. Úgy vélem, hogy a bibliai értelemben vett, illetve a liberális alapú, alkotmányjogban használt két szabadságfogalom között elsősorban nem tartalmi különbség van, hanem a két szabadság forrása és célja tér el. A hipotézis igazolása céljából elsőként azt vizsgálom, hogy a Biblia milyen szabadságfogalmakat használ, illetve hogy a Biblia szerint honnan ered a szabadság, mi a tartalma és mi a célja. Ezt követően elemzem, hogy az alkotmányjogban használt, a liberalizmus szellemiségében kialakított szabadságfogalomnak mi a jelentéstartalma, majd összevetem a két szabadságfogalmat.

1. A Biblia szabadságfogalma

A jelen írás e helyen szándékosan nem keresztény² szabadságról szól. A Biblia nem erkölcsi tanítások gyűjteménye, sokkal inkább szól Istenről, az emberről és kettejük kapcsolatáról, amiből következik ugyan egy keresztény etika, de nem ez a Biblia célja. A Biblia szabadságfogalma nem valamilyen eszme, tan vagy doktrína.

2 Egyes felekezetek váltakozva használják a *keresztény* és a *keresztény* kifejezéseket, előbbit a protestánsok, utóbbit (főleg, de nem kizárólag) a katolikusok. Csak a szóalak különbözik, az eredet nem; mindkét írásmód eredete a görög *Khriszztianosz*, azaz krisztusi, Krisztushoz hasonló. Mivel általában a világi szóhasználat, így a jog nyelve is a „keresztény” írásmódot használja, ez az írás is így tesz róla említést.

A Biblia (legalább) két értelemben beszél a szabadságról. Az egyik lehetséges értelmezése a szabadságnak a Biblia szellemében a szabad akarat, azaz hogy szabadon dönthet az ember Isten mellett vagy ellen. (Fontos, de a jelen írás tárgyához nem tartozó kérdés, hogy a Biblia értelmében harmadik út nincsen.) A szabadságnak ez az értelme jelenik meg Mózes ötödik könyvében, a Deuteronomiumban: „Tanúul hívom ma ellenetek az eget és a földet, hogy előtökbe adtam az életet és a halált, az áldást és az átkot. Válaszd hát az életet, hogy élhess te és utódaid is!”³ Az igehelyet megelőzően Isten leírja, hogy milyen áldásokra számíthat a választott nép, ha tanítását, parancsait megtartja, továbbá hogy milyen átkokkal kell számolnia akkor, ha azokat elutasítja. A döntés szabadsága viszont adott: Isten nem kényszerítette népét arra, hogy mellette döntsön. Más kérdés, hogy az ember döntésének következménye van.

A szabadság egyik megjelenési formája tehát, hogy a Bibliából nem vezethető le univerzális, mindenki számára kötelező parancs arra nézve, hogy Isten fennhatósága alatt kell élni. Még ha a kereszténység egy időben erről eltérően is vélekedett, a Biblia csak felajánlja az Isten szövetségébe való bekerülést – a szabadság abban áll, hogy ennek elfogadásáról vagy elutasításáról mindenki szabadon dönthet.

A szabadság egy másik, a téma szempontjából még fontosabb aspektusa a hívó ember szabadsága, azaz hogy mit mond a Biblia arról, hogy mit tehetnek meg azok, akik már Isten mellett döntöttek. Ennek részletesebb elemzése előtt érdemes megvizsgálni, mit mond Jézus a szabadságról János evangéliumában:

„Így szólt akkor Jézus azokhoz a zsidókhöz, akik hittek benne: Ha ti megtartjátok az én ígémet, valóban tanítványaim vagytok; megismeritek az igazságot, és az igazság megszabadít titeket. Ők ezt kérdezték tőle: Ábrahám utódai vagyunk, és soha nem voltunk szolgái senkinek: hogyan mondhatod hát, hogy szabadokká lesztek? Jézus így válaszolt nekik: Bizony, bizony, mondom néktek, hogy aki bűnt cselekszik, a bűn szolgája. A szolga pedig nem marad a házban örökre: a fiú marad ott örökre. Ha tehát a Fiú megszabadít titeket, valóban szabadok lesztek.”⁴

Ebben a kiragadott részben Jézus nem az emberiséghez szól, még csak nem is általában a zsidósághoz, hanem csak azokhoz a zsidókhöz, akik hittek benne (azaz akik az előző értelemben vett szabadságuk alapján mellette döntöttek). Őnekik mondja Jézus, hogy „az igazság megszabadít titeket”, amin ők megütköznek, mondván, hogy „soha nem voltunk szolgái senkinek”. Ebben a párbeszédben Jézus hallgatói a szabadságot a rabság hiányával azonosítják, amire Jézus azzal válaszol, hogy aki bűnt cselekszik, szolgája a bűnnek. A szabadsághoz pedig a „Fiú megszabadítása” (azaz isteni személy közreműködése) szükséges.

A szabadság tehát – eme igehely alapján – nem cselekvési, választási lehetőséget jelent, hanem egy állapotot. Ez az állapot kihat a cselekvési lehetőségekre, de nem

3 5Móz 30,19. Az igehelyek hivatkozásánál a Magyar Bibliatársulat kiadását (Budapest, Kálvin János Kiadó, 2008) használok.

4 Jn 8,31–36.

azonos azokkal. Vizsgáljuk meg, hogy ennek a szabadságnak mi a forrása (honnan van a szabadság), mi a tartalma (mire terjed ki a szabadság) és mi a célja (valaminek a használatába állítható-e a szabadság).

Az előbb idézett igehelyből is következik, hogy a bibliai szabadság eredője Isten: az szabad, akit „a Fiú megszabadít”. Másképp megfogalmazva: Ő tud egyedül szabaddá tenni. A Biblia szerint ezt a szabadságot senki más nem tudja megadni, de nem tudja elvenni sem. Jézus élete feláldozása kapcsán fogalmazza meg ezt a szabadságot: „Senki sem veheti el tőlem: én magamtól adom oda. Hatalmam van arra, hogy odaadjam, és hatalmam van arra, hogy ismét visszavegyem.”⁵ A bibliai szabadság első jellemzője tehát, hogy – mivel Istentől ered – független a külső körülményektől. Ez a magyarázat arra, hogy hogyan élvezhették ezt a szabadságot olyanok is, akik rossz körülmények közt voltak: éheztek, megaláztak, üldözöttek voltak, vagy épp börtönben raboskodtak. Ugyan a cselekvési lehetőségük igenis korlátozott volt, de ez a szabadság – ahogy arról volt szó – nem cselekvési lehetőség, hanem állapot.

Másodikként, a szabadság tartalma vonatkozásában Pál apostol szavai irányadók: „Minden szabad, de nem minden használ. Minden szabad, de nem minden épít.”⁶ Vagy ahogy később írja: „Minden szabad nekem, de nem minden használ. Minden szabad nekem, de nem válok semminek a rabjává.”⁷ Ez összhangban van azzal, hogy: „Mindent megpróbáljatok; a mi jó, azt megtartsátok!”⁸ A szabadság nem uniformizál, hívők is gondolkodhatnak különbözőképp, képviselhetnek eltérő nézeteket, álláspontokat stb. A jogi nyelvben használt megfogalmazással: a bibliai szabadság (is) egyéni cselekvési autonómiát ad.

A szabadság tartalmát nem kötik külső tényezők: a szabadság nem külső parancsoknak való megfelelést jelent. Ami viszont köti a szabadságot, az a célja. A Biblia egyik legfontosabb gondolata, hogy a szabadság nem öncélú. A számos igevers közül csak néhányat idézek itt: Pál apostol a galatabeliekhez írott levelében ezt mondja: „Mert ti testvéreim szabadságra vagytok elhíva; csak a szabadság nehogy ürügy legyen a testnek, hanem szeretetben szolgáljatok egymásnak.”⁹ A látszólagos ellentétet, miszerint a szabadság arra szolgál, hogy másnak szolgáljunk, a következő igehely megértése esetén tudjuk feloldani: „Mert közülünk senki sem él önmagának, és senki sem hal önmagának; mert ha élünk, az Úrnak élünk, ha meghalunk, az Úrnak halunk meg. Tehát akár élünk, akár meghalunk, az Úréi vagyunk.”¹⁰ Mivel a hívő ember nem önmagának él, ezért a szabadságát sem saját belátása szerint használja, hanem arra, hogy Istent dicsőítse és embertársait segítse. A szabadság célja tehát Isten tervének megvalósítása az egyén életében, és ez egészen más, mint a vallási parancsoknak való megfelelés.

5 Jn 10,18.

6 1Kor 10,23.

7 1Kor 6,12.

8 1Thessz 5,12.

9 Gal 5,13.

10 Róm 14,7–8.

A Biblia szabadságfogalmát összegezve a következőket állapíthatjuk meg: egyfelől a Biblia szabadságot ad az embernek arra, hogy döntsön Isten mellett vagy ellen, másfelől a Biblia beszél a hívő ember életének szabadságáról, amely 1. nem cselekvési lehetőséget, hanem állapotot jelent; 2. független a külső körülményektől; 3. tartalmát tekintve korlátlan, de 4. célhoz kötött: a szabadság gyakorlását Isten céljainak kell alárendelni.

2. Szabadság a liberális (alkotmány)jogban

Ahogy a Bibliában, az alkotmányjogban is többféle szabadságfogalom létezik. Hozzá kell tenni azt is, hogy a liberalizmus nem kizárólagos irányzata az alkotmányjogi szabadságnak; versengő irányzatként a természetjogot szokás megjelölni, amely a szabadság és a felelősség kapcsolatára helyezi a hangsúlyt.¹¹ A jelen írás témája azonban a liberális szabadság és a bibliai szabadság összevetése, ezért a továbbiakban azt elemzem.

Nem csupán a szabadságot kell magyarázni, hanem a jelzője, a liberális is értelmezésre szorul. Ezt a problémát veti fel Ronald Dworkin, aki leírja, hogy az 1960–1970-es évekig a liberalizmust a vallott nézetekről lehetett megismerni: az volt liberális, aki és ami a nagyobb gazdasági egyenlőséget, a globalizmust, a szólásszabadságot és a cenzúra eltörlését, a faji szegregáció eltörlését, az Egyház és az állam minél élesebb elválasztását, a büntetőeljárás alá vont terheltek számára erős eljárási garanciákat és egyes „erkölcsös” bűncselekmények (például kábítószerrel visszaélés) dekriminalizációját követelte. Dworkin a brit és az amerikai tapasztalatok alapján arra következtetett, hogy a vietnámi háborút követően a klasszikus liberális-konzervatív törésvonal megszűnt, mivel egyre több ügy merül fel, aminek támogatása vagy elutasítása nem ezen a megosztáson alapul.¹²

Ebben az írásban azt a felfogást nevezem liberális szabadságnak, amelyik a társadalom középpontjába az egyént helyezi, az individuumból kiindulva kívánja megérteni az egyén és a társadalom szerepét. Ez a választás önkényes, és nem is feltétlenül azonos a mai politikai kommunikációban liberálisnak számító felfogással. Azért tekintem mégis ezt a (jogi értelemben vett) szabadság kiindulópontjának, mert ez az eszmeiség volt az, amely a 18. században az abszolutizmus helyébe lépő paradigmaváltást eredményezte: nem az ember van az államért, hanem az állam az emberért. Ahogy azt 1776-ban az amerikai Függetlenségi nyilatkozat megfogalmazta:

„Magától értetődőnek tartjuk azokat az igazságokat, hogy minden ember egyenlőként teremtett, az embert Teremtője olyan elidegeníthetetlen Jogokkal ruházta fel, amelyekről le nem mondhat, s ezek közé a jogok közé tartozik a jog az Élethez és a Szabadsághoz, valamint a jog a Boldogságra való törekvése. Ezeknek

11 Erdő Péter: Szabadság és jog keresztény szemmel. In Gudrun Kugler – Pásztor Péter (szerk.): *Szabadság és hit*. Budapest, Polgári Magyarországért Alapítvány, 2012. 14.

12 Ronald Dworkin: *A Matter of Principle*. Cambridge, Harvard University Press, 1985. 181.

a jogoknak a biztosítására az Emberek Kormányzatokat létesítenek, amelyeknek törvényes hatalma a kormányzottak beleegyezésén nyugszik. Ha bármikor, bármely Kormányforma alkalmatlanná válik e célok megvalósítására, a nép Joga, hogy az ilyen kormányzatot megváltoztassa vagy eltörölje, és új Kormányzatot létesítsen, olyan elvekre alapítva és hatalmát olyan módon szervezve, amely jobban védi Biztonságát, és jobban elősegíti Boldogulását.”¹³

Azaz az államnak kell szolgálnia az egyént és az egyén szabadságát, és ha e kötelezettségének az állam nem tesz eleget, a kormányzat leváltható.

Az alkotmányjog a szabadságot használja társadalmi-politikai értelemben, illetve beszél az egyéni szabadságról. A társadalmi-politikai szabadság a zsarnoki rendszerek, diktatúrák ellentéte. Az a társadalom szabad, ahol nincs elnyomás. A szabadság ebben az értelemben egy politikai program, megvalósítandó cél is. A politikai szabadság természetesen összefügg az egyéni szabadsággal, de az egyén szabadságát a politikai közösség autonómiája önmagában nem biztosítja.¹⁴ Általánosságban kijelenthető, hogy az egyes emberek szabadabbak demokráciában, mint diktatúrában. Teljes fedésben viszont nincs a két fogalom: egy demokráciában sem jelenthető ki, hogy mindenki tényleg szabadon él. A politikai szabadság nem korlátlan szabadság, hanem a tömegek által garantált szabadság.¹⁵

Az egyéni szabadság fogalmára a jogelmélet több meghatározást is adott. Thomas Hobbes szerint „[s]zabadságon a szó eredeti értelmében a külső akadályok távollétét értjük. Ezek az akadályok gyakran elvonják az ember erejének egy részét attól, amit tenni szeretne, azt azonban nem gátolhatják meg, hogy ereje megmaradó részét megítélésének és értelmének parancsa szerint használja fel.”¹⁶ Hobbes megközelítésében a szabadság külső tényezők függvénye. Ha a külső akadályok „távol vannak” (nincsenek), akkor van szabadság, míg a külső akadályok közelsége esetén nincsen. A szabadság tartalma pedig az, hogy az ember megtehesse, amit tenni szeretne, még ha teljesen nem is tudja megvalósítani a külső akadályok miatt.

Lényegében hasonló álláspontra helyezkedett Immanuel Kant: „[A] szabadság a mások önkényes kényszerítésétől való függetlenség.”¹⁷ Ebben a megközelítésben is külső tényezők függvénye a szabadság: az ember akkor szabad, ha függetleníteni tudja magát mások önkényes kényszerítésétől, egyszerűbben: nem kényszeríthetik olyanra, amit nem akar. Nézzük meg e szabadságfogalom kapcsán is, hogy mi az eredője, a tartalma és a célja. John Locke szerint a szabadság és az egyenlőség az ember természeti állapota.¹⁸ A szabadság azonban nem abszolút, ugyanis érvényesülése külső tényezők-

13 Vecseklőy József fordítása.

14 Bragyova András: Alkotmány és szabadság. *Fundamentum*, 7. (2003), 3–4. 5.

15 Halmai Gábor – Tóth Gábor Attila: Az emberi jogok eredete. In Halmai Gábor – Tóth Gábor Attila (szerk.): *Emberi jogok*. Budapest, Osiris, 2003. 39.

16 Thomas Hobbes: *Leviatán*. Budapest, Magyar Helikon, 1970. 1. kötet, 171.

17 Immanuel Kantot idézi Bragyova i. m. (14. lj.) 5.

18 John Locke: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Budapest, Gondolat, 1986. 41.

től függ; a szabadságból áldozni kell további értékek érvényesülése érdekében. Ilyen további érték Hobbesnál a biztonság, Dworkinnál az egyenlőség.

A szabadság és biztonság kapcsolatáról Hobbesnak az volt a véleménye, hogy a *bellum omnium contra omnes* állapotában az egyén korlátlan szabadsága végső soron a kiszolgáltatottságához vezet – mások korlátlan szabadsága folytán veszélybe kerül saját javainak és személyes integritásának a megtartása.¹⁹ Alapvető igény volt tehát, hogy a hatalom teremtsen rendet és kiszámíthatóságot, védje meg az emberek tulajdonát és személyét, azaz adjon biztonságot. Ebben a megközelítésben a biztonság igen összetett és sokrétű fogalom, beletartozik egyfelől mindaz a védelem, amely a személy, illetve a tulajdon elleni támadás elhárítását szolgálja, másfelől pedig az a komfortérzet is, hogy az egyénnek ilyen támadásra nem is kell okkal számítania.²⁰ A gyakorlatban is az látható, hogy az egyén minél inkább fenyegetve látja a biztonságát, annál többet hajlandó áldozni szabadságából, és fordítva: minél inkább hiányzik a szabadsága, annál többet kockáztat, azaz áldoz a biztonságából. Hobbes gondolatmenetében biztonság nélkül nincs szabadság, ehhez pedig hozzá lehet tenni, hogy szabadság nélkül létezhet ugyan biztonság, de értelmetlen: nem valósítja meg az egyén természeti állapotát.²¹

A szabadság és a biztonság konfliktusa mellett az is egyértelművé vált, hogy a francia forradalom szabadság, egyenlőség és testvériség jelszavai közül az első kettő nem élhet egymás mellett abszolút módon: a két elv konkurál egymással. Ahogy arról Dworkin ír: „Sajnos szabadság és egyenlőség gyakran ütköznek: néha az egyetlen hatékony eszköz az egyenlőség előmozdítására szükségessé teszi a szabadság némiképp korlátozását, és néha a szabadság előmozdításának következményei hátrányosak az egyenlőségre nézve.”²² Az látható tehát, hogy a szabadság forrása (eredője) az ember természeti állapota, azaz az ember eredendően szabad. Szabadságát viszont csak megfelelő külső körülmények fennállta esetén tudja gyakorolni.

E szabadság tartalmát tekintve az egyéni cselekvési autonómiát jelenti. Az individuális szabadság az önálló magatartás szabadsága,²³ és a liberális felfogás szerint az egyén szabadsága az állam első, de nem egyetlen célja.²⁴ Bragyova András azt is hozzáteszi, hogy negatív értelemben a szabadság a korlátozás hiányát, pozitív értelemben pedig meghatározott cselekvési lehetőség biztosítását jelenti.²⁵ A cselekvési autonómia alapján az egyén szabadon eldöntheti, hogy milyen magatartást tanúsít, milyen álláspontot alakít ki, hogyan él, stb. Az egyéni cselekvési autonómia – nem

19 Vö. Hobbes i. m. (16. lj.) 206–208.

20 Nem beszélhetünk ugyanis biztonságról, ha az egyén állandó rettegésben él, hogy tulajdona, testi épsége veszélyben van, még abban az esetben sem, ha az ezek elleni támadás végül nem következik be.

21 Megszívlelendő Benjamin Franklin gyakran idézett mondata is: „Aki a rövid távú biztonság érdekében feláldozza a hosszú távú szabadságot, nem érdemli meg sem a biztonságot, sem a szabadságot.”

22 Dworkin i. m. (12. lj.) 188.

23 Bragyova i. m. (14. lj.) 12.

24 Uo. 5.

25 Uo. 12.

kizárólagosan ugyan – az emberi jogok szabad gyakorlását is jelenti. Ez a szabadság tartalmilag teljes abban az értelemben, hogy csak meghatározott esetekben, mások szabadságának biztosítása vagy egyéb igazolható célok elérése érdekében korlátozható. Bár a szabadság gyakorlása teljesen az egyénre van bízva (ő rendelkezik vele), ez a szabadság mégsem foglalja magában azt a vélekedést, hogy az egyénnek csak saját, személyes érdekeire kell tekintettel lennie szabadsága gyakorlása során.²⁶

A „másik figyelembevételének” közgazdasági és erkölcsi igazolása is van. A közgazdasági igazolás értelmében a piaci verseny kifejezetten jót tesz nemcsak a gazdaságnak, hanem a versenyben részt vevőknek is: miközben egymással versenyeznek, nemcsak saját helyzetükön javítanak, hanem hozzájárulnak a versenytárs fejlődéséhez is. Kis János megfogalmazásában az emberek úgy tudják a mások javát szolgálni, ha engedik őket a saját hasznukat követni.²⁷ Közgazdasági szakkifejezéssel élve a egyes motivációjú játékok jellemzően nem zéró összegűek, a játékosok nem csak egymástól nyerhetnek vagy veszhetnek, és sok esetben a versengés a legjobb módszer arra, hogy eredményes kooperáció alakuljon ki.²⁸

A liberális szabadság erkölcsi igazolása azt jelenti, hogy a szabadság nem jelent teljes szabadosságot, a javak öncélú élvezetét. A liberális gondolkodásmódban fontos szerepet játszik az erkölcs: a tanúsított magatartásokat az erkölcsi mércéhez kell viszonyítani. Az erkölcs persze nem a liberalizmus sajátja: már Szent Ágoston megjegyezte, hogy „mi mások lennének az államok igazságosság nélkül, mint hatalmas rablóbandák?”²⁹ A liberális felfogás ugyanakkor a morált közvetlenül az alkotmányjoghoz kapcsolja; „a morális értelmezés [...] a politikai erkölcsöt az alkotmányjog szívébe helyezi”.³⁰ Ez az alapjogi koncepció a jog súlypontját az alkotmányos alapjogok köré telepíti, ennek kritikájaként van olyan vélemény, amely szerint a jogrendszer közvetlen átmoralizálása tönkreteszi a jogot.³¹

A liberális felfogás tehát nem veti el az erkölcsöt, sőt a cselekedetek mércéjévé teszi. Ez az erkölcs univerzális abban az értelemben, hogy általánosságban, absztrakt szinten közmegegyezés alakítható ki arról, hogy mi erkölcsös, és mi nem, és ebből következően arról is, hogy milyen magatartás tanúsítása helyeselhető, és milyen nem (például a békére törekvés erény, a háborúság nem, a türelem erény, a türelmetlenség nem, a szeretet erény, a gyűlölet nem, stb.). Azonban az univerzális erkölcs nem minden esetben ad segítséget a konkrét élethelyzet erkölcsiségének objektív megítéléséhez. Könnyen előfordulhat, hogy például mindkét háborúzó fél a másikat okolja a háborúskodásért, vagy házasfelek egymást a kapcsolat megromlásáért. Ilyen esetekben

26 Kis János: *Az állam semlegessége*. Budapest, Atlantisz, 1997. 191.

27 Uo. 191–192.

28 Mérő László: *Mindenki másképp egyforma. A játékelmélet és a racionalitás pszichológiája*. Budapest, Tericum, 1996. 145. és 149.

29 Aurelius Augustinus: *A pogányok ellen Isten városáról írt huszonnégy könyve*. Budapest, Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda, 1942. 238.

30 Ronald Dworkin: *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge, Harvard University Press, 1996. 2.

31 Pokol Béla: *Jogbölcséleti vizsgálódások*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1994. 8.

a magatartás mércéje nem az univerzális erkölcs, hanem mindenkinek a saját erkölcsi meggyőződése lesz, azaz végső soron saját maguknak állapítják meg azt az erkölcsi mércét, amelyhez cselekedeteiket elvi szinten igazítják.

3. A bibliai és a liberális szabadság összevetése

A Biblia szabadsága és a liberális szabadság jellemzőinek vizsgálatát követően a következő összehasonlítást tehetjük.

A liberalizmus szerint az ember eredendően szabad, és ezt a szabadságát meg is őrizte, azaz képes arra, hogy szabadon éljen. A Biblia szerint ugyan az ember eredendően szabad volt (Isten szabadnak teremtette), de ezt a szabadságát a bűnesettel elveszítette, így jelenleg nem képes arra, hogy szabadon éljen.

- Az előző pontból okszerűen következik, hogy a liberalizmus szerint a szabadság forrása maga az emberi természet. A Biblia szerint a szabadság eredője, forrása Isten; az szabad, akit a Fiú megszabadít.
- A liberalizmus szerint a szabadság gyakorolhatósága függ a külső körülményektől (önkényes behatások, biztonság, egyenlőség stb.), a Biblia szerint a szabadság a külső körülményektől független.
- A szabadság tartalma tekintetében mind a liberalizmus, mind a Biblia szerint a szabadság az egyéni meggyőződésből eredő magatartás tanúsítására ad lehetőséget.
- A liberalizmus szerint a szabadság gyakorlásának mércéje az erkölcs, célja az egyéni érdek megvalósítása, a Biblia szerint a szabadság célja Isten akaratának a betöltése.
- A különbségeket és a hasonlóságokat az alábbi táblázat foglalja össze.

1. táblázat: A Biblia és a liberalizmus szabadságfogalma

| | Liberalizmus | Biblia |
|-----------------------------------|-----------------------|------------------------------------|
| Az ember eredeti állapota | szabad | szabad, de szabadságát elvesztette |
| A szabadság forrása | emberi természet | Isten |
| Körülményektől való függés | függ | független |
| Tartalom | magatartás tanúsítása | magatartás tanúsítása |
| Cél vagy mérce | erkölcs | isteni akarat |

Forrás: a szerző szerkesztése

Ez a tanulmány a bibliai értelemben vett szabadság és a liberális szabadság közti különbség elemzésével kívánt hozzájárulni a keresztény szabadság – liberális szabadság témakörének elemzéséhez. Az írás csupán arra mutatott rá, hogy a Biblia szabadságképe más szemléletmódot ad, mint az alkotmányjog egyik meghatározó irányzata. Mindebből nem következik a liberalizmus helyessége vagy helytelensége, és az sem, hogy bibliai alapon az alkotmányjogot a liberalizmustól eltérő irányzatra kellene

alapítani. A Biblia nem használható egyetlen irányzat igazolására sem, és végképp nem politikai irányzatéra.

Irodalomjegyzék

- Augustinus, Aurelius: *A pogányok ellen Isten városáról írt huszonkét könyve*. Budapest, Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda, 1942.
- Bragyova András: Alkotmány és szabadság. *Fundamentum*, 7. (2003), 3–4. 5–24.
- Dworkin, Ronald: *A Matter of Principle*. Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- Dworkin, Ronald: *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Erdő Péter: Szabadság és jog keresztény szemmel. In Kugler, Gudrun – Pásztor Péter (szerk.): *Szabadság és hit*. Budapest, Polgári Magyarországért Alapítvány, 2012.
- Halmi Gábor – Tóth Gábor Attila: Az emberi jogok eredete. In Halmi Gábor – Tóth Gábor Attila (szerk.): *Emberi jogok*. Budapest, Osiris, 2003.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Budapest, Magyar Helikon, 1970.
- Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Budapest, Gondolat, 1986.
- Kis János: *Az állam semlegessége*. Budapest, Atlantisz, 1997.
- Mérő László: *Mindenki másképp egyforma. A játékelmélet és a racionalitás pszichológiája*. Budapest, Tericum, 1996.
- Pokol Béla: *Jogbölcséleti vizsgálódások*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1994.

A lelkiismeret alkotmányosságá

DELI GERGELY¹

A tanulmány alapkérdése, hogy egy keresztény ember milyen alapon perelhet. Még ha saját, alkotmányban védett alapjogáról van szó, nem lenne helyesebb, ha szelíden lemondana igényéről? A tanulmány az esti lelkiismeret-vizsgálat eszközeivel keres választ erre a kérdésre. Az uralkodó, emberi méltóságra alapozott, individuális, következményorientált, emberi jogokban megnyilvánuló és „racionális” alkotmányosság helyett felvázolja egy „érzelmi” alkotmányosság alapvonalait, amely az emberi üdvösségre alapoz, személyes, szándékorientált, és tárgyául a bűnöket teszi meg.

Kulcsszavak: lelkiismeret, mainstream alkotmányosság, keresztény alkotmányosság, alapjogok

The Constitutional Dimension of Conscience

The basic question of the study is on what grounds a Christian can sue? Even if it were his/her fundamental rights protected by the Constitution, would it be better, if he/she mildly gave up his/her claim? This essay seeks to address this problem with the help of the evening examination of conscience. It draws the contours of an “emotional”, intent-oriented constitutionalism, based on human salvation and focusing on vices, instead of the mainstream, individualistic, consequence-oriented and rational constitutionalism.

Keywords: conscience, mainstream constitutionalism, Christian constitutionalism, fundamental rights

1. Miről lesz szó?

Sohasem értettem, hogy egy keresztény ember milyen alapon perelhet. Még akkor is, ha saját, alkotmányban védett alapjogáról van szó, nem lenne helyesebb, ha szelíden lemondana igényéről? Rudolf von Jhering zengzetes felhívásában a jogunkért és ezzel egyben a jogért való küzdelemre² értem és érzem a heroizmust, de ez önmagában számomra nem nyújt kielégítő választ a fenti

1 Egyetemi tanár, Széchenyi Egyetem, Deák Ferenc ÁJK; e-mail: gdeli@mcc.hu.

2 Rudolf von Jhering: *Kampf ums Recht*. Bécs, Manz, 1894. 16.

dilemmára. Ezért a jelen tanulmányban megpróbálok saját választ megfogalmazni, és az esti lelkiismeret-vizsgálat eszközeivel elemzek alkotmányjogi problémákat. Ez elsőre talán furcsának, egyesek számára akár ijesztőnek tűnhet, annak ellenére, hogy mind az esti időszak alkotómunkára történő kihasználása, mind a lelkiismeret-vizsgálat az európai kultúra szerves része. Az előbbi kapcsán elég, ha Aulus Gelliusra³ vagy Berzsenyi Dánielre gondolunk:

Lefestem szüretim estvéli óráit,
Ha már cselédimet nyugodni eresztem,
És csak alig hallom a vígság lármáit,
Agg diófám alatt tüzetet gerjesztem.

Leplembe burkolva könyökemre dülök,
Kanócom pislogó lángjait szemlélem,
A képzelet égi álmába merülök,
S egy szebb lelki világ szent óráit élem.⁴

A lelkiismeret-vizsgálat esetében hirtelen Seneca⁵ és Loyolai Szent Ignác⁶ juthat eszünkbe. Ami a többit illeti, amióta alkotmány van, léteznek alkotmányjogi problémák is, és ezek *sine dubio* felfoghatók tudományos problémákként is. Ami tehát a figyelmét máris nekünk ajándékozó olvasó (*lectori salutem!*) kényelmetlenségét okozhatja, az két dolog: az esti lelkiismeret-vizsgálat és az alkotmányjogi problémák összekapcsolása egy önmagát tudományosnak minősítő gyűjteményes kötet keretében. Ez pedig kényes kérdés, hiszen a szerző vagy megvédi megközelítése tudományosságát, vagy visszaél a szerkesztők jóindulatával. Azonban nyugodt lelkiismerettel biztosíthatok mindenkit, hogy szándékaim tisztességesek és egyben tudományosak is.

A lelkiismeret-vizsgálat ugyanis tulajdonképpen nem egyéb, mint az önnön magányban véghezvitt fogalmi elemzés. Az ember bizonyos konkrét élettörténeket, cselekményeket meghatározott fogalmak alá (jelesül a bűnök és erények fogalmi alá) próbál szubszumálni, kategóriákat állít fel, distinkciókat tesz és mérlegel. Azaz csupa olyan gondolati műveletet végez, amelyek megfelelhetnek a tudományos módszerek szigorú elvárásainak is. A lelkiismeret-vizsgálat kétségkívül rendkívül személyes tevékenység, de módszere, a fogalmi analízis egybeeshet a tudományos módszerrel. Kezdeti, hirtelen és talán elkapkodott idegenkedésünket végeredményben az okozhatta, hogy valóban nagyon kevés olyan dolog létezik, amely egyszerre személyes és tudományos is. A helyes lelkiismeret-vizsgálat azonban akár felfogható ilyennek is, talán azért, mert *per naturam* törekszik egyfajta objektivitásra és univerzalitásra.

3 Aulus Gellius: *Attikai éjszakák*. Budapest, Európa, 1968. 1. 4.

4 Berzsenyi Dániel: *Levéltöredék barátjánához* (részlet).

5 Lucius A. Seneca: *De ira. A haragról*. Budapest, General, 2001. 3, 36, 1–4.

6 Loyolai Szent Ignác: *Lelkiyakorlatok*. Budapest, Jezsuita, 2019. 5, 1.

Miután megnyugodtunk a jelen tanulmány tárgyának (alkotmányjogi problémák) és módszerének (lelkiismeret-vizsgálat mint fogalmi analízis) tudományosságát illetően, lássuk röviden, miről nem lesz szó. Nem lesz szó mindenekelőtt a vonatkozó szakirodalomban vallási konstitucionalizmusnak (*religious constitutionalism*)⁷ nevezett irányzatról. Ez a II. világháborút követő ideológiai úrben az Európában megerősödő és évtizedekre vezető szerepre jutó szociáldemokrata pártok által felkarolt irányzat, amely az alapjogok végső alapjául az ember egyenlő és elidegeníthetetlen emberi méltóságát állította. Közkeletű tévedés, hogy az emberi méltóság ezen kitüntetett szerepe a náci rémtettekkel való szembenézés következménye lett volna. A gondolat már jóval a szélsőjobb térnyerése előtt, az 1920-as években megjelent, pápai enciklikákban tetet öltött,⁸ és lényegében az volt, hogy a világi befolyását rohamosan elvesztő katolicizmusnak újra ütőképes ideológiai hátteret biztosítson, és a sokféle az állam által elnyomott vagy éppen üldözött keresztényeknek jogi védelmet nyújtson.⁹ Nem véletlen, hogy később, az 1960-as évek baloldali mozgalmi oly sok energiát szántak a korábban nagymértékben átkatolicizált emberi méltóság fogalmának újrakoncipiálására.

Másrészt nem lesz szó Jézus alkotmánytanáról sem, hiszen nem volt neki, legalábbis nem tudunk róla. Mégis a vizsgálódáshoz szükséges szellemi muníció nagy része az evangéliumokból származik. És nem lesz szó a jézusi alkotmánytan hiányát a középkorban kitöltő skolasztikus, illetve természetjogi alkotmányosságról sem. Ez utóbbiakról már terjedelmes szakirodalom szól,¹⁰ amelyből igen körültekintően tájékozódhat az érdeklődő. A jelen tanulmánynak az a célja, hogy megmutassa, hogy az alkotmányjogi problémákat nem csak az uralkodó kliséknek megfelelően, a bejáratott tesztekkel és szókészlettel és a (politikailag vagy egyéb szempontból) korrekt ideológiai alapról lehet megvizsgálni. A végső soron mindannyiunkat érintő alkotmányjogi problémákat az erények és a bűnök mérlegén is meg lehet mérni. Hogy egyeseket e módszer aggaszt, legyen az ő dolguk. A tudomány dolga, hogy néha aggasszon bennünket.

Szóval miről is lesz végső soron szó? Az uralkodó, emberi méltóságra alapozott, individuális, következményorientált, emberi jogokban megnyilvánuló és „racionális” alkotmányosság helyett egy erőtlen gondolatkísérletről, az „érzelmi” alkotmányosságról, amely az emberi üdvösségre alapoz, személyes, szándékorientált és tárgyául a bűnököt teszi meg. Elvárásunk azonban, hogy ez utóbbi, lelkiismereti alkotmányosság legalább potenciálisan képes legyen mindazon funkciók betöltésére, mint az előbbi, *mainstream* alkotmányosság.

7 Erről l. Perry Dane: Foreword: On Religious Constitutionalism. *Rutgers Journal of Law and Religion*, 16. (2015), 460.

8 Elsősorban a *Divini redemptoris* említendő.

9 Ld. Samuel Moyn: *Christian Human Rights*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015.

10 Pl. ld. Günther Mensching: Moderne Elemente der Staatsauffassung des Thomas von Aquin. In Rolf Schönberger (szerk.): *Die Bestimmung des Menschen und die Bedeutung des Staates*. Baden-Baden, Nomos, 2017. 227–248.

2. Hogy nézzen ki a lelkiismeret alkotmányossága?

Ha egy közvetlenül evangéliumi ihletettségű alkotmányosságot próbálunk körvonalazni, már a kezdet kezdetén komoly nehézségekbe ütközünk. Az egyik, hogy Jézus elég egyértelműen rögzítette, hogy az ő országa nem e világból való.¹¹ A másik az, hogy saját tanítását igyekezett a világi autoritásoktól függetleníteni: „Adjátok meg azért a mi a császáré a császárnak; és a mi az Istené, az Istennek.”¹² Azaz Jézusnak nemcsak, hogy nem volt államelméleti koncepciója, de egyben el is fogadta az államot olyannak, amilyen. Jézus nem egy ideális vagy praktikus állam képét vázolta fel, hanem arra koncentrált, hogy a tanait követők miképp viszonyuljanak a létező államhoz. Jézusnak azonban, mostani nehéz helyzetünket csak fokozandó, nemcsak államelmélete, hanem jogelmélete sem volt. Vagy amennyiben a jogelmélet fogalmát tágan értelmezzük, egyfajta negatív, önmegsemmisítő jogelmélettel operált: „A ki egyik arcodat megüti, fordítsd néki a másikat is; és attól, a ki felső ruhádat elveszi, ne vond meg alsó ruhádat se. Mindennek pedig, a ki tőled kér, adj; és attól, a ki elveszi a tiédet, ne kérd vissza.”¹³ Azaz nem jogvédelemmel állunk szemben, hanem joglemondással. És még egyértelműbben: „Ember, ki tett engem köztetek bíróvá vagy osztóvá?”¹⁴ Jézus nem a jogvitára, annak megoldására fókuszált, hanem a jogvita alanyára. Hogy lesz ezekből, a józan ész szerint értett állam- és jogfogalommal összeegyeztethetetlen elvárásokból egy, a jézusi tanokra alapozott lelkiismereti alkotmányosság?

Az államra vonatkozó két fenti kritériumból (nem lényeges, mivel e világi, és amúgy is el kell fogadni, bármilyen legyen is) a létező államokra nézve azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az államra vonatkozó tudomány csupán abban a mértékben értékelhető pozitívan a lelkiismereti alkotmányosság szempontjából, ha polgárát az üdvösségre segíti, de legalábbis nem téríti el attól. Ebben az állításban voltaképpen semmi újdonság nincs. Egyszerűen az arisztotelészi gondolat¹⁵ *ad analogiam* újrafogalmazása.

E fenti elvárásból következően az emberi jogokat nem a liberális megközelítésnek megfelelően, az állami önkény korlátjaiként, hanem az üdvösség eszközeiként kell értelmeznünk. De nem követhetjük a kereszténydemokrata nézetet sem, amely az alapvető jogokat mint a kereszténységet, az egyes keresztényt, illetve a keresztény tanítást védő vagy a jogrendbe közvetítő értékeként fogja fel. Ha ehhez az államelméleti kerethez most már a jogelméleti kívánalmakat is hozzávesszük, azt látjuk, hogy az alapjogok és az alkotmányjogi védelem funkciója gyökeresen különbözik a klasszikus felfogástól. Az alkotmányjogi panasz kultúrával szemben abból kell kiindulnunk a lelkiismeret alkotmányossága alapján, hogy minden jogállítás, így az emberi jogok állítása is alapvetően bűnben fogant aktus. Aki magának jogot vindikál, az jheringi értelemben harcol a jogáért, és ezen keresztül a jogrendért, de nem a saját üdvösségével

11 Jn 18,36.

12 Mt 22,21.

13 Lk 6,29.

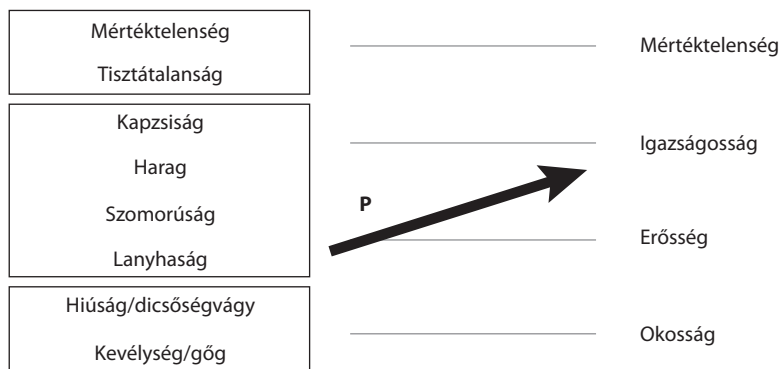
14 Lk 12,14.

15 Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Budapest, Európa, 1987. 1095a.

törődik. Lelki alkotmányosságunknak ebből a bűnös alaphelyzetből kell a jogvita végére az üdvösség felé elmozdulnia. E felfogásban az emberi jogok az emberi üdvösség államilag védett eszközeiként működnek. Észszerűség helyett alaplécenként pedig a megbotránkoztatás foka funkcionál majd.

3. Az eljárás menete

Hogy a bűnös jogállításból az egyéni üdvösség irányába eljussunk, egy-egy alkotmányjogi probléma elemzésekor az alábbi eljárási cselekményeket érdemes elvégeznünk. Az eljárás három fő részre oszlik. Az első rész a panaszt vizsgálja, a második a normát (legyen az jogszabály vagy bírói döntés), a harmadikban a kettő összemérésére kerül sor. Az első fő részben, a panasz vizsgálata során, elsőként azt kell megállapítanunk, hogy a felhívott alapjog révén mi az adott helyzetben az a legsúlyosabb bűnös szándék, amely az indítványozót a panaszindítvány benyújtására készíthette. Ezt követően meghatározandó, hogy melyik az a kardinális erény, amelynek érvényesülését a felhívott alapjog az adott helyzetben elő tudja mozdítani. A panasz normatív ereje fordított arányosságban áll az emberek megbotránkoztatása iránti képességével.¹⁶ Minél nagyobb felháborodást okoz a panaszban foglalt jogállításként megjelenő bűnös szándék, annál gyengébb a panasz normatív ereje. (Lásd az 1. ábrán megrajzolt „P” mint panasz vektort, amely a lanyhaságtól az igazságosság felé mutat. Elég hosszú, ami arra utal, hogy normatív ereje nagy, azaz a cselekmény kevésbé volt megbotránkoztató.)¹⁷

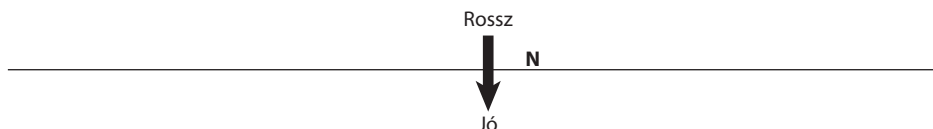


1. ábra: Bűnök és erények
Forrás: a szerző szerkesztése

16 A megbotránkoztatás mint szempont Aquinói Szent Tamás tanítására került a modellbe. L. ST, I-II, Q 95, A 2.

17 A vektorok kizárólag szemléltetésre szolgálnak, az itt kifejtetteknek semmilyen matematikai alapjuk nincs.

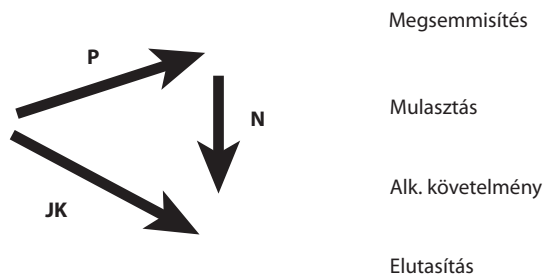
A második fő rész első fázisában azt kell felmérni, hogy az ügyben érintett jogszabály a jogalkotói szándék alapján a korábbi helyzethez képest jó, vagy bűnös irányba kíván-e elmozdulni. A második lépésben az érintett norma legerényesebb olvasatát kell megkonstruálni az adott tényállás vonatkozásában. A támadott norma (jogszabály vagy bírói döntés) normatív ereje annál nagyobb, minél közelebb áll a feltárt jogalkotói szándék a megállapított ideális olvasathoz. (Lásd a 2. ábrán megrajzolt „N” mint norma vektort. A jogalkotói szándék jó, és a vektor hosszúsága jelzi, hogy nagy az egybeesés a szándék és az optimális olvasat között.)



2. ábra: Jogalkotói szándék

Forrás: a szerző szerkesztése

A harmadik fő lépésben a panasz és a norma normatív erejét kell összemérni, és ennek fényében megállapítani a jogkövetkezményt, amely a beavatkozás mértékét tekintve növekvő sorrendben elutasítás, alkotmányos követelmény vagy mulasztás megállapítása, illetve megsemmisítés lehet. (Lásd a 3. ábrát, ahol az előző két vektor, a „P” és a „N” összeadásával megkapjuk a „JK” mint jogkövetkezmény vektort, amely a kívánatos jogkövetkezmény irányába mutat.)



3. ábra: A jogkövetkezmények

Forrás: a szerző szerkesztése

Nézzük most az eljárás egyes lépéseit kissé részletesebben!

„A minden jogállítás bűn” alaptételéből kiindulva a panaszban tetet öltő bűnös szándékokat az ókori egyiptomi szerzetes atyák által meghatározott nyolc vétel¹⁸ valamelyike alá kell szubsumálnunk. E nyolc vétéség az ártalmasság alapján növekvő sor-

¹⁸ Johannes Cassianus: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása. I. rész.* Pannonhalma–Tihany, Magyar Bencés Kongregáció, 1998. 134.

rendbe rendezve a következő: mértéktelenség, tisztátalanság, kapzsiság, harag, szomorúság, jóra való restség, hiúság (dicsőségvágy), kevélység (gőg).¹⁹ A négy kardinális erény pedig, amelyet az alapjog a maga tiszta formájában védelmezhet: a jól ismert mértékletesség, az igazságosság, az erősség és az okosság.²⁰ Érdeemes felfigyelnünk arra, hogy a nyolc vétség és a négy erény jól párba állítható egymással. A mértéktelenség és a tisztátalanság legjobb ellenszere a mértékletesség, a kapzsiság és a harag antidotuma az igazságosság, a szomorúságra és a restségre az erősség erényével felelhetünk, végül a hiúság és a gőg ellen az okosság erényével érdemes felruházni magunkat. Annál inkább súlyos szankció alkalmazása indokolt, minél nagyobb a szóban forgó vétség és erény közötti relatív különbség: például a mértéktelenség és az igazságosság között kicsi a távolság, de nagy a gőg és a mértékletesség között. A panasz elemzése során egyrészt a konkrét esetben a panaszosnál szubjektíve felismert vétséget, illetve az alapjog mögött az adott esetben megbúvó, absztrakt erényt kell megállapítanunk. A panasz normatív ereje pedig, mint már említettem, fordított arányban áll a szándék objektíve (azaz társadalmilag) értékelt, megbotránkoztatási képességével.

A második fő lépésben a támadott norma elemzésére kerül sor. A jogalkotói szándékot a fennálló helyzethez képesti elmozdulás függvényében, binárisan (jó/rossz) értékeljük. A norma normatív erejét pedig az határozza meg, hogy miképp viszonyul a norma legjobb erkölcsi olvasatához. Minél inkább közelít a jogalkotói szándék és az optimális olvasat, annál kevésbé leszünk hajlamosak annak megsemmisítésére, és fordítva, minél nagyobb a kettő közötti eltérés, annál inkább súlyos szankcióhoz érdemes nyúlnunk. Például egy gonosz jogalkotás (*morally bad law*²¹ vagy *gesetzliches Unrecht*²²), mondjuk az 1944. évi 1240. ME számú, a zsidók megkülönböztető jelzéséről szóló kormányrendelet esetében a jogalkotói szándék egyértelműen rossz, és ezen annak legjobb erkölcsi olvasata sem sokat segít, normánk gyenge lábakon áll. Ha azonban a jogalkotói szándék pozitív és a norma legjobb olvasatával közel állnak egymáshoz, normánknak biztosabb a helye a jogrendszerben.

A harmadik lépésben a jogkövetkezmény meghatározása történik. Nyilvánvalóan a legkevésbé intruzív szankció az elutasítás, hiszen ebben az esetben a támadott norma érintetlen marad. Ezt követi növekvő erősségben az alkotmányos követelmény meghatározása, a mulasztás megállapítása, végül a legerősebb szankció, a megsemmisítés. Ha mármint a panasz és a norma normatív erejét összevetjük, meghatározhatjuk az optimális jogkövetkezményt. Például ha panaszunk egy súlyosabb vétséget valósít meg, de az érintett alapjog egy kisebb fokú erény, a megbotránkoztató hatás pedig nagy, panaszunk erős lesz. A normánk egy ilyen panasszal szemben csak akkor

19 A hierarchiáról l. Evagriosz Pontikosz: *A szerzetes*. Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, 2018. 82.

20 Ld. *A katolikus Egyház katekizmus*a. Ford. Dr. Pápai Lajos, Dr. Gál Ferenc, Dr. Török József. Budapest, Szent István Társulat, 1994, *sub voce* „erény”.

21 Ronald Dworkin: Seven Critics. *Georgia Law Review*, 11. (1977), 1201–1268. 1253. Ehhez l. Genaro R. Carrio: Professor Dworkin's Views on Legal Positivism. *Indiana Law Journal*, 55. (1979), 2. 223.

22 Gustav Radbruch: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht. *Süddeutsche Juristenzeitung*, 1. (1946), 5. 105–108. 107.

marad talpon, ha a mögötte álló jogalkotói szándék igen pozitív, és a legjobb erkölcsi olvasatához közelít. Nyilvánvalóan ez a séma nemcsak alkotmányjogi esetekben használható fel, hanem *mutatis mutandis* minden jogvitában.

4. Konkrét példák

Az eddigiek meglehetősen elvontan hathatnak, ezért a következőkben a fenti sémát négy igen ismert jogeset példáján szemléltetem. Első esetünk a *Riggs v. Palmer*.²³ A történeti tényállás szerint egy idős férfi (Francis B. Palmer) végrendeletében örökösének unokáját, Elmer E. Palmert jelölte ki azzal, hogy az örökséget hagyományokkal terhelve az örökhagyó lányai javára, illetve Elmer Palmernek az édesanyjáról is gondoskodnia kellett. (Az ügy szempontjából kevésbé lényeges elem az, hogy a végrendelet tartalmazott egy olyan kikötést is, hogy ha az örökség akkor nyílna meg, amikor az unoka még kiskorú, az anya eltartása az örökhagyó lányait terhelné, de csak addig, amíg a fiú anyja férjhez nem megy. Az anya később valóban házasságot kötött.) Ezt követően az örökhagyó kifejezte azt a szándékát, hogy meg kívánja változtatni a végrendelet tartalmát. Erről az unoka tudomást szerzett, és hogy ez ne történhessen meg, megölte a nagyapját. Elmer Palmert elítélték gyilkosságért, ezt követően indult el a polgári ügy, amelyben a felperesek az örökhagyó lányai voltak, alperes az örökhagyó gyilkosa és egyben végrendeleti örököse volt.

A központi jogkérdés az volt, hogy megszerezheti-e az örökséget az a személy, aki ennek érdekében megölte az örökhagyót. A bíróság semmissé nyilvánította a végrendeleti rendelkezést, így Palmer végül elesett az örökségtől. A többségi vélemény szerint a végrendelet a „senki sem szerezhet előnyt saját felróható magatartására hivatkozva” elv alapján minősült érvénytelennek.²⁴ Azaz a bíróság lényegében morális alapon²⁵ eltekintett a tételes jog teljesen egyértelmű rendelkezésétől, és egy általánosan ismert jogelv alapján döntött. A pozitív jog szerint ugyanis annak kell juttatni az örökséget, akit a végrendeletben örökösként jelöltek ki, azonban a bíróság ettől erősebb érvek tartotta a fenti elvet.²⁶

John C. Gray bíró különvéleményt fűzött az ítélethez, amelyhez George F. Danforth bíró csatlakozott. Gray bíró véleménye szerint, ha az alkalmazandó törvények egyértelműek és világosak, azokat be kell tartani. A jelen ügyben egyértelmű az a szabály, hogy „azé az örökség, akit a végrendeletben kijelöltek”. Másrészt Gray bíró szerint a többségi álláspont a kétszeres büntetés tilalmát kimondó elvbe ütközik, amely alapján ugyan-

23 *Riggs v. Palmer* 115 NY 506, 22 NE 188 (1889).

24 A döntés nehézségeiről l. Benjamin N. Cardozo: *The Nature of the Judicial Process. Journal of Law: A Periodical Laboratory of Legal Scholarship*, 1. (2011), 2. 329–348. 344.

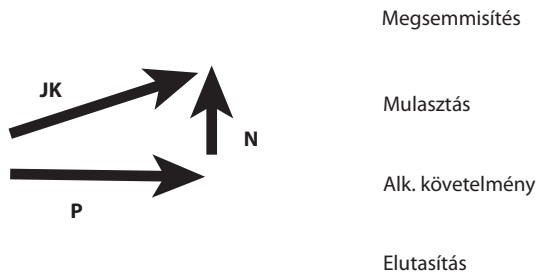
25 Stewart F. Hancock: *Meeting the Needs: Fairness, Morality, Creativity and Common Sense. Albany Law Review*, 68. (2004), 1. 81–104. 87.

26 Az ügy mögötti jogelméleti nehézségekről l. Rodger Beehler: *Legal Positivism, Social Rules, and Riggs v. Palmer. Law and Philosophy*, 9. (1990), 3. 285–293. 286.

azon magatartás miatt senkit nem lehet kétszer büntetni.²⁷ Ha ezt összevetjük azzal az elvvel, hogy senki nem hivatkozhat a saját felróható magatartására előnyök szerzése végett, akkor már nemcsak szabályok és elvek versenyeznek egymással, hanem maguk az elvek is konkurálnak.²⁸ Hogyan értékelhető ez az eset a modellünkben?

A jogállítást az Elmer-lányok tették, hiszen felperesként ők léptek fel, hogy megszerezzék apjuk vagyonát. A legfőbb vétség, amely hajthatta őket, a kapzsiság volt. A tettük által megvalósítható legfőbb erény pedig az igazságosság lehet, hiszen igazságtalan lenne az, ha apjuk gyilkosa örökölné. Fellépésük maga nem megbotránkoztató, hiszen egy rendkívül botrányos cselekményt elkövető személy haszonszerzése ellen léptek fel. Azaz a „panasz” meglehetősen erős, és egy „szinten” álló vétséget és erényt köt össze.

A norma, amelyet keresetükkel támadtak, a végrendelet azon rendelkezése, amely az örökséget az unokának juttatta. E norma jogalkotói (azaz az örökhagyó) szándéka szerint alapvetően pozitív, hiszen a korabeli társadalmi közegben méltányolható, sőt helyeselhető volt, ha valaki vagyonát férfi lemenőjének kívánta juttatni. A konkrét esetben azonban nehéz erkölcsileg helyes magyarázatát adni, hiszen morálisan nehezen védhető az, hogy a rendelkezés az elhunyt vagyonát saját gyilkosának juttatja. A norma normatív ereje tehát csekély. A panasz és a norma erejének összevetéséből nyert eredmény egy súlyos szankció, a megsemmisítés irányába mutat, amely a jelen esetben természetesen nem a norma jogrendszerből történő kivezetését, csupán az adott esetben való alkalmazhatatlanságát, technikai értelemben érvénytelenségét jelenti. (Lásd a 4. ábrát. A panasz vektora horizontális és hosszú. A norma vektora felfelé mutat, és rövid. Összegük megsemmisítést jelez.)



4. ábra: A Riggs v. Palmer ügy

Forrás: a szerző szerkesztése

Második esetünk a People v. Collins.²⁹ A per előzménye meglehetősen triviális. Egy vásárlásból hazafelé tartó hölgycsapat közben lehajolt, mire valaki a földre lökte. Nem látta,

27 Erről részletesebben l. William B. Meyer: The Background to Riggs v. Palmer. *American Journal of Legal History*, 60. (2020), 1. 48–75. 59.

28 Részletesebben l. Kevin D. Ashley: Teaching Law and Digital Age Legal Practice with an AI and Law Seminar. *Chicago-Kent Law Review*, 88. (2013), 3. 783–844. 809.

29 People v. Collins 68 Cal2d 319, 438 P2d 33 (1968).

hogy ki volt az elkövető, és nem hallotta a közeledését sem. Amikor felnézett, észrevette, hogy eltűnt a pénztárcája, és egy sötét ruhába öltözött, copfos szőke nő rohant el mellette. Egy másik szemtanú, aki az utca végén épp a gyepet locsolta, sikoltozásra és arra lett figyelmes, hogy egy sötét ruhás szőke nő sietve beszáll egy sárga autóba, amit egy szakállas fekete férfi vezetett, majd elhajtanak. A jogkérdés az volt, hogy elfogadható-e egy matematikai valószínűségszámításon alapuló bizonyítási eszköz bizonyítékként.³⁰ Egy olyan szakértői véleményről volt szó, amely a tényállás egyes elemeinek (szőke nő, szakállas fekete férfi, sárga autó stb.) valószínűségéből kívánta annak valószínűségét megállapítani, hogy az eljárás alá vont pár bűnösnek tekinthető-e, vagy sem. A bíróság válasza nemleges volt.

Az ügyészség érve lényegében az volt, hogy a fenti ismérvek együttes előfordulásának valószínűsége roppant kicsi, emiatt nagyon valószínű, hogy az a pár bűnös, aki ezeket a jegyeket összességükben felmutatja. Ebben a vonatkozásban a bíróság az indokolásban arra hivatkozott, hogy a valószínűségszámításhoz használt számértékek nem feltétlenül reálisak. Nincsenek ugyanis megbízható statisztikai adatok arra vonatkozóan, hogy Los Angeles területén hány darab sárga kocsit találhatók, hány szőke nő van, stb. Másrészt nem lehetünk biztosak abban sem, hogy ezek a tényezők függetlenek egymástól,³¹ mert például a szakáll viselése a feketék között felülreprezentált lehet. De lehetséges összefüggés aközött is, hogy valakinek szőke a haja, és copfban hordja. Ha pedig az egyes tényezők nem függetlenek egymástól, akkor nem lehet olyan módon megállapítani az előfordulásuk együttes valószínűségét, mint ahogy azt a szakértő tette.³² Másrészt a valószínűség legfeljebb annyit mutat, hogy mennyi az esélye annak, hogy például egy fekete férfi és fehér nő mint pár létezhet, és nem feltétlenül mutat rá és nem is bizonyítja abszolút módon azt, hogy valóban létezik ez a pár. A valószínűségszámítás nem nyújt sziklaszilárd bizonyítékot arra, hogy a cselekményt elkövették, sem arra, hogy azt bizonyítsa, hogy a szóban forgó két személy, Collinsék voltak a bűnösök.³³ Éppen ellenkezőleg, a modellből az is levezethető, hogy az adott Los Angeles-i régióban akár több ilyen pár is található. (Külön pikantériája az ügynek, hogy 1968-ban a bírósági indokolásban még „negrónak” hívták a feketéket, és lehetséges, hogy az esküdtszéken belül is volt egy vagy több esküdt, aki ellenérzéssel viseltetett a fehér nő – fekete férfi párokkal szemben.)

Miképp értelmezhető ez az eset a modellünk szerint? A jogállítást a fellebbező afroamerikai férfi, Collins tette. Legrosszabb értelemben tette a jóra való restségre ad példát, hiszen egy esetlegesen jogos büntetéstől kívánt fellebbezésével szabadulni.

30 Ld. William Twining: The New Evidence Scholarship. *Cardozo Law Review*, 13. (1991), 2–3. 295–302. 297.

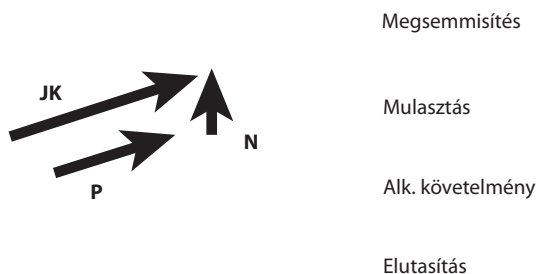
31 Erről részletesebben ld. Michael Risinger – Jeffrey L. Loop: Three Card Monte, Monty Hall, Modus Operandi and “Offender Profiling”: Some Lessons of Modern Cognitive Science for the Law of Evidence. *Cardozo Law Review*, 24. (2002), 1. 193–286. 272.

32 Bert Black: A Unified Theory of Scientific Evidence. *Fordham Law Review*, 56. (4). (1988), 597–695. 644.

33 Cindy J. O’Hagan: When Seeing is not Believing: The Case for Eyewitness Expert Testimony. *Georgetown Law Journal*, 81. (1993), 3. 741–772. 748.

A vezeklésben rejlő megjavulás lehetőségére mondott tehát nemet. Tette legjobb értelmezésében az igazságosság erényét realizálhatja, hiszen ha nem bűnös, a fellebbezés ennek megállapításában segíthet. A fellebbezés mint cselekmény önmagában nem megbotránkoztató, hiszen mindenkinek joga van élni vele. Így a panasz ereje viszonylag kicsi, az erény és a vétség közötti távolság is mérsékelt.

A támadott norma az alsóbb fokú bíróság ítélete, amely mögött legfőbb bizonyítékként a fent röviden ismertetett statisztikai számítás állt. A bírói szándék alapvetően pozitív, hiszen az általa bűnösnek vélt személy megbüntetésére irányul, ráadásul egy igen erősnek látszó, objektív, matematikai érv alapján. A norma legjobb erkölcsi olvasata azonban teljesen mást mutat. A statisztikai érv nem egyszerűen félrevezető, hanem téves is, így a szándék és a legjobb olvasat közötti eltérés jelentős, a norma ereje csekély. A fentiek alapján újfent a megsemmisítéshez jutunk, azaz a fellebbviteli bíróság helyesen járt el akkor, amikor az elsőfokú bíróság ítéletét megsemmisítette, és az érintett fórumot új eljárásra utasította. (Lásd az 5. ábrát. A panasz vektora rövid, enyhén felfelé mutat, a norma vektora szintúgy, a végeredmény, a jogkövetkezményvektor így a megsemmisítés felé jelez.)



5. ábra: *A People v. Collins* ügy

Forrás: a szerző szerkesztése

Harmadik esetünk a *District of Columbia v. Heller*.³⁴ A District of Columbia egy olyan törvényt alkotott, amelynek célja a fegyvertartás visszaszorítása volt. A törvény rendelkezései alapján az állampolgárok nem tarthattak otthonukban regisztrálatlan kézfegyvert, továbbá felfüggesztették a fegyverek további nyilvántartásba vételét, és a rendőrkapitány sem hosszabbíthatta meg a már létező fegyvertartási engedélyeket. A törvény hatálybalépése után megtagadták Dick A. Heller fegyvertartási engedélyre irányuló kérelmét. Heller – a törvény alkotmányellenességére hivatkozva – megtámadta ezt a határozatot. A jogkérdés az volt, vajon az alkotmány második kiegészítésébe ütközik-e a District of Columbia által hozott törvény.³⁵

34 *District of Columbia et al. v. Dick Anthony Heller*, 128 S Ct 2783 (2008).

35 Stephen G. Giles: *Mandatory Liability Insurance for Firearm Owners: Design Choices and Second Amendment Limits*. *Engage*, 14. (2013), 1. 18–24. 18.

Az igenlő, többségi véleményt Antonin G. Scalia bíró fogalmazta meg. Az ítélet indokolása alapján a vitában érintett második alkotmánykiegészítés szövege két részre osztható, és oksági viszony áll fenn közöttük. Ezt figyelembe véve a rendelkezés szövege úgy is megfogalmazható, hogy „ *mivel egy jól szervezett hadsereg szükséges, ezért nem lehet korlátozni az emberek fegyverviselési jogát*”. A többségi vélemény szerint az önvédelem joga a *ius naturale* alapján áll fenn,³⁶ és arra a következtetésre jut, hogy az egyéni fegyverviselés miatt a hadsereg hatékonyabb lesz, mert kevesebb időt és anyagi forrást kell a katonák képzésére fordítani. Az ítélet többségi véleménye emellett az egyéni fegyverviselés „jótékony” hatásait is vizsgálta. Arra a következtetésre jutott, hogy ennek köszönhetően a hadsereg hatékonyabb lesz,³⁷ mert kevesebb időt és anyagi forrást kell a katonák képzésére fordítani.

Az ítélet emellett azt állítja, hogy különböző statisztikák bevonásával mindkét oldal képes a saját igaza mellett érvelni. A fegyverviselést támogatók azt idézték fel, hogy személyi sérüléstől mentesen zárul azon esetek 85%-a, ahol a házigazda fegyverrel el tudja riasztani a betörőt. A fegyverviselést ellenzők ezzel szemben olyan adatokra hivatkoznak, amelyek szerint az Egyesült Államokban nagyjából minden ötödik, fiatalok által elszenvedett halál kiváltó oka valamilyen fegyverrel kapcsolatos visszaélés. A fegyverpártiak válasza erre az volt, hogy nem világos a felhozott jelenség mögötti ok-okozati összefüggés, hiszen lehet, hogy ha tilos lenne fegyvert tartani, még több gyilkosság történne, ezért a tilalom kontraproduktív lehet. A tilalmat ugyanis csak a jogkövető állampolgárok tartanák be, a bűnözők a feketepiacon továbbra is fegyverhez jutnának.

A különvélemény azt hangsúlyozza, hogy az alkotmánykiegészítés nem az egyes polgároknak biztosít fegyverviselési jogot, hanem egy potenciális központi elnyomással szemben nyújtott védelmet a szövetségi államok részére.³⁸ John P. Stevens bíró szerint az alkotmánykiegészítésben foglalt tiltás címzettje ráadásul a Kongresszus, és nem a szövetségi államok. Stephen Breyer bíró azért kritizálja a többségi véleményt, mert az nem követi az emberélet védelme és a fegyverviselési jog ütközése esetén irányadó precedenst, és nem bizonyítja megfelelően azt, hogy miért tér el ettől a precedenstől. Hogyan értékelhetjük mindezt modellünk szerint?

A jogállítást Heller tette, aki kézfegyvert szeretett volna tartani otthonában. Munkája során amúgy is viselt fegyvert, ezt szeretne volna elérni otthonában is. A legfőbb vétek, amelyet ezzel elkövetett, a kevélység: ő, aki a bíróság épületében nyíltan fegyvert viselve teljesít szolgálatot, miért ne tehetné ezt a saját lakásában is? A legfőbb erény, amely az otthoni fegyvertartása mellett szól, az erősség. Bátran megvédi magát és övéit a külső behatolókkal szemben. Az, hogy fegyvert viselne egy alapvetően

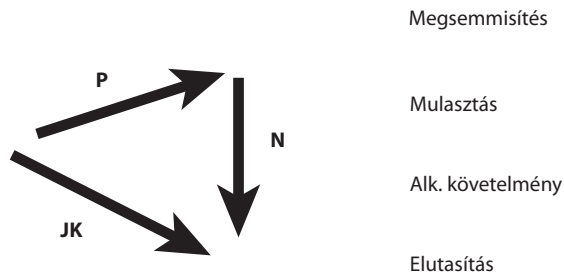
36 Robert E. Shapiro: Natural Rights: Requiescant in Pace. *Litigation*, 39. (2013), 3. 55–58. 58.; David B. Kopel: The Natural Right of Self-Defense: Heller's Lesson for the World. *Syracuse Law Review*, 59. (2008), 30. 999–1016. 1013.

37 Robert J. Spitzer: Gun Law, Policy, and Politics. *New York State Bar Association Journal*, 84. (2012), 6. 35–42. 37.

38 Hadley Arkes: The Natural Law Challenge. *Harvard Journal of Law & Public Policy*, 36. (2013), 3. 961–975. 965.

urbánus, sűrűn lakott környéken, eléggé megbotránkoztató, bár ezt moderálja, hogy az Egyesült Államokban rengetegen támogatják az otthoni fegyverviselést. A panasz tehát közepesen erős, és mivel a vétek és az erény nagyjából azonos fajsúlyú, ez is önmagában egy mérsékeltebb szankciót jelez előre.

A jogalkotó szándéka a normával teljesen pozitív volt, hiszen az egyik legfontosabb érték, az emberi élet védelmére irányult. A legjobb erkölcsi olvasata akkor esik ezzel egybe, ha ezt valóban el is éri. Mint láttuk, ebben a ténykérdésben a bíróság sem igen jutott dűlőre. A keresztény intuíció mindenestre azt súgja, hogy a kevesebb, és nem a több fegyver hozza el a nagyobb békességet, és kevésbé értékes az a „tűzszüneti” állapot, amelyet kölcsönösen a másik fegyverétől való félelem tart fenn. A normánk tehát ebből a szempontból inkább erős, mint gyenge. Mindezt összevetve egy gyenge szankcióhoz, elutasításhoz vagy alkotmányos követelményhez jutunk, épp ellenkező eredményre tehát, mint a jogvitában eljáró bíróság. (Lásd a 6. ábrát. A panasz vektora közepesen hosszú, enyhén felfelé áll, a normáé hosszabb, és lefelé irányul, így összeük egy enyhébb szankcióra mutat.)



6. ábra: *A District of Columbia v. Heller* ügy

Forrás: a szerző szerkesztése

Az utolsó, negyedik eset a *Tennessee Valley Authority v. Hill*.³⁹ Az USA Kongresszusa egy nagyszabású projekt részeként több mérföldes gátrendszert kezdett építeni a Little Tennessee folyón. Az objektum központi eleme a Tellico nevű völgyzáró gát volt, ami funkciója szerint felduzzasztotta volna az előtte fekvő folyószakaszt. A gátat emellett több százezer lakos energiaellátásának érdekében vízi erőműként is hasznosították volna, továbbá a projekt számos munkahelyet biztosított volna egy olyan régióban, ahonnan a fiatal munkavállalók folyamatosan elvándoroltak. Az építkezés már javában folyt, amikor 1973-ban hatályba lépett egy, a veszélyeztetett fajokat védő törvény. Ezt követően egy biológus felfedezte, hogy a Little Tennesseeben csigaevő sügerek élnek, és a fajt később fel is vették a veszélyeztetett fajok listájára. Az építkezés ennek ellenére még évekig nem állt le: az illetékes hatóság évről évre megszavazta a szükséges költségvetést annak ellenére, hogy kongresszusi költségvetési vita során

39 *Tennessee Valley Authority v. Hiram Hill et al.* 437 US 153 (1978).

is többször felvetették, hogy az építkezés folytatása ellentétes lehet a veszélyeztetett fajokról szóló törvény rendelkezéseivel.⁴⁰

A projekt összköltsége több mint 110 millió dollár volt, amelyből a per kezdetére már körülbelül 57 millió dollárnyi összeget befektettek.⁴¹ A kivitelezéssel megbízott hatóság ezért sem akart leállni az építkezéssel. Erre egy joghallgató, egy jogászprofesszor és egy helyi ügyvéd a veszélyeztetett fajokról szóló törvény megszegése miatt beperelte az állami hatóságot. Az ügy éveken át húzódott, és hatalmas sajtóvisszhangot keltett. Az állami hatóság eközben számos alkalommal próbálta a csigaevő sügért egy másik folyóba telepíteni, de nem sikerült bizonyítania annak eredményességét. Biológusok szerint ugyanis tíz-tizenöt év kell ahhoz, hogy biztosan ki lehessen jelenteni azt, hogy egy halfaj áttelepítése sikeres volt-e, vagy sem. Ráadásul a csigaevő sügér egy nagyon kényes édesvízi állatfaj. Az állami hatóságok bosszúságát növelhette az a tény, hogy a környéken évről évre fedeztek fel új sügéralfajokat, amelyekből összesen körülbelül 140 nyilvántartott létezik, amelyek csak kismértékben térnek el egymástól.

A jogkérdés az volt, hogy vajon a veszélyeztetett fajokról szóló törvény 7. §-ában szereplő „cselekmény” (*action*) kifejezés magában foglalja-e egy már megkezdett projekt befejezését.⁴² E passzus ugyanis tiltotta azokat a cselekményeket, amelyek a törvény mellékletében szereplő fajok fennmaradását veszélyeztetik.⁴³ A Legfelsőbb Bíróság döntéshozatalakor a vita nem a projekt folytatásáról, hanem a befejezéséről szólt. A projekt valójában 80–85%-ban elkészült, teljes befejezéséhez csupán a zsilipek lezárása és néhány kisebb műtárgy (például gyaloghíd) megépítése hiányzott. A bíróság döntése szerint a kérdéses *action* szó mindennemű cselekményt magában foglal függetlenül attól, hogy az projektlezáró cselekmény-e, vagy sem.⁴⁴ Mit kezdhetünk ezzel a meglehetősen pikáns ügygel?

A jogállítók legfőbb vétké a hiú dicsőségvágy. Mi más hajthat egy biológust, hogy csekély tudományos értékkel bíró, sziszifuszi tevékenységre pazarolja az idejét, és a különféle, egymástól alig elkülöníthető sügérek elkülönülő fajait azonosítsa? És mi más hajthat egy jogászprofesszort és egy joghallgatót, hogy megakadályozzon egy, az adófizetők pénzének dollármillióiból épülő projektet, amely egy egész régió életszínvonalát lenne képes megváltoztatni? Tettük erényes olvasata pedig az erősség, hiszen egy magát megvédeni képtelen, jelentéktelen kis faj megsegítésére szövetkez-

40 Harold H. Bruff: Legislative Formality, Administrative Rationality. *Texas Law Review*, 63. (1984), 2. 207–250. 224.

41 Egyesek szerint ezzel szemben a sügér faj értéke felbecsülhetetlen, ld. Edwin M. Smith: The Endangered Species Act and Biological Conservation. *Southern California Law Review*, 57. (1984), 361–413. 389.

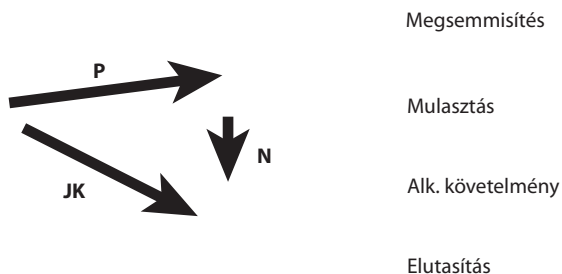
42 Az esetről ld. Ronald Dworkin: *Law's Empire*. Cambridge, Harvard University Press, 1986, 23. Erről pedig Steven J. Burton: Ronald Dworkin and Legal Positivism. *Iowa Law Review*, 73. (1987), 109–129. 122.

43 George C. Coggins: Protecting the Wildlife Resources of National Parks from External Threats. *Land and Water Law Review*, 22. (1987), 1. 1–28. 9.

44 Zygmont J. B. Plater: Statutory Violations and Equitable Discretion. *California Law Review*, 70. (1982), 3. 524–594. 586.

tek. Fellépésük igen nagy felháborodást keltett, a vétkek pedig kicsit súlyosabb, mint amilyen erényes az erény. A panasz normatív ereje így inkább a gyengébb szankciók alkalmazását sugallja.

Ami az érintett normát, a veszélyeztetett fajokról szóló törvényt illeti, a mögöttes jogalkotói szándékot mindenképp pozitívnak kell értékelnünk. A konkrét esetben a legjobb erkölcsi olvasata azonban bajosan lehet az, hogy megakadályozza a nagyszabású projekt bevezetését. Emiatt a norma normatív ereje kicsi, és az enyhébb szankciók irányába mutat. A kettő összevetéséből a kérelem elutasítása következik, ami ismét a bírósággal ellentétes eredményt jelent. (Lásd a 7. ábrát. A panasz vektora enyhén felfelé mutat, és elég hosszú. A norma vektora lefelé áll, és rövid, összegük elutasítást jelez.)



7. ábra: A *Tennessee Valley Authority v. Hill* ügy

Forrás: a szerző szerkesztése

5. Összegzés

A fenti néhány példából talán kiderült, hogy a lelkiismeret-alapú elemzés ugyanolyan mély vizsgálatot tesz lehetővé, mint a hagyományos dogmatikai. Csupán más fogalmakkal, értékekkel és korlátokkal dolgozik. A lelkiismereti konstitucionalizmusnak azonban egy komoly előnye biztosan van a klasszikus analízissel szemben: egy sokkal közérthetőbb, fontosabb, mindenkit érintő területet problematizál és tesz közügyggyé, mégpedig a bűnök és az erények világát.

Amikor a fenti módszerrel dolgozunk, nem a bíróktól megszokott mérlegelést végzzük, és nem az a legfőbb elvárásunk, hogy indokolásunk következetes és koherens legyen. Inkább egyfajta meditációt végzünk, ahol a tárgybeli cselekményt mintegy interiorizálva a saját bűnös és erényes késztetéseinkre figyelünk. Legfőbb elvárásunk pedig az, hogy ne engedjük elnyomni magunkban azt a tiszta hangot, amely az adott cselekmény őszinte megítéléséhez szükséges.

Ne ijedjen meg a figyelmével eddig e sorokat megtisztelő olvasó! Nem vesztettem el a józan eszem: nem hiszem, hogy a fenti séma valaha kiszoríthatja a bevett módszereket. Mindez annak ellenére igaz, hogy sokkal ősbibb hagyományokra támaszkodik, mint a jogi okfejtések. Viszont talán a keresztény embereknek vagy olyanoknak,

akik a saját belső igazságérzetükre támaszkodva próbálnak meg orientálódni az egyre keszkeuszábbá váló világban, hasznos lehet a fenti módszer. A lefolytatott „lelkiismeret-vizsgálatok” nemcsak egy megalapozott véleményhez segíthetnek hozzá egy-egy társadalmilag fontos jogvita megítélése kapcsán, hanem jó gyakorlatul szolgálhatnak arra is, hogy egy-egy ügyet az igen-igen, nem-nem perspektívájából tudjunk megítélni. Aki pedig megizmosodik ebben a műveletben, az nem csupán okosabb lesz, hanem közelebb kerül a jog legfőbb előírásának, a *honeste viverének*, a tisztességes életre szólító parancsnak a teljesítéséhez.

Irodalomjegyzék

- A katolikus Egyház katekizmusa. Ford. Dr. Pápai Lajos, Dr. Gál Ferenc, Dr. Török József. Budapest, Szent István Társulat, 1994.
- Arkes, Hadley: The Natural Law Challenge. *Harvard Journal of Law & Public Policy*, 36. (2013), 3. 961–975.
- Ashley, Kevin D.: Teaching Law and Digital Age Legal Practice with an AI and Law Seminar. *Chicago-Kent Law Review*, 88. (2013), 3. 783–844.
- Beehler, Rodger: Legal Positivism, Social Rules, and Riggs v. Palmer. *Law and Philosophy*, 9(3). (1990), 285–293. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01406532>
- Black, Bert: A Unified Theory of Scientific Evidence. *Fordham Law Review*, 56. (1988), 4. 597–695.
- Bruff, Harold H.: Legislative Formality, Administrative Rationality. *Texas Law Review*, 63. (1984), 2. 207–250.
- Burton, Steven J.: Ronald Dworkin and Legal Positivism. *Iowa Law Review*, 73. (1987), 109–129.
- Cardozo, Benjamin N.: The Nature of the Judicial Process. *Journal of Law: A Periodical Laboratory of Legal Scholarship*, 1. (2011), 2. 329–348.
- Carrio, Genaro R.: Professor Dworkin's Views on Legal Positivism. *Indiana Law Journal*, 55. (1979), 2. 223.
- Cassianus, Johannes: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása. I. rész.* Pannonhalma–Tihany, Magyar Bencés Kongregáció, 1998.
- Coggins, George C.: Protecting the Wildlife Resources of National Parks From External Threats. *Land and Water Law Review*, 22. (1987), 1. 1–28.
- Dworkin, Ronald: *Law's empire.* Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- Dworkin, Ronald: Seven Critics. *Georgia Law Review*, 11. (1977), 1201–1268.
- Evagriosz, Pontikosz: *A szerzetes.* Pannonhalma, Pannonhalmi Főapátság Bencés Kiadó, 2018.
- Gellius, Aulus: *Attikai éjszakák.* Budapest, Európa, 1968.
- Giles, Stephen G.: Mandatory Liability Insurance for Firearm Owners: Design Choices and Second Amendment Limits. *Engage*, 14. (2013), 1. 18–24.
- Hancock, Stewart F., Jr.: Meeting the Needs: Fairness, Morality, Creativity and Common Sense. *Albany Law Review*, 68. (2004), 1. 81–104.
- Jhering, Rudolf von: *Kampf ums Recht.* Bécs, Manz, 1894.
- Kopel, David B.: The Natural Right of Self-Defense: Heller's Lesson for the World. *Syracuse Law Review*, 59. (2008), 30. 999–1016.
- Mensching, Günther: Moderne Elemente der Staatsauffassung des Thomas von Aquin. In Schönberger, Rolf (szerk.): *Die Bestimmung des Menschen und die Bedeutung des Staates.* Baden-Baden, Nomos, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783845251103-227>

- Meyer, William B.: The Background to Riggs v. Palmer. *American Journal of Legal History*, 60. (2020), 1. 48–75. DOI: <https://doi.org/10.1093/ajlh/njz027>
- Moyn, Samuel: *Christian Human Rights*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015.
- O’Hagan, Cindy J.: When Seeing is not Believing: The Case for Eyewitness Expert Testimony. *Georgetown Law Journal*, 81. (1993), 3. 741–772.
- Pius, XI., pápa: *Divini redemptoris*. Elérhető: <http://szit.katolikus.hu/feltoltes/Divini%20Redemptoris.pdf> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 24.)
- Plater, Zygmunt J. B.: Statutory Violations and Equitable Discretion. *California Law Review*, 70. (1982), 3. 524–594. DOI: <https://doi.org/10.2307/3480213>
- Risinger, Michael – Loop, Jeffrey L.: Three Card Monte, Monty Hall, Modus Operandi and “Offender Profiling”: Some lessons of Modern Cognitive Science for the Law of Evidence. *Cardozo Law Review*, 24. (2002), 1. 193–286.
- Seneca, Lucius A.: *De ira. A haragról*. Budapest, General, 2001.
- Shapiro, Robert E.: Natural Rights: Requiescant in Pace. *Litigation*, 39. (2013), 3. 55–58.
- Smith, Edwin M.: The Endangered Species Act and Biological Conservation. *Southern California Law Review*, 57. (1984), 361–413.
- Spitzer, Robert J.: Gun Law, Policy, and Politics. *New York State Bar Association Journal*, 84. (2012), 6. 35–42.
- Szent Ignác, Loyolai: *Lelkigyakorlatok*. Budapest, Jezsuita, 2019.
- Twining, William: The New Evidence Scholarship. *Cardozo Law Review*, 13. (1991), 2–3. 295–302.

Az elveszett Paradicsom keresése

Posztkeresztény válság vagy keresztény társadalom?

KIS NORBERT¹

A tanulmány felidézi a keresztény vallás előtti ember találkozását a keresztény vallás tanításaival, majd nyomon követi a kereszténység gyengülésének okait, azaz a „természet Istenének” (deizmus) reneszánszát a filozófiában és a művészetekben. A keresztény szabadság a felvilágosodás korában még alkotóerő, azonban a vallással szembeni szekularizáció kísérlete is elindul, és két évszázadon át napjainkig bomlasztja a nyugati kultúra organikus szöveteit. A tudomány holtpontra jutott, mert továbbra sincs bizonyítéka az élet eredetére, és nincs válasza az emberi élet „céljára”. Kihalt-e az emberi közösség ösztönös igénye a transzcendens válaszokra? Kiegyezett és megérett-e a nyugati ember arra, hogy újra Istenben keresse a közösséget építő hitet és célokat? Elbukik-e a következő évtizedekben a szekularizált társadalom kísérlete? Elvesztik-e életképességüket a semleges társadalmak? Milyen lehet a kereszténység tézise és a szekularizáció antitézise nyomán születő 21. századi „szintézis”? Milyen jelek utalnak arra, hogy a nyugati kultúra közösségei megtalálják a keresztény vallás modern vagy posztmodern formáját? Következtetésünk, hogy a szekularizált szabadságeszmény és a politikai ideológiák sem tudtak, és a tudomány sem tudott közösségépítő és közösségmegtartó erővé válni. A vallási hagyomány mint közösségépítő erő és közösségi őskép tartósan nem helyettesíthető. Kétszáz év kétségbeesett útkeresés után a keresztény vallás újjászületése lehet a kiút a nyugati ember válságából. Napjainkban a konzervatív politika, benne a nemzetpolitika és a nemzeti valláspolitikai erősödése is ebben a történelmi áramlásban értelmezhető. A konzervativizmus felismeri, hogy a jézusi tanítások, a keresztény istenelv 21. századi üzenetekkel újra felébresztheti az „örök igazságok” hitét, az elveszett Paradicsom keresését, és újra nagy közösségi erővé válhat.

Kulcsszavak: kereszténység, szekularizáció, tudomány, válság, nemzet, liberalizmus, konzervativizmus, vallás, hagyomány, deizmus, kultúra, agnoszticizmus, szabadság, emberi jogok

1 Egyetemi tanár, NKE ÁNTK, rektorhelyettes, NKE; e-mail: kis.norbert@uni-nke.hu.

Searching for the Paradise Lost*A Post-Christian Crisis or a Christian Society?*

The study assumes how pre-Christian people met Christian religion, then follows up the causes effecting the weakening of Christianity, that is to say the renaissance of “God of Nature” (deism) in philosophy and arts. The Christian freedom remained a constructive power in the era of enlightenment; however, the first secularisation attempts that had started by that time disrupted the organic tissues of the Western culture for the last two centuries. Sciences came to a standstill since it neither could prove the origin of life nor could answer the meaning of life. Has the instinctive demand of human communities for transcendental responses disappeared? Has the Westerner got burned out and reached the point where it searches the community building beliefs and meanings again in God? Will the experiment of the secularised society fail in the next decades? Will the secular states losing religious roots lose their viability, too? What characterises the synthesis of the 21st century arising from Christianity’s thesis and secularisation’s antithesis? What are the signs that Western communities are going to find the modern or postmodern form of Christian religion? Our conclusion is that neither the ideal form of secularised freedom, nor political ideologies, nor science itself could have become a new community building and integrating power. Religious tradition as a community building spirit and a common archetype cannot be replaced for long. After a desperate two hundred year-long ‘period of quest’, the revitalisation of Christian religion could respond to the disruption of Western communities. Nowadays, conservative politics, including policies for national upswing and the strengthening of the national religious life, should be seen within this historical flow. Conservatism recognises that Christian community teachings and the Christian God principle with messages in the 20th century could bring about a resurgence of the common beliefs in ‘eternal truth’ and the common search for lost Paradise of Western humans.

Keywords: Christianity, secularisation, science, crisis, nation, liberalism, conservatism, religion, tradition, deism, culture, agnosticism, liberty, human rights

„A szellem erőtlensége. Micsoda hatalom!”
(Hamvas Béla)

1. Barangolás az istenhit körül...

Ha egy földönkívüli látogató megkérdezné tőlünk, hogy mi, emberek, mit csináltunk itt a Földön több tízezer éven át, talán azt felelhetnénk röviden: kerestünk egy elveszett Édenkertet, menekültünk a szenvedéstől, kerestük Istent, a logoszt, a szellemet, az örökéletet egy ismeretlen és rideg univerzumban, amelybe beleszülettünk. Aztán

új ideálokat alkottunk, mint a tudomány, az emberi jogok vagy a technológia, de életünk értelmét ezekben sem találtuk.

A szerző nem vallástörténész, nem szakterülete sem az eszmetörténet, sem a filozófia. A tanulmány ezért inkább barangolás, szabad gondolatok füzére, esszé, mintsem szaktudományos értekezés. Az esszé sem a szaktudományok tételeivel, sem a vallás dogmáival nem vitatkozik, azokat tiszteletben tartja, sőt hivatkozik is rájuk. Az írás 1. felidézi a keresztény vallás *előtti* ember találkozását a *keresztény* vallás tanításával, majd 2. nyomon követi a kereszténység *gyengülésének* okát, azaz a „természet Istenének” (deizmus) reneszánszát a filozófiában és a művészetekben. 3. A *keresztény szabadság* a felvilágosodás korában még alkotóerő, azonban 4. a vallással szembeni *szekularizáció kísérlete* is elindul, és két évszázadon át napjainkig bomlasztja a nyugati kultúra organikus szöveteit. 5. Eközben *a tudomány* a holtpontra „sántikált”, miközben továbbra sincs bizonyítéka az élet eredetére, és nincs válasza az emberi élet „céljára”. 6. Kihalt-e az emberi közösség ösztönös igénye a transzcendens válaszokra, azaz a keresztény Isten tényleg „halott”? 7. Kiegyezett és megérett-e a nyugati ember ahhoz, hogy újra Istenben keresse a közösséget építő hitet és célokat (*posztkeresztény vagy keresztény társadalom*)? A tágas történelmi panorámában a *korszellemet* alakító géniuszok gondolatait és az ezek nyomában fakadó „korszenvedélyeket” (Hamvas Béla) követjük. A „sántikáló tudományra” utalás fentebb Albert Einstein *bon mot*-ján, alapul miszerint „[a] tudomány vallás nélkül sánta, a vallás tudomány nélkül vak”. Parafrazeálva Einstein mondását, az emberi jogok, amelyek a vallástalan modernség új eszményei lettek – a tudomány mellett vagy részeként –, vallás nélkül szintén „sántikálnak”. Esszénk kérdése azonban messzebbre tekint: mi várhat ránk az emberi kaland végén?² Lesz-e istenhit, és lesz-e még keresztény közösség?

A modernitás nyitánya, a 18. század végi Európa a kereszténységgel szembeni kétkedés útjára lépett: Jézus talán igen, de az Egyház nem! Az Isten-princípium panteisztikus gondolatá vált, azaz *deizmussá*, amely a *keresztény teizmust* gyengítve egyre erősebb lett. Az egyén szabadsága, a fejlődés és a tudomány az új eszmények, amelyek a kereszténységet kiszorították a szellemi főáramból. A keresztény vallástól elválasztott társadalom, azaz a *szekularizáció kísérlete* napjainkban is tart. A *szekularizáció* hipotézise, hogy *a keresztény vallás nélkül, világi eszményekre is* épülhet erős, semleges társadalmi közösség. A modern állam a kereszténység isteni legitimációja helyett a *népszuverenitásra* épül. Az állam és az egyén kapcsolatában az *emberi jogok és az alkotmányok* jelentik az új fundamentumot. Voltaire és Immanuel Kant nyomdokain az ember *belső erkölcsi parancsa* jelenti a közösségépítő és államalkotó természetjogi konstrukciók morális alapját. A történelmi gyökérzet a keresztény teológiába nyúlik vissza, de kezdenek elszakadni a közösségfejlődés organikus szálai.³ A vallásra épülő közösségek bomlásnak indulnak, a többgenerációs családi minta gyengül.

2 Az emberi kaland lebilincselő civilizációelméletét l. Hankiss Elemér: *Az emberi kaland*. Budapest, Helikon, 2014.

3 Frivaldszky János: *Természetjog*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 56–146., 300.; Leo Strauss: *Természetjog és történelem*. Budapest, Pallas Stúdió, 1999.

A kisközösséghez képest az egyén fontosabbá válik, a modernség axiómái *az egyéni emberi jogok és a szabad individuum* lesznek.⁴ A kollektív tudat individuális tudattá aprózódik szét, az okosság lép a bölcsesség helyére (Thomas S. Eliot). A „felvilágosodott” individuum elindul kétszáz éves útján új közösségi ethoszok keresésére, a tudomány kételyeitől fűtött kíváncsisággal és a gyarapodás ígézetével. A 21. századra a nyugati világ átlépett a posztmodern korba, amelyben száz év politikai eszményei és ideológiái buktak el, és totálissá vált az egocentrikus individuum szabadsága. A világháló társadalma virtuális, azaz *személytelen* – ez a posztmodern vízió.

Barangolásunkat kezdjük az alapoknál: *mit* értünk kereszténység alatt? A kereszténységet a társadalomtudományok gyakran értékek, szabályok és etikai normák gyűjtőfogalmaként használják. Ez a tanulmány azonban a kereszténységet vallásként vizsgálja, és kevésbé eszmetörténeti fogalomként. Történelmi szerepét a politikai intézmények, a filozófiák és az etika formálódásában leginkább *vallási* mivoltában tudjuk jól megragadni, máskülönben marad ideológia, filozófia, társadalmi misszió és karitás. A keresztény vallás Istent egy emberfeletti és természetfeletti értelemnek tartja, amely tudatosan megtervezte és megalkotta a világegyetemet, benne az embert.⁵ Az emberi életnek isteni eredete, értelme és célja van. Az Isten kapcsolatba lép az emberrel, a Messiás pedig az ősbűn tudatától (magától a szenvedéstől) való megváltást hozta el. Az örök igazságot hirdeti, mindezt szeretettel és az örök élet ígéretével. A keresztény vallás az „örök prófécia”⁶ Az embernek olyan reményt adott, amely *a legerősebb* közösségépítő hitté vált a nyugati kultúrában.

Napjainkra a *tradicionális* életszemlélet sorsközösségbe fonódott a kereszténységgel, ezért röviden kitérünk a kereszténységet mint *hagyományt* tekintő megközelítésre.⁷ A kereszténységet tekintjük a kezdet, az eredet felől, azaz ne a vallást mint történeti és szociális (néprajzi) képződményt vizsgáljuk, hanem annak igazi mélységét. Hamvas poétikus értelmezésében az emberiség állapota a kereszténység előtt: „sors nélküli, célok nélküli ember, az ataraxia, a tao embere, a passzivitás, a várakozó semlegesség, ezen a fokon túl az ember saját erejéből nem juthat. Az embert már megteremtették, de az élő szót még nem lehelték bele. Eljön a pillanat, amikor az ember az élő szót megkapja, a minőségtelenség elnyeri minőségét. A semmi valamivé, a senki valakivé lesz. Megszületik a cél, a teljes és a kész ember.”⁸

Hamvas szerint a kereszténység mint hagyomány az ember archaikus időbeli, primordiális alapállásának *helyreállítását* jelenti. A normális, univerzális és abszolút emberi létezés felé akarja fordítani az embert, azaz kiszabadítani a romlott (korrupt) életből. A kereszténység *autonóm és közösségi embereszményt* alkot. Hamvas kereszténysége mint hagyomány rokon a héber, a görög, a kínai, az iráni és a hindu hagyó-

4 Rémi Brague: *Curing Mad Truths: Medieval Wisdom for the Modern Age*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2019.

5 Helmuth von Glasenapp: *Az öt világvallás*. Budapest, Akkord, 2012. 212–320.

6 Ravasz László: *Pál Athénban*. Budapest, MTA, 1928.

7 Hamvas Béla: *Scientia Sacra II*. Budapest, Medio, 2015.

8 Hamvas Béla: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unikornis*. Budapest, Vigilia, 1987. 88.

mánnyal. A vallás eltűnhet (ateizmus), a hagyomány azonban lerombolhatatlan, nem veszhet el az időben. Eszerint a kereszténység egylényegű a Jézus előtti hagyománnyal, és a jövőben sem tűnhet el. A hagyomány mindig a létezés teljességéről szól, az egész emberiségnek szól. Nem európai, nem nyugati, nem vallási, hanem egyetemes érvényességű. A hagyomány *deista*, Istene a mindenség alkotója, aki passzív az emberek sorsában. A hagyomány *a vallásban* válik teizmussá, azaz az ember ügyét alakító aktív Istenné.

A hagyomány az emberről szól, a vallás a (szeretet)kapcsolatról és a közösségről. Az elmúlt másfél évezredben a keresztény vallás bizonyult a leghatékonyabb közösségi összetartó és megtartó erőnek. Szabad egyénekből csak közösen elfogadott kööttségek és korlátok tudtak és tudnak közösséget szervezni. Tudott-e az elmúlt kétszáz évben keresztény vallás nélkül erős közösség épülni, azaz társadalmi rend szerveződni? Van-e még igény a valódi közösségekre? Mit mutat a jelen, és mit hozhat a jövő a keresztény vallás számára? A tanulmány fő kérdése, hogy az elmúlt kétszáz év szekularizált társadalomkísérlete után mi lehet a keresztény vallás szerepe a jövő közösségeiben. A továbbiakban meg kell vizsgálnunk a kereszténység gyökereit és fontosabb történeti mozzanatait ahhoz, hogy eljussunk felemelkedésének és meggyengülésének okaihoz. A történet fonalát a szabadság eszménye vezeti. A kereszténységet és benne az embert is csak a szabadság, a szabadságra ébredés gondolata felől érthetjük meg.

2. A keresztény vallás előtti ember

Nem tudjuk, hogy a természetben élő, vadászó és gyűjtögető emberelődnek milyen fogalma volt Istenről. A szimbólumok használata (barlangfestmények és a kis méretű szobrok egy része, valamint az ebből az időszakból származó temetkezések) az európai felső paleolitikum korában (Kr. e. 40–15 ezer év) már valamiféle hiedelemvilág meglétére utal. Talán a természet részének tekintette magát, sorsát a fákhhoz, az állatokhoz hasonlóan a természet szellemeinek rendelte alá. Életét a csillagok, a föld, a szél, az eső, a tűz és a halott társainak árnyai rendezték be. A szabadságot is a természet részeként, azaz természetesként élte meg. Valószínűleg külön szava vagy jelzése sem volt a szabadságra, mert az a természet rendeltetésével volt egyenlő. A hagyomány és az öregek meséi megtanították neki, milyen szellemek és hogyan teremtették a világot. Talán foglalkoztatta az a kérdés, hogy ő miért van a világon, és miért hal meg. A válaszokat azonban a természet alapos ismerete megadta neki: a természetnek rendje van, és ő ennek a rendnek a része. A természeti ember a létezés élményét kapta a természettől, amiben a halál csak egy más létformába való átmenet volt. Nem tudjuk, milyen szellemekben hitt a természetben élő elődünk, de vélhetően tudta, hogy a természet adja az élet forrását, és kegyetlenül el is veszi az életet. Az állatokat ősöknek és teremtő erőknél tekintette, „beszélt” velük, animista volt, azaz hitt a lélekvilágban. Az állatok lelkében is hitt. A túlélésért küzdött, de nem a természet ellen, hanem a természet részeként. A civilizált ember igyekezett primitív vallásként visszatekinteni a természettel szövetségben töltött évezredekre. Homo sapiens

elődeink 100 vagy talán 150 ezer éven át éltek így. Örökségük ott él génjeinkben, a természet szabadságának ősképe, archetípusa.⁹

A holocén kor kezdetén (12 ezer évvel ezelőtt) ennek a világnak vetett véget a *földművelő* ember, aki kilépett a természetes élet rendjéből. Közel 5–7 ezer év alatt a földművelés lett a közösségi élet alapja. A gabonatermesztés és az állattenyésztés jobb esélyeket adott a túlélésre, azonban ennek kemény ára volt. A természetes szabadság elvesztése, sokszor küzdelem a természettel szemben, távol tartani a vadakat a portától, esőért könyörögni a jó terméshez. A természet feletti uralomhoz *új istenekre* volt szükség. De új istenek kellettek az egyre nagyobb népsűrűségű közösségek *békéjének* fenntartásához is. A földműveléssel a népesedés elindult, a rokonsági alapú hagyományok egyre kevésbé működtek, új közösségi technikákra volt szükség. A komplexebb és nem rokoni hierarchiába szervezett közösségek, valamint a kemény földművelő munka *egyre kevesebb* szabadságot hagytak az embernek. Az elveszett „édenkert”, a Paradicsom ősképe felébresztette az ember büntudatát. Az „ősbűn”, amellyel megtagadta a természetes szabadságot és az anyatermészetet, a kultúrák része lett.¹⁰ A természetből kilépett földművelő embernek be kellett rendeznie saját világát, küzdenie a természettel és megbirkózni az új szabadság terhével. A sok jó mellett megjelent a rossz, ahogy a Tao mondja: „Mikor a jót megismerik, felbukkan a rossz is.”¹¹ A földművelő ember történetét napjainkig tartóan egységnek tekinthetjük (*antropocén*). Az ember tízezer év alatt a természet energiáit egyre nagyobb mértékben a saját javára fordította, benépesítette a földet, és egyre biztosabb anyagi jólétben élt. Egyre nagyobb közösségekben kellett megtalálnia az egyén és a közösség viszonyában a szabadság helyes mértékét. Ez azonban alig-alig sikerült, mivel a büntudattal élő embertől könnyű volt a biztonság ígéréssel, kegyetlen istennel vagy erővel elvenni a szabadságot. A közösségek *elnyomó hatalmi rendszerekké* váltak.

A szabadság tüneménye azonban pillanatokra feltűnik az írott történelemben. Ezekben a pillanatokban az ember keresi az elveszett Paradicsom szabadságát, menekül a büntudat rabságából, és keresi a szabadság helyes mértékét. Az emberi szellem felszabadításának kísérletei az *emberi értelemben* találják meg a jóra irányuló szabadság nyitját. Évezredek alatt létrejönnek *az örök világtörvény vallásai*, amelyek keresik a (vissza)utat a természet rendjéhez és a természetes szabadsághoz. A hindu, a szikh,

9 Szimonidesz Lajos: *Primitív és kultúrvallások*. Budapest, Dante, 1931.; Charles Darwin: *Az ember származása*. Budapest, Gondolat, [1981] 1961.; Robin Dunbar: *The Human History*. London, Faber and Faber, 2005.; Yuval N. Harari: *Homo sapiens*. Budapest, Animus, 2015.

10 Mózes könyve erről a büntudatról is szólt: „átkozott legyen a föld te miattad, fáradságos munkával élj belőle életednek minden napjaiban, [...] egyed a mezőnek fűvét, orcsád verítékével egyed a te kenyeredet” (1Móz 3,17–19). Jelképekben ott van a természetből való kilépés: a kígyó, a természet emberének évezredekken át szent teremtő állata gonosszá válik, és az ember eltapossa. A büntudatban az ember már tagadja a döntés szabadságát. Ádám mondja: „Az asszony, a kit mellém adtál vala, ő ada nékem arról a fáról, úgy evém. [...] Az asszony pedig monda: A kígyó ámitott el engem, úgy evém.” (1Móz 3,12–13). Az ősbűn a szabadság tagadásában fogan. E tagadásból mégis a szabadság gondolata ered, mivel az ember a Paradicsomból bekerül a jó és a rossz világába, ahol döntenie kell szabad akarattal.

11 Lao-ce: *Tao Te King*. Budapest, Tericum, 1994. 2.

a dzsainista és a buddhista vallások az emberi szabadság metafizikus útját jelölik ki. A kínai civilizáció univerzistái, a konfucizmus és a taoizmus filozófiája is a természet örök törvényeinek közepében látják a szabad embert.

A „nyugati ember” ébredése a hellén világgal kezdődött.¹² A görög géniuszok alapérzése az volt, hogy a dolgok mögött, mint azok lelke, a *világész (logosz)* rejlik, amely az egész kozmoszt élheti, ezzel kell harmóniában élni. Nagy Sándor birodalmától a Római Birodalomig százféle vallás keveredett egymással, az „ismeretlen istenek” is oltárt és tiszteletet kaptak. Hittek az istenekben, de a szabadságot és az igazságot az *emberi bölcsességben* keresték, és azt filozófiának nevezték. Az *ember* kerül a világ középpontjába: *gnóthi szeauton*, azaz ismerd meg önmagad! – mondta Szókratész. A nagy lépést az emberi szabadság ébredése felé Arisztotelész tette. Folytatta mesterei útját, azaz fogalmakat alkotott. A szabadság fogalma évszázadokkal később Arisztotelésznek köszönhetően született meg, ahogyan az emberi gondolkodás rendszere is: a logika. A helyes gondolkodás módszere, az arisztotelészi *Organon* olyan erejű gondolat, hogy (részben) ez alapozta meg évszázadokkal később a keresztény teológiát is.¹³ Szókratész filozófiát, Arisztotelész tudományos alapot adott a későbbi keresztény gondolkodásnak. Krisztus előtt a 6–4. században Hippokratész orvoslása, Püthagorasz Nap-centrikus kozmológiája, Empedoklész biológiája, Démokritosz, Anaximenész, Thalész, Hérakleitosz, Anaximandrosz és a többiek az emberi bölcsességet ébresztették fel. A filozófusok istene nem avatkozik az ember dolgába. Arisztotelész istene nem csinál semmit, nincs akarata, sem célja, de ő az ok és a végcél, a formák formája. Ez a *hol deista, hol panteisztikus* istenkép teljeseedik ki a sztoikusok és az epikureusok szemléletében: „nyugodt elmével nézni mindent”, azaz befogadni, azt, ami van. A buddhizmus „üressége” (szatori) és a hellén sztoikus, célok nélküli nyugalom, az ataraxia között alig van különbség. Az ember ébred, bölcs, és befogadja természet szellemét. A világtörvény vallásainak embere és a hellénizmus célok nélküli emberének állapota „a passzivitás, a várakozó semlegesség”. „Az embert már megteremtették, de az élő szót még nem lehették bele.”¹⁴

A zsidó nép közömbös maradt a görög hatásokra, „ez a nép úgy érzi, hogy egyedül a föld népei közül közvetlen szerződést kötött a Végtelen Istennel, a Névtelennel.”¹⁵ A zsidó vallás minden korábbi és korabeli vallástól különbözve személyes kapcsolatot teremtett az Isten és az ember között: Isten kinyilatkoztatásokat tesz az embernek, parancsokat és tervet ad. Az Isten Messiást, megváltást ígér az embernek. Az ősbűn, a Paradicsom elvesztésének büntudata a zsidó népnek is ősléménye. A megváltás, azaz a világ vége közeleget. Ekkor érkezik Jézus a világtörténelem színpadára.¹⁶

12 Az elemzés támaszkodik az alábbiakra Will Durant: *A gondolat hősei*. Budapest, Gönczöl, 1990.

13 Arisztotelész: *Organon*. Budapest. Akadémiai, 1976.

14 Hamvas i. m. (8. l.).

15 Márai Sándor: *Harminc ezüstpénz*. München, Újváry „Griff”, 1983. 9.

16 Az érkezés pillanata Márai Sándor látomásában: „Árkádiai táj, ugyanakkor nyugtalan föld Galilea. Ahogy minden föld nyugtalan abban az időben, ahol zsidók élnek. [...] [M]indenki azt várta, hogy itt a világ vége. Ez természetes volt számukra, mindennapos közhely. [...] [A] nép, ez a száműzetésből szolgásgba kergetett, atyái földjén is megtűrtségben tengődő zsidó nép ebben az időben

Jézus valószínűleg nem tanulmányozta a görög filozófiát, sem a világtörvények vallásait, de a Mediterráneumot már bejárta a hellén és a keleti bölcsesség levegője. Jézus ezt tanulás nélkül is tudta. A kereszténység kis szektából az egyetlen világvallás lett, amely egy embert tekint Isten fiának. Jézus követte a zsidó tanításokat, de végül gondolatai az ember felszabadítása felé vezették. Előtte évezredek át a vallások és a filozófiák az ember felszabadításának kísérletei voltak, az elveszett szabadságot és a bűntudat rabságából való menekülést keresték. Az ember és a közösség közötti *szabadság*, az emberi alapállás (Hamvas) meghatározása *Jézus* tanításaival kap mértéket. Jézussal jött el a pillanat, amikor „az ember az élő szót megkapja, a semmi valamivé, a senki valakivé lesz. Megszületik a cél. A teljes és a kész ember.”¹⁷

3. A keresztény ember születése

Talány, hogyan válhatott egy kis júdeai szekta alig három évszázad alatt a római világbirodalom vallásává, majd másfélezer év alatt az egész világot meghódító világvallássá. A válasz talán abban van, hogy Jézus tanítása megalkotta a nyugati emberben szunnyadó „ideális” vallás képét, felébresztette a benne várakozó ősi istenképet. Az élet isteni eredetének, értelmének, céljának örök igazságként hirdetésével a leg-erősebb közösségépítő hitet adta, misztériumot és feladatot: várni kell a világvégét, amely megváltást és örök életet ad. Szabadító gondolatot adott az embernek.

Az Ószövetségben ez a szabadság nem értelmezhető Isten nélkül. A *nefes* kifejezés több értelemben van jelen, szabad kívánságot, vágyódást is jelent, de azonos a lélekkel is.¹⁸ Az ember a lélekkel kapta a szabadságot, az lényének elválaszthatatlan része. Habakuk az emberi szabadságnak irányt is ad: „Az igaz élni fog hűségéért.”¹⁹ Az Istent szolgáló jó életre kell a szabadságot használni. Jézus tudta, hogy a szabadságtól a bűn és a bűntudat fosztja meg az embert. Az ősbűn, ami bűnben tartja az embert, és minderre bűnkomplexust építettek az elnyomó hatalmi rendszerek. „Mindenkinek szolgálja, aki bűnt követ el” (Jn 8,34). Az embernek ki kell szabadulnia a bűntudat rabságából, és fel kell vennie a szabadság felelősségét. Jézus tanítása szerint a bűntől és a bűntudattól való megváltás nélkül nincs szabadság. „Ha tehát a Fiú szabaddá tesz benneteket, akkor valóban szabadok lesztek” (Jn 8,36). Ha nincs szabadság, akkor az ember nem tud választani. A jézusi utat az embernek kell választania, szabadon és hittel. Jézus felébreszti az emberben a cél és az értelem keresését. Célt ad az embernek: a szeretet útját. „Én vagyok az Út, az Igazság és az Élet” (Jn 14, 6).

már nem is várhatott mást, csak a megváltást, aminek természetes feltétele, hogy itt a világ vége. [...] [Jézus] tudja, hogy szava az időben szól, tudja, hogy szava egy napon több lesz, mint előtte a próféták szava. Ezt tudja az egyszerű zsidó, aki harminc éves koráig senki más, csak az ács fia, Galileában.” Uo.

17 Hamvas (8. l.) 88.

18 Tarjányi Zoltán (szerk.): *Erkölcsteológiai tanulmányok: A szabadság*. Budapest, Jel, 2008. 14.

19 Uo. 18.

A szeretet útja az igazsághoz vezet. A keresztény szabadság és az igazság egymást feltételező fogalmak.²⁰ „Mi az igazság?” – az ember persze azóta is ismételteti Pilátus kérdését, hogy aztán menthetetlenül ütközzön bele az emberi tudás szűkös korlátaiba. A jézusi élet nem ütközik a tudás falaiba, hanem az isteni szellemben végződik. Ezt az utat azonban választani kell. Ez az ember szabadsága, a szabadság felelőssége. Szent Ágoston azt írja, hogy „aki megteremtett téged nélküled, nem tesz megigazulttá téged nélküled; megteremtette azt, aki erről nem tudott, de nem teszi megigazulttá azt, aki nem akarja.”²¹ Lehet nemet mondani! Jézus apostolai szabad döntésük alapján, olykor tépelődve, de végül maguk választották a tanítványi utat. Jézus a szűk és a tágas kapun való belépés hasonlatával érzékeltette az egyéni szabadság felelősségét (Mt 7,13–14). Szabadságot adott a jóra, de a rosszra is. Miért kaptuk Istentől a szabadságot a rosszra? Ágoston válasza: mert e nélkül a jóra való szabadság sem létezhetne.²² A szabadság értelme tartózkodni a rossztól. A rosszra való képességet is Istentől kaptuk. Gyakran látjuk a jót, mégis a rosszat választjuk.

Jézus kétezer évvel ezelőtt Galileában egy szétesőben lévő nemzet profétájaként olyan tanítást küldött saját nemzetének, amely a történelmi időben minden nemzeti közösség számára biztos eszközt adott a közösségszervezéshez. A római császár kultusza, az örök isteni szuverenitás, minden erő és hatalom kútfője szintén erős közösséget adott a birodalomban. Azonban Jézus felhozta a felszínre a legmélyebb, legelnyomottabb emberi kérdést: az emberi élet *értelmét és célját*. Választ adott, amely az emberi lényegét kiemeli az időből, és időtlenül érvényes bárhol és bármilyen népek és emberek viszonyában. A hellén világban és a Római Birodalomban több mint fél évezred dekadenciája és kaotikus sokfélesége közepette az emberben ott feszült a vágy arra a bizonyosságra, a kinyilatkoztatásra és a megváltásra, amit a jézusi tanítás adott. Felszabadította az embert, és a közösségépítés új és friss erejét és eszközét adta meg számára. Ezért tudott egy vezna zsidó ember, Pál, zűrzavaros kikötőkben és piacokon ezreket megtéríteni.

Az evangéliumi tanítás adta a történelem egyik legerősebb üzenetét arra, hogy az egyén és a közösség viszonyában egyensúlyt kell tartani a szabadságban. „A mit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal” (Mt 7,12). A Bibliából azt olvashatjuk ki, hogy a közösség és az egyén is fontos. Mindez a mából szemlélve magától értetődőnek tűnik, de sem egyik, sem másik nem volt az a kereszténység első évszázadaiban. Az egyént a közösség különböző osztályok, kasztok szerint besorolta valaminek, ami fontosabb volt, mint az egyén maga. A közösséget az uralkodó elitek hajtották uralmuk alá. Sem az egyén, sem a közösség, sem együtt, sem külön nem kaptak felelősséget a szabadságért és jogot a szabadságra. A tanítás ereje azonban másfélezer éves emelkedést követően gyengülni kezdett.

20 II. János Pál pápa: *Az igazság ragyogása*. Budapest, Szent István Társulat, 1994. 50–60.

21 Szent Ágoston: *Vallomások*. Budapest, Szent István Társulat, 2015.

22 Tarjányi i. m. (18. lj.) 55.

4. A kereszténység gyengülése, a deizmus reneszánsza

A hellén világ természeti istenképe (deizmusa) és emberképe volt-e a nyugati kultúra tézise, amelyre antitezisként érkezett a kereszténység? Vagy fordítva, a kereszténység vált tézissé, majd a középkori reneszánsz és tudomány érkezett antitezisként? Inkább egymásba fonódó korszellemeket és korszenvédélyeket látunk, mint fő vagy mellékáramokat. De mindenekelőtt a korszellemet alakító génuszokat kell látnunk. A történelemben a korszellem változását génuszok gondolatrendszere formálta. Nem a korszellem alkotta a génuszt, hanem fordítva. A korszenvédélyt a tömeg produkáta (Hamvas). A természeti és az „örök világtörvény” vallásaiban (sintoizmus, hinduizmus, szikhizmus, buddhizmus, kínai univerzalizmus), valamint a filozófiákban az ember a természetes szabadsághoz való értelmes, azaz értelem és belátás útján történő *visszatérés* útját kereste.

A deizmus már a kereszténység terjedésének első évszázadaiban is hatalmas erő volt: Isten, aki nem keresztény. A deizmus lényege, hogy hisz egy isteni felsőbbségben, amely a világot természeti törvényeivel együtt megalkotta. Isten jelen van, de nem uralja, és nem befolyásolja a világ „fejlődését”, sőt az ember ügyeibe sem avatkozik bele. Az isteni transzcendens a természet maga, kinyilatkozása maga a természet. A létezés örök formáiban megfigyelhető, értelemmel és szívvel felfogható. A hellénizmus és Arisztotelész passzív istene és a sztoikusok deizmusa ott szunnyadt az emberi tudatban, hogy *a reneszánsz művészet* egy pillanatban felébressze. A keresztény hit ugyan az örök igazság válaszait kínálta, de a hit mellett az elveszett Paradicsom, azaz a természet vonzása, a tudás, a megismerés igénye, a kíváncsiság is ott munkált az emberben. Megszülettek a kor tudós génuszai.

A sort Roger Bacon (13. sz.) nyitotta, aki a ferences rendieket tanította természettudományra. Az *Opus Majus*ban ostromozta a hamis tekintélybe vetett vakhitet, a szokást, az előítéleteket és a tudatlanságot.²³ A teológia mellé egyenrangúan a tudományt helyezte, mindenekfelett a matematikát és az optikát. A tudás és a tanulás sodró áradatát a nyomtatás felfedezése indította el a 15. század második felében. A kollektív tanulás másik hajtóerejét az új világok, élen az amerikai földrész felfedezésének mámore adta. A deizmus és a reneszánsz itt kezdett kihajtani, majd virágba borult Leonardo da Vinci kísérleteivel, Nikolauz Kopernikusz (16. sz.), Galileo Galilei és Johannes Kepler (17. sz.) asztrofizikai felfedezéseivel, William Harvey, Andreas Vesalius és Paracelsus biológiai (orvoslás) és kémiai – Hippokratész és Galénosz évezredek dogmáit felülírva – új tanaival. Hatásukra terjedtek a tudományos ismeretek az univerzumból, a hellénizmus művészetét visszaidéző alkotóerő, a görög filozófia romantikus visszaidézése, középpontban a humánnummal. Istenhívők voltak, ahogyan mindenki abban az időben. A deizmus Istene létezik, *de nem él*, és egyre jobban eltávolodik a kereszténység istenképétől. Mindez együtt haladt a keresztény egyházi tekintély elutasításával, sokszor az egyházi rendekből kiindulva.²⁴

23 Roger Bacon: *Opus Majus*. Freiburg, Herder, 2008.

24 A klérus elnyomó és hivalkodó hatalmi rendszerré vált. Franco Zeffirelli filmklasszikusában

A mérföldkövet Francis Bacon és Isaac Newton jelentették.²⁵ Bacon vallásos volt, de istenhite a deizmusra hajlott.²⁶ A tudás forradalmától elsősorban filozófiát várt, és csak másodsorban tudományt. A filozófiai tudásban nemcsak hatalmat („a tudás hatalom”), hanem az emberi szabadság új alapját látta. Szemben Aquinói Szt. Tamás tanaival, az értelmet és az akaratot is egynek tekintette. Bacon szerint az emberi értelmet meg kell szabadítani az évezredek ködképek rabságából (idólumok), azaz a természet törvényeit kell keresni, és azoknak kell engedelmessé válni. „A természetnek csak úgy lehet parancsolni, ha engedelmessé válnak neki”, azaz figyelni, tapasztalni és bizonyítani kell. Arisztotelész *Organonja* után kétezer évvel megalkotta az *Új Organont* (1620), a tudomány második „bibliáját”. Ennek posztfundamentumai csak hat évtizeddel később születtek meg: Newton kiadta a *Principia*²⁷ című művét és Baruch Spinoza kiadta az *Etikát* (1677). Az elveszett Paradicsom szelleme, az anyatermészet megelevenedik, a természet törvénye és Isten akaratát *eggyé válik*. Spinoza szerint Isten a létezés rendje, az ember csak egy forma a „dolgok örökkévaló viszonylatában” (*sub specie aeternitatis*), a szubsztanciák világában. „Minden Istenben van, minden Istenben él és mozog.”²⁸

A tudomány a természet rendjét kutatja, ebben a rendben pedig az ember szabadsága *illúzióvá* kezd válni. Ahogyan Spinoza kifejezte: az ember annyira szabad, mint ahogyan egy eldobott kő gondolja, hogy irányítja saját pályáját.²⁹ Spinoza Istene sem ad jó vagy rossz irányt az emberi cselekvésnek. Az embernek így egy törekvése lehet: „a megértésre való igyekezet”. Ez az erénynek első és egyetlen alapja, ami szabadságot ad: a „belátás cselekvését”. Felismerni és megszabadulni az ösztönök individualizmusától, egyben felismerni létezésünkben az örökkévalóság formáit.³⁰ Spinoza a *tudományos determinizmus*, azaz az akarat meghatározottságának alapjait tette le. Ez lesz a *modernitás axiómája*, egyben a modern lélektan számára a determinizmus „tudatosításával” való felszabadítás alapvetése.³¹

(*Napfivér, Holdnővér*, 1972) Szent Ferenc (Francesco) és hívei elmennek a pápához, aki azt mondja: „Valamikor régen én is úgy gondolkodtam, mint ti, de idővel tovaszállt a lelkesedésem, mert az egyház kormányzásának felelőssége lépett a helyébe. [...] [E]lárastt minket a hatalom és a gazdagság, ti a szegénységekkel szegyenbe hoztok minket. [...] Francesco, menj urunk Jézus Krisztus nevében, hirdesd mindenhol az igazságot.”

25 Az elemzés támaszkodik a következőre: Durant i. m. (12. l.)

26 „[I]nkább elhiszem a Legendák könyvének minden regéjét, a Talmudot és a Koránt, mint azt, hogy világmindenség gépezete értelem nélkül való. Kevéske filozófia hajlamossá teszi az ember elméjét az istentagadásra, az elmélyült filozófia azonban visszavezérli az emberi észet a valláshoz.” Francis Bacon: *Esszék*. Budapest, Európa, 1987. 72.

27 Isaac Newton: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London, Joseph Streater, 1687.

28 Spinoza levelei, Franklin-Társulat, Budapest, 1926. 21. levél.

29 „A külső okok sokféleképpen hánynak-vetnek bennünket, s mint az ellenkező szelektől hajszott hullámok, ingadozunk, és nem vagyunk tudatában a végcélnek és végzetünknek.” Spinozát idézi Durant i. m. (12. l.) 191.

30 Uo. 182–189.

31 A determináltság felismerése mint a tudatra ébredés útja; két alapmű, Arthur Koestler: *Szellem a gépben*. Budapest, Európa, 2000.; Erich Fromm – Daisetz T. Suzuki: *Zen-buddhizmus és pszichanalízis*. Budapest, Helikon, 1989.

A korszakhatáron (18. század) érkezett Európa „legszabadabb embere”, az örök száműzött Voltaire. Elődeinél sokkal nagyobb hatással hirdette az emberi szellem felszabadítását. „Romboljátok le az ostoba szavakat, a nyomorúságos álokoskodásokat, a hazug történelmet, a megszámlálhatatlan képtelenséget, ne tűrjétek, hogy az eszes embereket leigázzák az esztelenek!” A babona és a tudatlanság bosszantotta: „minden század betegsége az ezekből kevert fanatizmus volt.” Eszményítette a szabadságot: „szabadnak lenni annyi, mint csak a törvénynek lenni alárendelve”, avagy „milyen jogon kényszeríthet egy szabadnak teremtett lény másvalakit, hogy úgy gondolkozzék, mint ő?” Az egyházi zsarnokság és képmutatás ellen küzdött, de Istent a világmagyarázat hasznos elvének tekintette úgy, mint a fizika törvényeit. „Ha nagy önhittség is azt hinni, hogy kitalálhatjuk: micsoda Ő, és miért teremtett minden létezőt, az én szememben még nagyobb önhittség tagadni azt, hogy létezik.” A vallást is szükségesnek tartotta,³² az isteni bizonyosság helyébe mégis a kételkedés és az értelem keresésének alapállását léptette. „A kétely nem valami kellemes állapot, de a bizonyosság nevetséges” – vallotta.

A vallásháborúból, az egyházi önkényből és a teológiából kitörni vágyó vallásos világ az értelemre (racionalizmus) és a természeti törvényekre (panteizmus) építhető vallást keresett. Jean Bodin és Bacon deizmusa a kereszténység előtti természetvallás reneszánsza volt. Isten léte, az erkölcsi felelősség, a szabadság, a lélek mint örök törvény megmaradnak, de Isten nem teremt személyes kapcsolatot az emberrel, noha a létezés minden elemében benne van. A deizmusban *Isten alkot, de nem cselekszik*, a teológia helyébe a sztoikus filozófia lép, amit Voltaire, Denis Diderot, Jean-Jacques Rousseau, August Comte, Kant, Gotthold E. Lessing vagy Benjamin Franklin gondolataiban látunk újjászületni. A deizmus azonban csak a teológiát és a skolasztikus dogmákat vetette el, viszont tisztelte Jézus erkölcsi tanításait. A szabadságról szóló Jézus-tanítások az ember és a közösség közötti szabadság helyes mértékéről, a szeretet útjáról és az isteni értelemről legalább a templomokban megmaradhatnak.

Az emberi ész mindenhatósága, a kételkedés gyönyöre és a tudomány hatalma a 18. század utolsó génuszával teljesedett ki. Egy apró porosz, szürke és unalmas königsbergi professzor, akit csaknem mindenki félreértett, ezért róla nevezték el a kutyájukat Immanuel Kantnak. A 19. és a 20. század bölcselése és tudománya Kant gondolataira épült. A keleti filozófia nála ér össze a nyugati gondolkodással.³³

32 „Ha egy kis falura való ember van együtt, az csak úgy lehet jó, ha van vallása.” Deista volt, ahogy írja, „olyan ember, aki szilárdul meg van győződve egy jó és hatalmas legfőbb lény létezéséről, aki mindennek alkotója” – Voltaire-t idézi Durant i. m. (12. l.).

33 A szabadság abszolútumát Kant teljesítette ki. Azt mondta, hogy amit eddig az ember és hatalmas filozófusai és tudósai gondoltak és valóságnak hittek, az csupán az érzékelés látszata volt. A magasztalt emberi értelem csalékony, amit bizonyítottan gondol, az pusztá feltevés. Értelmünk az érzéki felfogóképesség határain belül mozog. Igaz ez a szabadságra, Istenre, a jóra és a rosszra egyaránt. E kételkedés igaz a tudományra is mindaddig, amíg el nem jutunk a „tisztá” észhez. Az abszolút igazságot éržekeink útján nem ismerjük meg, csak az érzéki tapasztalástól mentesen. Fel kell tárunk a benső énkben immanensen élő, velünk született, *a priori* erkölcsi elveket, amelyek olyan kategorikus törvények, imperatívuszok, mint a matematika. A „tisztá” ész egyben gyakorlati észjárás is. A szabadság kategorikus imperatívusz, amelyet elméleti ésszel nem bizonyíthatunk

Filozófiája szerint Istent nem lehet az ész segítségével *bizonyítani*, Isten a bennünk élő (*a priori*) törvény. Jézus tanításai is megerősítést kaptak Kant tételeiben. A jézusi szabadságészme az emberben élő erkölcsi törvényről szól, és Kant is ezt a közösséget eszményítette. A teológia dogmái és az ezekre épülő eszmények ugyan Kantnál is összeomlottak, de a személyes hit és vallás felmagasztosult. Heinrich Heine szerint „Kant megölte Istent”. Valójában Kant megmentette Istent, az igazi vallást és Jézus tanításait, azonban nem az Egyháznak, hanem a filozófiának.

Az ateistának tartott Voltaire és Kant az embert újra felszabadították, és a jézusi tanításokat belső parancsként profanizálták. A korszak „új kereszténysége” a deizmus volt, amely megalapozta a tudománynak és az egyéni választás eszményének (liberális paradigma) a további kiteljesedését. A 18. század végén megszülető *emberi jogok* alapját a filozófusok deizmusa és panteizmusa jelentette. Ez a vallásfilozófia alapozta meg az európai forradalmakat, az alapjogi deklarációkat és az első alkotmányokat, azaz a *felvilágosodást*. A szabadság formálódó morálfilozófiájának alkotóelemei az emberi szellem, a természet törvényei és az igazság keresése lettek. A keresztény vallás társadalmi hatása gyengült, az *emberi méltóság és tökéletesség kultusza* megállíthatatlan volt.

5. A keresztény szabadság tüneménye

A jézusi tanítások szabadságtana bűvópatak, amelyet csak pillanatokra látunk felbukkanni a történelemben. Az ember ezekben a tanításokban találta meg az elveszett paradicsomi szabadságot, menekült a bűntudat rabságából, és kereste a szabadság helyes mértékét az egyén és a közösség viszonyában. Az emberi jogok 18–19. századi deklarációiban is ez a törekvés jelent meg. A szabadságkeresés tragikumaként Fjodor Dosztojevszkij Nagy Inkvizítor-jelenetében (*A Karamazov testvérek*) kapott mementőt, amely örök jelképe annak, hogy a szabadság hirdetőjét az ember mindig keresztre feszíti.³⁴ Az ősbűn a Paradicsom elhagyásától a Megváltó megfeszítésén át a vértanúk,

be, de a válságos pillanatban érezzük a szabadság bennünk élő föltétlen parancsát. L. Immanuel Kant: *A tisztá ész kritikája*. Budapest, Atlantisz, 2018.; Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Budapest, Osiris, 2004.

34 Dosztojevszkij regényében a 16. századi Sevillába érkezik Jézus Krisztus, akit a Nagy Inkvizítor eretnekként börtönbe vet. A Megváltó bilincsbe verve, némán hallgatja a mindenkori földi hatalmat megtestesítő alak, a Nagy Inkvizítor monológiáját. „Ki akarsz menni a világba, de üres kézzel mégy, a szabadságnak valamiféle ígéretével, amelyet azok együgyűségükben és velük született garázdaságukban fel se tudnak fogni, amelytől félnek és irtóznak – mert az ember és az emberi társadalom számára soha semmi se volt elviselhetetlenebb, mint a szabadság! [...] Nincs állandóbb és győtrőbb gondja az embernek, mint az, hogy – ha szabad maradt – minél előbb keressen valakit, aki előtt meghajolhat. De az ember olyasvalami előtt igyekszik meghajolni, ami már vitathatatlan, annyira vitathatatlan, hogy mindenki egyszerre, egyetemesen hajlandó meghajolni előtte. Mert e szánalmas teremtményeknek nem csupán az a gondjuk, hogy találjanak valamit, ami előtt meghajolhasson az egyik vagy a másik, hanem az, hogy olyat találjanak, amiben mindnyájan hisznek, és ami előtt feltétlenül valamennyien meghajolnak. Éppen a meghajlás közösségének ez a szükséglete okozza a legnagyobb gyötrelmet időtlen idők óta mind az egyes embernek, mind az egész emberiségnek.” Fjodor Mihajlovszkij: *A Karamazov testvérek*. Budapest, Európa, 1977. 332–333.

tudósok máglyáin keresztül mindig megismétlődik. Mi ennek a magyarázata? Nem engedjük, hogy az igazságra és a jóra való szabadság hirdetője „megfosszon” minket a rosszra való szabadságunktól? A bűnökre és a tudatlanságra való szabadságunkhoz ragaszkodunk? Ragaszkodunk ahhoz, hogy szabadok maradjunk a szabadságunkról való lemondásra, és azt a nagy inkvizitoroknak adhassuk, akik biztonságot ígérnek? Szeretünk kis függőségeink rabságában élni, bezárkózni egónk bugyraiba, tudatlanságban és felszínességben élni, „pörögni”, azaz jól érezzük magunkat a rácsokon innen?

A szabadság bűvópatakján a jézusi tanítások tiszta üzenete még a vallás száműzetésének 19. századában is felcsillant. Jézus is akkor beszélt, amikor az „emberi tájon” valaminek vége lett, és valami új kezdődött (Márai Sándor). Új világok épültek, megszületett az Amerikai Egyesült Államok alkotmánya (1787) és az Emberi és polgári jogok nyilatkozata (1789). A szuverén *nemzeti közösség és a szuverén ember közötti eszményi szabadságmérték* kinyilatkoztatásai születtek meg. A *szabadságeszmény és egy új közösségeszmény* találkozott a humanizmusban. A humanizmus tradícióját gyakran kapcsolják össze a keresztény vallással.³⁵ Eszerint a humanizmus és az emberi jogok a kereszténység azon gondolatára épülnek, amely az emberi léleknek elidegeníthetetlen méltóságot adott. Ebből ered az ember egyenlő méltósága és szabadsága, egyenlőségének világi tana. A kereszténységen belül a reformáció indította el a humanista fordulatot az egyházi és a hatalmi intézmények tekintélyének kritikájával.

A reneszánsz és a tudomány által felébresztett individualizmus a reformációban kapott döntő lendületet: a személyes hitbéli meggyőződés méltóságot adott az egyéneknek: ellenállhatott a zsarnoksággal szemben.³⁶ Véleményem szerint a kereszténység nem humanistább, mint a Szókratésztől Kantig tartó filozófiatörténet, a reneszánsz művészete, Francis Bacon tudományfilozófiája vagy Voltaire élete. A 18–19. század szabadságeszménye a korábbi háromszáz év *deista, panteista és racionalista filozófiájára* ugyanúgy építkezik, ahogy a *kereszténységre*. A keresztény egyházi tekintéllyel való szembefordulás miatt az új szabadságeszmény *szekulárisnak*, azaz vallástalan alapon születik. A korszakváltás azt jelenti, hogy az európai kultúra az isteni korszak és a heroikus lázadás korszaka után az *emberközpontúság* korszakába érkezett (Arnold Toynbee).³⁷ A modernitás új fundamentumán, az emberi jogokon a hosszú 19. század a *liberalizmus nagy paradigmáját és a természetjog eszmeiségét*, a rövid 20. század a *közjogi és nemzetközi jogi pozitívizmust* építette fel. Az új eszmények *bálvánnyá* merednek, és önsorsrontó végzetük felé haladnak.³⁸ A tudomány szkepe-

35 Oscar Halecki: *Európa millenniuma*. Budapest, Századvég, 1993.

36 Bibó István elemzi, hogy miért nem sikerült volna Ágoston és Tamás teológiája nélkül a politikai hatalomgyakorlás morális korlátok közé szorítása. A keresztény eszmény adott mintát, a zsarnokkal szemben ítéletet lehet mondani, ez inspirálja a csoportos szabadságok (*libertas*) mint privilégiumok és jogok mozgalmát, ebből fejlődnek ki az individuális jogok. Bibó István: *Az államhatalmak elválasztása*. Budapest, Argumentum, 2011. 311–313.

37 Gyurgyák János: *Európa alkonya?* Budapest, Osiris, 2018. 94–102. hivatkozása nyomán Arnold Toynbee: *A Study of History*. Oxford, Oxford University Press, 1934–1961.

38 Varga Zs. András: *Eszményből bálvány?* Budapest, Századvég, 2015.

szise eközben finoman kineveti a keresztény vallás örök igazságait. Az ipar és a pénz forradalma új közösség-szervező idoloikat keresnek, amelyek idővel végzetes és pusztító korszakedéllyé válnak. A keresztény vallás hanyatlik. A keresztény szabadság búvópatakja az új felépítmények alatt eltűnik.

A kereszténység európai korpuszát a reformációtól kezdte széttördelni a *nemzeti nyelv és kultúra* formálódása, új eszményként a „nemzeti szabadság” érzülete. Vándorlás indul Európában az iparosodás hatásaként (*Gemeinschaftból Gesellschaft* lesz). A kisközösségekből kivált vándorló munkásnak közös identitást és nyelvet kell találnia a városokban, és ez a nemzeti kultúra hajtóereje lesz.³⁹ Miközben a nemzeti erők és forradalmak mentén töredezik Európa, a kereszténység még az *egyetemesség gondolatát* örökíti a jogrendszerekbe („minden ember egyenlő”). A *nemzeti identitás-ban* szunnyadó kirekesztő ösztön azonban már születésekor aláásta az *emberi jogok egyetemességének eszméjét*. Az emberi jogok fejlődése a 20. század végére elszakadt a keresztény közösség-eszménytől. A kereszténység társadalomszervező és értékőrző potenciálja is tovább gyengült. A 19–20. század a szekularizáció nagy társadalmi és politikai kísérleteinek korszaka volt.

6. A szekularizáció kísérlete

A keresztény vallás a 19. századtól Európa és Észak Amerika, később Dél-Amerika nagy részén – különböző fokozatokban – mint *közösségalkotó erő* meggyengült, a vallás magánüggvé vált. Az új eszmény az észszerű és morális törvények, az ezekre épülő emberi szabadságjogok, élükön a szólásszabadsággal,⁴⁰ a közösségépítés új ethoszai. A keresztény Isten és vallás nélkül másfélezer éven át senki sem tudott erős közösséget (*societas perfecta*) építeni Európában. Az egyén a közös hitrendszerből kilépve agnosztikussá és kételkedővé vált, sztoikus lett, végül szabadságát a biztonságért cserébe Dosztojevszkij Nagy Inkvizitorának ajánlja. Találhat-e az emberi közösség életének céljára és értelmére a kereszténységnél jobb válaszokat? A tudomány kételyeket ajánlott. Ezzel indult a szekularizáció kísérlete a 19. században.

Míg a közösség új közös eszményeket keresett, a politika új legitimáló eszméket kínált. A keresztény misztériumot a *penz, a gazdagság és a politikai ideológiák varázslatai* próbálták kiszorítani a közösség és az egyén életéből is. A szekularizált morál alapja a *filozófia és az emberi jogok* lettek. Az új közösségépítő és legitimáló intézmények az alkotmány, a társadalmi szerződés, a népszuverenitás, a népakarat, az egyén választása és az erre épülő politikai jogok lettek. Az egyén szabad döntése teremtett politikai hatalmat (liberalizmus), életformát (individualizmus) és gazdaságot (kapitalizmus). Az *egyén szabadságára épülő ideológiai hármast* lép a *Szentháromság* helyébe. A dogmatikus világnézetek karneváljának (Hamvas) és *Varázshegyének* (Thomas Mann) bűvkörébe kerülnek Európa népei. A korábbi évszázadokban a tartós kötelék, a közös kultúra és a harmónia keresése a kereszténység felé terelte a közösségeket.

39 Francis Fukuyama: *Identity*. New York, Picador, Farrar, Straus and Giroux, 2018. 59–74.

40 Koltay András: *Tíz tanulmány a szólásszabadságról*. Wolters Kluwer, Budapest, 2018. 9–14.

Ezzel szemben az új ideológiák az individuum szabadságának politikai és gazdasági kiteljesítését keresik. A tudomány és annak nyomán a filozófiák a *nyugati kultúra „fausti” lelkületét* ébresztik fel: az örökké kereső, kételkedő, a hatalmat akaró, célratörő, intoleráns és hedonista szellemet.⁴¹

A kapitalizmus és a tudomány szövetsége egyaránt az *anyagban* keresi a fejlődés titkát, az anyagi jelenségekből magyarázza az emberi életet. A *materializmus* üldözi a vallás transzcendens és spirituális válaszait. A morális normák eredetét az emberben, *a priori* imperatívuszokban keresik (Kant). A meg hasonlítás folyamata kezdődik el: a filozófia és a jog *humanizál*, életértelmet keres, eközben a tudomány *dehumanizál*, azaz *naturalizál*. Hódít a determinizmus, a szabad akaratot megkérdőjelező természettudomány. A biológia naturalizmusa (biokémia) és a pszichológia, majd a pszichoanalízis mechanizálja (racionalizálja), azaz demisztifikálja az embert és az életet.⁴² A 19. század végére elindult hódító útjára Darwin *evolúcióelmélete* is (1859).⁴³ Eszerint az emberi életnek nincs célja és értelme. A természetes kiválasztódás, alkalmazkodó mutációk termékei vagyunk, családfánkon furcsa élőlények vannak, az eukarióták, sőt a prokarióták rokonai vagyunk. Nincs teremtés, és nem vagyunk a teremtés koronái. A túlélésért és a szaporodásért – olykor mikroorganizmusokkal, vírusokkal is – küzdő élőlények csoportjai volnánk.

Az antropológia tudománya lesz a felépítmény. Az ember „meztelen” ösztönlény-nyé kezd válni, Sigmund Freud szerint a szexualitás, Friedrich Nietzsche szerint a hatalom akarása motiválja. A világ az egyén akarata (Arthur Schopenhauer), azaz végső soron Semmi.⁴⁴ A romantikába hajló *pesszimizmus (spleen)* és a *nihilizmus* kezdi eluralni a nyugati világ gondolkodását. A tudomány tovább építi a newtoni rendszert, mindent a matematika és a négy erő (gravitáció, elektromágnesesség, erős és gyenge kötés) törvénye magyaráz meg. A *mindenség* elméletéből azonban egyre inkább hiányzik valaki: Isten.

A kereszténység évszázados állványzata recseg-ropog, de még mindig áll. A filozófia gondolatai továbbra is Isten körül forognak: deizmus, panteizmus, agnoszticizmus, relativizmus és ateizmus áramlásai ütköznek és oltják ki egymást. Új ideológiai erők ébrednek: az ateista szocializmus, a marxizmus és a kommunizmus. Új hatalmi elitiek új társadalomeszményei hódítanak: nemzetiszocializmus, fasizmus és a szovjet kollektívizmus. A tudomány az ember körüli kételyeket új teóriákkal fokozza. A kvantumfizika szerint az atomok világában nem működnek világunk fizikai törvényei, azaz

41 A Nyugat fausti lelkülete, a fausti ember, az összimbólum az alapgondolata Oswald Spengler *A Nyugat alkonya* című művének (Budapest, Noran Libro, 2011).

42 A keresztény gondolat szerint „a természetből nem lehet megérteni a szellemet, de a szellemből meg lehet érteni a természetet. [...] [A]z embernek mint természeti lénynek önfenntartó tendenciája nem esik egybe az embernek mint szellemi lénynek fejlődési vonalával. [...] [T]ermészete ellenszegül a magasabbrendűség vele szemben álló követelményeinek.” Ravasz László: *Kicsoda az ember?* Budapest, B. R. K. I. E., 1918. 39–44.

43 Charles Darwin: *A fajok eredete*. Budapest, Typotex, [1859] 2015.

44 Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Budapest, Európa, [1818] 1991. 537. A mű utolsó mondata: „[A]zoknak, akikben az akarat megtette már fordulatát, és tagadja önmagát, ez a számunkra oly valós világ a maga összes napjával és tejútjával – semmi.” Uo.

nincs abszolút státusz. Megszületik a relativitás elmélete, amely szerint a téridő végtelen szövetében hullámszövet. Az ember körüli sötétség mélyül, galaxisunkon kívül még milliárdnyi galaxis létezik (1923, Edwin Hubble felfedezése).

Alig száz évvel a szekularizáció kísérletének megkezdésétől, a 20. századra megszületik a *Nyugat hanyatlásának* irodalma: a deklinizmus, a világválság ideológiája, a dekadencia művészete.⁴⁵ A Nagy Háború végén *Oswald Spengler* bejelenti a Nyugat alkonyát (1918), a II. világháború utáni korszakot pedig *Thomas S. Eliot*nak a *kultúra hanyatlásáról* szóló műve határozza meg.⁴⁶ A tudomány, egyre erősebb ideológiai töltettel (*szcientifizmus*), még mindig nem tudott értelmet adni az emberi életnek és az emberi szabadságnak, sőt a kételyeket csak erősítette. Az agnosztikus és ateista Európa eszményeket keres a keleti kultúrákban és az iszlámban is. Ezt a romlott ateista világot bünteti meg Mihail Bulgakov *A Mester és Margarita* című regényében Woland, a keresztény világ antihőse. A keresztény vallás ősképe és közösségi ethosza tudatalatti képpé, archetípussá válik, újramisztifikálódik. A II. világháború az erkölcsi nyomorúságba taszítja a nyugati kultúrát. Érik a tapasztalat, hogy a keresztény hagyomány kiirtása vagy legyengítése után mindig egy-egy hatalmi elit „erkölcsi” diktatúrája épít közösségi mítoszt. Ezek az ideológiák végül mindig megnyomorították a közösséget, és elbuktak. Európában a világnézetek és eszmék valójában téveszmék történetét képezik (Hamvas). A szekularizáció által kitermelt ideológiák a kereszténység „fausti” antitézisei. A hegeli dialektika szerint a történelemben a tézis és antitézis szintézisben egyesül. A szintézis azonban egyre távolabb van: a világháború után két ideológia hidegháborújának fél évszázada következik.

A nyugati kultúrák embere a 21. századba lépve kezd elfordulni a kudarcba fulladt ideológiai kísérletektől. A *liberalizmus* és az *individualizmus* is merev ideológiává, bálványá kövesedett, társadalmi eszményként egyre kevésbé hiteles, a fogyasztói és a politikai kultúra szolgáltatójává vált. A bukott paradigmák a *nemzeti közösség* szellemiségét gyanús, rosszhiszemű ideológiaként láttatják. A közösségek azonban kezdik újra felfedezni a nemzeti nyelven és hagyományokon alapuló *nemzeti kultúrát*, a nemzeti identitást mint közösségépítő erőt. A nacionalizmus történelmi csapdája valós veszély, amennyiben a nemzeti önteltség, a kirekesztés vagy az etnikai ellenségeskedés kollektív ösztönei ébrednek fel. Az ősi alapézés még mindig a félelem, amely a kiábrándultsággal együtt ömlik bele az internet kapcsolatócéánjába, és megszüli a posztmodern kort. A posztmodern embertípus a közösségi ideológiákkal, a politikával és a világnézetekkel szemben közömbös tömegember, a világhálón tobzódó egocentrikus egyén. A posztmodern tézissel szemben a (nemzeti) tradicionalitás antitézis, amely a „természetes” közösségi gyökérzetet keresi, ideértve a keresztény

45 Arthur Hermann: *The Idea of Decline in Western History*. New York, Free Press, 1997.; Hamvas Béla: *A világválság*. Budapest, Magvető, 1983.

46 Thomas S. Eliot: *A kultúra meghatározása*. Budapest, Szent István Társulat, [1949] 2003. A kultúra az a valami, ami „érdemessé teszi az életet arra, hogy megéljük,” és amelyet eltéphetetlen kötelék fűz a valláshoz. A kultúra a közösségben önkorlátozást jelent, ahogyan a vallás is közös korlátokat állít – ahogy erre Horkay Hörcher Ferenc is utal a könyv utószavában. Uo. 155.

vallást is. A volt kommunista országokban a keresztény felekezetek, Oroszországban az ortodox kereszténység erősödnek. Az USA-ban a vallást és a politikai életet szeparáló szekularizáció egyre inkább csupán elvi alkotmányjogi-közjogi tétel. Az USA-ban erős a társadalom (nagy többségének) keresztény vallásossága, 200 év alatt az USA-t felépítő sokszínű bevándorló közösség számára a kereszténység jelentette és jelenti a mai napig a közösség létét és erejét adó legfontosabb eszményt és eszmét.⁴⁷

A szekularizáció fundamentumai gyengülnek, így az emberi jogok intézménye is berozsdásodott. Már az emberi jogok természetjogi elmélete is kifejezte azt a tételt, amelyen az elmúlt kétszáz év jogfejlődése sem változtatott: a jogi normák és dogmatikájuk valójában „jogi formák”, amelyek tartalmát az adott nép vagy ország kultúrája (természete) határozza meg. A 18. század végi Európát és Észak-Amerikát még viszonylag egységes rendben a keresztény vallásra épülő kultúra hatotta át. Ha abban az időben működött volna európai vagy nemzetközi bíróság, akkor az országok és népek közötti egységes jogfelfogás a keresztény vallás kultúrateremtő alapjain viszonylag könnyen ment volna. Az azóta eltelt időben a szekularizáció centrifugális erővel hajtotta szerteszét a nemzeti kultúrákat. Az emberi jogok *kultúrafüggő diverzitása* és derogációja növekszik. Ez Európában sem szükségszerűen országonkénti kulturális eltérést jelent, mint inkább a keresztény, illetve nem keresztény megközelítés *különbségét*.

Elbukik-e a következő évtizedekben a szekularizált társadalom kísérlete? Elvesztik-e életképességüket a semleges társadalmak? Milyen lehet a kereszténység tézise és a szekularizáció antitézise nyomán születő 21. századi „szintézis”? Milyen jelek utalnak arra, hogy a nyugati kultúra közösségei – a túlélési csoportosztóntól is vezérelve – megtalálják a keresztény vallás modern vagy posztmodern formáját? A szekularizáció közel 500 évvel ezelőtt a vallással szemben álló „sánta” tudomány és a tudományt támadó „vak” kereszténység konfliktusából indult el. A válasz talán Einstein metaforájában van, azaz a tudomány státuszába kell bepillantnunk.

7. Meddig jutott a „sánta” tudomány?

A szekularizációt elindító tudósok (13–19. század) bár keresztény vallásúak voltak, eszméik deista vagy panteista istenelvet követték. Darwin,⁴⁸ Lord Kelvin (William Thomson), Michael Faraday, James Clerk Maxwell vallásosak voltak, de Voltaire-től, Einsteinen át Stephen Hawkingig Isten ott van a tudományos elméletek végpontján, noha ez inkább egyfajta poétikus naturalizmus (a természet törvényeinek alkotója), és nem hit egy természetfeletti intelligenciában vagy a lélek túlvilági életében. Spinoza

47 Richard Dawkins: *Isteni téveszme*. Budapest, Libri, 2007. 78. Értékeli, hogy milyen nehéz ateistaként az amerikai társadalomban boldogulni.

48 Élete utolsó éveiben Darwin ezt írta John Fordyce-nak egy levélben (1879): „A legnagyobb ingadozásaim közepette sem voltam sosem ateista abban az értelemben, hogy tagadtam volna egy isten létét. Általában úgy vélem, és ahogy öregszem, egyre inkább úgy – de nem mindig –, hogy az agnosztikus lenne a helyesebb megfogalmazás a gondolkodásomra.”

Istene a Természet vagy a Világegyetem működését kormányzó törvényszerűségek szinonimája, Einstein szavaival: „Ha van bennem valami, amit vallásosnak lehet nevezni, az a végtelen csodálatom a világ struktúrája iránt, amennyire azt a tudományunk képes feltárni. [...] [D]e nem hiszek az emberarcú istenben.”⁴⁹

Van, aki „matematikusként”, van aki *biologoszként* írja le Istent.⁵⁰ A deizmusukban Isten a világegyetemet uraló természeti, matematikai, sőt morális (Francis Collins) törvények forrása, azokkal egylényegű. A természettudomány nagyjai tehát rendszerint eljutottak egy, a világot megteremtő magasabb rendű intelligenciában való hithez. Sok tudós „a hitben hisz”, a kvantumfizika pedig az „isteni részecskét” keresi. A tudományos deizmus sem tudta azonban a tudomány, különösen a neodarwinista nézetek agnoszticizmusának (Thomas Huxley kifejezése) és ateizmusának erejét gyengíteni.⁵¹ A tudomány tehát – Einsteint idézve – kicsit mindig sánta maradt. A szekularizáció alapja az a remény, hogy a tudomány az emberi közösségek számára tud olyan válaszokat adni az élet eredetére, értelmére és céljára, amelyek *jobbak lesznek* a keresztény vallás tanításainál. Remény volt ez abban, hogy a tudomány válaszai olyan új igazságok lesznek, amelyekre építve a társadalmi közösségek erősek, erkölcsösek lesznek, és jóllétben élnek. Az út a kételkedő, agnosztikus vagy ateista igazságkeresés volt, amely lerázta a vallási tekintélyt és annak dogmáit. Ezzel szemben a vallás is megalkotta a maga antievolucionista „teremtéstudományát”: a *kreacionizmust és az intelligens tervezés* tanát.⁵² A természettudománynak ezek után arra is vállalkoznia kell – Richard Dawkins szerint –, hogy nyilatkozzon az Isten-hipotézis valószínűségéről: a tudomány *nem lehet agnosztikus, csak ateista*: „Egy felsőbbrendű teremtő superintelligencia létezése, vagy nem-létezése igenis tudományos kérdés.”⁵³

A tudomány tehát hol sánta, hol biceg, hol pedig felismeri korlátait, és Istenhez fordul. A hagyományokat leromboló tudományos kételkedés három pillére az entrópia törvénye, az evolúció és az információ lett. A tudomány messzire jutott az emberi genom, az univerzum térképe, a részecskefizika, a fekete lyukak fizikája és a természet megannyi kérdésében. A tudomány ezek ellenére sem képes azonban az élet eredetének biológiai reprodukciójára, az életet pedig csupán „az anyag egy sajátosságának, szerkezetének következményeként” látja.⁵⁴ A tudomány a biológiai evolúciót a kémiai evolúcióból vezeti le, csak életjelenségeket vizsgál, de nincs válasza az *élet értelmére és annak céljára*. A tudomány bűnössé vált a háborúk tömegpusztítása, a túlnépesezés, a természetet pusztító tömegtermelés és a bioetikai kockázatok miatt is.

A tudomány és a vallás közötti harc évszázados tragikumát mindkét tábor kezdi felismerni. A *tudomány* azt, hogy a megismerés korlátokba ütközik, nem tud

49 Dawkins i. m. (47. l.) 40.

50 Francis S. Collins: *Isten ábécéje*. Budapest, Akadémiai, 2018. Collins a Human Genom projekt vezetője volt az USA-ban.

51 James Haught: *2000 Years of Disbelief: Famous People with the Courage to Doubt*. Amherst, Prometheus, 1996.

52 Richard Dawkins: *A vak órásmester*. Budapest, Akadémiai, 1994.

53 Dawkins i. m. (47. l.) 98.

54 Szent-Györgyi Albert: *Az órült majom*. Budapest, MKLK, 2014. 23.

az emberi lelket és bizonytalanságot megnyugtató válaszokat adni az örök kérdésekre.⁵⁵ Az ember nem tud tartós és erős közösséget építeni közös vallás nélkül, azaz hit kell ahhoz, hogy az ember az őt körülvevő veszélyekkel szemben és gyötrő létkérdéseivel kapcsolatban (Miért élek?) válaszokat kapjon. A transzcendens válaszokat adó hitnek ott kell világítania az emberi ismeret és a lélek homályos zugaiban. A *vallás* pedig felismeri a hit mellett a tudás hatalmát és az értelem igazságkeresésének fontosságát. XII. Pius pápa az 1950-es években az evolúciót az emberi fejlődés magyarázatául adott, igazolható tudományos megközelítésnek nevezte, és ezt II. János Pál pápa 1996-ban megismételte. 2011-ben XVI. Benedek azt mondta, hogy az emberek és a világ eredetét és fejlődését magyarázó tudományos elméletek nem állnak ellentétben a vallással, viszont számos kérdést válasz nélkül hagynak. 2014-ben a Szentszék által fenntartott Pápai Tudományos Akadémia ülésén Ferenc pápa elmondta, hogy a világ keletkezésére adott tudományos magyarázatok nem zárják ki Istennek a teremtésben játszott szerepét.

Az evolúcióelméleten alapuló tudományos felfogás és a keresztény vallás közötti különbségek egyre kevésbé tűnnek az értelem és az irracionális hit antinómiájának: mindkettő egyenrangúan hit vagy hipotézis (a tudomány nyelvén). Az evolúcióelmélet is végső soron hiten alapul, mivel nincs magyarázata sem a biológiai élet kezdetére, sem a biológiai komplexitás céljára. Olyan tudósok, mint Collins vagy akár Freund Tamás agykutató a komplexitás, a megismerés határáig eljutva az istenhitt mellett érvelnek.⁵⁶ Végső soron a tudomány is *hitkérdéssé* válik. Ez elvezet arra a felismerésre, hogy az embernek a vallásra és a tudományra egyformán szüksége van. A hinni vágyás és a tudni vágyás nem zárják ki egymást. A sánta (tudomány) és a vak (vallás) együtt gyógyulhat ki betegségéből.

Az elmúlt kétszáz év tanulsága az is, hogy amint a szekularizált szabadságeszmény vagy a politikai ideológiák nem tudtak, úgy a tudomány sem tud *közösségépítő és közösségmegtartó erővé* válni. A vallási hagyomány mint közösségépítő erő és közösségi őskép tartósan nem helyettesíthető. A transzcendens isteni igazságok, akár panteisztikus, akár univerzális filozófiával ötvözve, az ember számára a közösség, a közös hit menedékét adják az egyéni szabadság magányában, a társadalom közönyében és a természet vadságával szemben. Kétszáz év kétségbeesett útkeresés után a keresztény vallás újjászületése lehet a kiút a nyugati ember válságából? Lehet, de milyen válságból? És milyen kereszténység?

55 Simone Weil gyönyörű gondolata, hogy a tudomány feladata ráeszmélni, hogy a fizikai, kémiai és biológiai világ végeérhetetlen, és az ember számára örökre meghatározhatatlan tökéletessége egy magasabb rendű világ és értelem jelenlétéről árulkodik. „A természettudományok feladata a rejtett világ egyetemességének kinyilvánítása.” Simone Weil: *Ami személyes, és ami szent*. Budapest, Vigilia, 1998. 25.

56 Collins i. m. (50. l.) 18.

8. A posztkeresztény Nyugat hanyatlása, vagy keresztény társadalom?

Az elmúlt század krízisfilozófiája és válságirodalma a keresztény vallásközösségek helyén tapasztalt „üresség” és morális nyomor termékei.⁵⁷ A világháborúk és népiirtások a bukott politikai ideológiák (fasizmus, nacionalizmus, kommunizmus) kudarcának demonstrációi. A tudomány sem segíti az egzisztenciális és ontológiai sötétségben az ember lelkét és a közösség ethoszát, hanem további kételyekkel terheli. A természet süket, a kozmosz rideg és üres, fejlett állatok vagyunk csupán, és nem vár minket örök élet. Ez az, amit az ember tudománya adni tudott. „Isten halott, és mi öltük meg őt”⁵⁸ – Nietzsche így fogalmazta meg, hogy a deizmus helyébe épített ideológiák a semmibe, az érték nélküli világba vezetnek. Nietzsche a deizmus halálában a kereszténységet is felelősnek tartotta, Jézus tanításait azonban útmutatónak tekintette. A deizmus természetistene azonban, ha nem is „halt meg”, de kevésbé volt alkalmas eszmény arra, hogy közösségépítő értéket és erőt adjon az embernek.

A válság emblemikus figurája, Spengler történelemfilozófiája szerint a nyugati kultúra hanyatlása, végzete elkerülhetetlen.⁵⁹ A virágzó kultúra vallásos, míg a hanyatló civilizációk vallástalanok. A fausti szellemű nyugati kultúra agóniáját a hatalom akarása hozta el, az állandó sóvárgás, az újabb vállalkozások hajszolása és az állandó „harc” fel fogják emészteni.⁶⁰ A hanyatlás a 19. századi szekularizációval indult el, a vallástalan tömegember, a pénzuralom és a korlátlan szabadságkultusz hódításával. A Nyugatot a politikai ideológiák, a materializmus, a tudomány relativizmusa, a székszis és a pesszimizmus filozófiái vezetik a végzet felé. Spengler víziója szerint a 21. századra a nyugati kultúra nemzeti bomlásnak indulnak, formátlan kozmopolita tömegekké válnak, amelyre válaszul a politika despotikus lesz. Giambattista Vico, Spengler egyik ihletője, a nemzetek és kultúrák történetében három szakaszt különített el: az istenit (kereszténység), a heroikust (forradalom, ideológiák és tudomány) és végül az emberi szakaszt.⁶¹

A válságfilozófiák szerint a posztmodern nyugati világban a nagy közösségformáló világnézetek végleg elbuknak. Az individuumok totális sokfélesége, neutrális, virtuális közösségei válnak eszménnyé. A transzcendens vallás (kereszténység) már nem képes újratereíteni a valódi közösségeket. A posztkeresztény világban a beözönlő iszlám és ateista migráció felfalja a nyugati hagyomány maradványait is. A világháló virtuális közösségeinek nincs szüksége közös eszményekre. Sőt a közös nagy létkérdések sem foglalkoztatják a végtelen kapcsolatok és határtalan információvilág mámorában úszó embert. A posztmodernitás elpusztítja a vallás utolsó erőit is. A tudomány sem ad eszményeket, a mikrovilág és az univerzum életjelenségeibe menekül. A politika

57 Hamvas i. m. (45. l.); Steven Pinker: *Felvilágosodás most*. Budapest, Alexandra, 2019. 49–50.

58 Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Gödöllő, Attraktor, 2018.

59 Spengler i. m. (41. l.).

60 Gyurgyák elemzi Spengler filozófiáját, l. Gyurgyák i. m. (37. l.) 71–80.

61 Giambattista Vico: *Az új tudomány*. Budapest, Akadémiai, [1725] 1979.

utolsó erőfeszítése a közösségek újraépítésére *egy konzervatív fordulat*: a nemzeti identitás ideológiája, a nemzeti tradíciók felélesztése.

A nagy kérdés, hogy jöhet-e valódi fordulat a hanyatlásban, azaz a transzcendens vallás válaszaire van-e még tömeges igény? Vico civilizációs életciklusait körkörösé formálva megtörténhet-e, hogy az isteni, heroikus és emberi szakasz után a kör folytatódik egy újabb isteni civilizációs ciklussal? Mi történhet napjaink civilizációs holt-pontján? A hellénizmus, a Római Birodalom népei és a zsidó nép 2000 évvel ezelőtt hasonlóan válságos történelmi pillanatban volt. A dekadencia és a világvégevárás korában született meg Jézus. A kereszténységgel indult el a premodern nyugati kultúra isteni szakasza, az ember felszabadítása, a szabadság evangéliuma. Az emberi szabadságban napjainkban is ott van-e a lehetőség a történelem spengleri logikája szerinti végzet elkerülésére? Toynbee szerint a hanyatlás ciklusában vagyunk, de a magasabb rendű vallás történelmi erejét nem szabad lebecsülni. A fordulatot azonban nem a keresztény vallás reneszánszában, hanem egy új világcivilizációban látta.⁶²

A válaszokhoz fontos tudni, hogy az Európai Unióban (EU) a lakosság 71,6%-a vallja magát valamelyik keresztény felekezethez tartozónak (2015), ez az adat 2018-ban 69,6% volt (Eurobarometer). Az USA-ban 72% (Gallup, 2017), Kanadában 67,3%, Oroszországban közel 75% (World Atlas). Magyarországon 74,6% (2015, Eurobarometer) vallja magát valamelyik keresztény felekezethez tartozónak. A fent idézett történészek egy része (például Oskar Halecki, Toynbee, Spengler) szerint egy civilizáció alapja alapvetően mindig is vallási. A Nyugat vallási tradíciója a kereszténység és a hellénizmus, a reneszánsz és részben a tudomány által is követett panteisztikus deizmus. A *Corpus Christianum* volt másfélezer éven át az európai népek kötőereje, sőt nélkülözhetetlen része a nyugati kultúrának.⁶³ Ha nem a keresztény tanítás transzcendens hittételei szervezik a közösséget, akkor a nyugati kultúra valóban eltűnhet. Lehet, hogy a szekularizáció és a tudomány két évszázada csupán kitérő volt a keresztény vallás szellemi főáramából?

A válaszban a *természettudomány hipotézisei* is segíthetnek. Az egyén szintjén az evolúció szelekciós törvényei a szolidáris és szociális társadalmakban már alig-alig működnek. A csoportszintű evolúciós küzdelem, azaz a közösségek, etnikumok, nemzetek közötti túlélési küzdelem (csoportszelekció) azonban kiélezett. Ezt mutatja napjainkban a tömeges migráció körüli politikai háború és nemzetvédelem. A történelemben a csoportszelekciós küzdelemben egy-egy nép túlélése nagyban múltott a vallás közösségi erején. Felélednek-e ezek a nemzeti és közösségi ösztönök? Megtalálják-e a keresztény vallást mint a közösségépítés és az önvédelem stratégiáját? A politikától a kisközösségekig számos országban már ezt az utat járják. Ezekben az országokban a szekularizált társadalmi kísérlet közösségteremtő ideológiai porladnak.

A felvilágosodás szekuláris fundamentumai, mint az emberi jogok, a jogállam, a liberalizmus, sőt a liberális demokrácia lassan a kereszténység és a nemzeti tradíciók értékeivel kerülnek konfliktusba. A liberalizmus szekuláris termékei nem

62 Gyurgyák i. m. (37. lj.) 97. hivatkozása nyomán.

63 Fernand Braudel: *A History of Civilizations*. London, Penguin, 1995.

találnak táptalajt sem a nemzeti identitásra és tradícióra épülő politikákban, sem a kereszténységben, sem pedig a sokféleség posztmodern kultúrájában. Hasonlóan a pénz és a globális tőke kapitalizmusa is konfliktusban van a lokális értékközösségek mozgalmával. A politika ideológiái, sőt a társadalmi sokszínűség is devalválódnak. Az EU *ever closer integration* eszméjének válságát az is magyarázza, hogy továbbra is az emberi jogokban, a pénzben és más szekularizált eszményekben keresi a közösségteremtő erőt. Ezzel szemben a kereszténységet, amely a nyugati közösségek egyetlen közös lelki gyökere, elutasítja. Ahogyan a szekularizált eszmék gyengülnek, úgy fog gyengülni az EU is.⁶⁴

A szekularizáció tézise kétszáz év után újra szembesül a kereszténység tézisével. Egyfelől a közösségi túlélés evolúciós ösztöne feszül a szekuláris világtársadalomnak, másfelől a közösségvédelem ösztöne éled fel Európától az USA-ig más vallásokkal, például az iszlámmal szembeni önvédelemben. A szekularizációt megalapozó antinómiák, az Ész és a Hit ellentéte, a tudomány és a vallás konfliktusa kétszáz év alatt elsimultak. A kereszténység esélyei erősödnek, a transzcendens eszmény keresése, az élet kételyei helyett a létbizonyosság, a közösséghez tartozás ösztöne is a vallás eszményei felé terelik a posztmodern embert. A keresztény hagyomány azonban önerejéből mégsem tud újraéledni. Nem kétséges, hogy kétezer éve Pál apostol kivételes térítő munkája, majd az Egyház hatékony intézményrendszere nélkül a kereszténység nem vált volna a nyugati kultúra alapját adó világvallássá. A posztmodern ember azonban olyan virtuális dimenziókban él, ahová sem apostolok, sem az Egyház nem juthat el. A világhálóban épít közösséget, virtuális exhibicionizmusban éli ki magát, és olyan információözönben keresgél, amelyben az igazság olyan, mint tú a szénakazalban. A mesterséges intelligenciáktól és robotoktól függő életében nem tud mit kezdeni a természet pusztulásával, és az ősi létkérdések mellett is elrohan. Posztkeresztény ember, aki már túl van az Egyház és a politika közösségépítő kísérletein is. A globális világ vonzásai és a nemzeti identitás közötti feszült térben él, a politikai ideológiákkal szemben is szkeptikus. Inkább hisz a tudomány és a technológia izgalmas jövőképében, feloldódik a világháló színes virtualitásában. A gépi algoritmusok varázslata a transzcendencia élményét adja az embernek, izgalommal sodródik a transzhumanitás világa felé.⁶⁵ A tudomány és a technológia a világháló emberének egy fikciós-fantasztikus jövő képét adja, így az embert saját mindenhatóságának hübrisze elvakítja.⁶⁶

A kép és a vízió, amit a jövőre felrajzolhatunk, ma még országonként ugyan eltérő, de az egység felé tart. Az USA-ban a szekuláris alapítás óta eltelt kétszáz évben – a társadalmi szekularizáció alatt, sőt olykor ellenében – újrafejlődött a keresztény vallási fundamentum, a politika, az igazságszolgáltatás is nyíltan vagy burkoltan a keresztény teizmusra alapítja értékítéleteit. Az USA, Lengyelország, Oroszország, de Magyarország is azt mutatja, hogy a helyi közösségek felfedezik a nemzeti keresztény eszményt követő közösségépítés sikerét és erejét. A kereszténységnek a reformáció

64 Gyurgyák i. m. (37. lj.) 141–197.

65 Ray Kurzweil: *A szingularitás küszöbén*. Budapest, Ad Astra, 2014.

66 Yuval N. Harari: *Homo Deus*. Budapest, Animus, 2017.

óta idomulnia kell a nemzeti kultúra, a nemzeti nyelv és identitás sajátosságaihoz. Ezenfelül nyitottnak kell lennie a tudomány hipotéziseire és deizmusára, továbbá a világháló hiperaktív „társadalmára” is.

Egy modern „keresztény társadalom” (*Christian society*) rajzolódik ki, amelyet hét évtizeddel ezelőtt Eliot álmodott meg.⁶⁷ Könyvében a 20. század erkölcsi nyomorát, az „Átokföldjét”⁶⁸ látva arról gondolkodott, miként lehetne hatékonyabban érvényesíteni a transzcendens eredetű normákat a modern társadalomban. Eliot szerint az egyén számára az e világi boldogulás vált a legfőbb, sőt egyetlen elfogadott céllá. Ezt egy alapvetően kiüresedett, „negatív” kultúrának tartja, amely pogány kultúrává alakul át. Keresztény társadalmában „az ember természetes célja – az erény és a közösségben való boldogulás – mindenki számára elfogadott, a természetfölötti cél pedig, az üdvözülés, azok célja lenne, akiknek ehhez van szemük”.⁶⁹ Az állam „kereszténysége” csak az általa kormányzott társadalom kereszténységének a visszatükröződése. A „keresztény közösség” alkotja meg az egész társadalom számára a vallásból levezetett alapvető erkölcsi szabályokat, azaz egy „egységes vallási-magatartási kódexet”.

Ezen a ponton Eliot „vallásos elit”-víziója talán sokakban gyötrő történelmi és irodalmi emlékeket ébreszthet. A Nobel-díjas költő azonban maga is elvetette az uniformizált embert és kultúrát. A nemzeti kereszténységben látta a kiutat, figyelmeztetve, hogy ha „nacionalista” irányba mozdulna el, ez óhatatlanul azzal járna, hogy pusztán egy nemzet „előítéleteinek, szenvedélyeinek és érdekeinek” a szócsövénévé válna.⁷⁰ Eliot „keresztény kultúrája” olyan, amelyben minden helyi kultúra egy-egy variáció, és a közös hit az az erő, amely a nemzeteket bizonyos egységbe fogja egy utópisztikus világkultúrában.⁷¹ Napjainkban a konzervatív politika, benne a nemzetpolitika és a nemzeti valláspolitikai erősödése is ebben a történelmi áramlásban értelmezhető.⁷² A konzervativizmus felismeri, hogy a jézusi tanítások, a keresztény istenelv 21. századi üzenetekkel újra felébresztheti az „örök igazságok” hitét, az elveszett Paradicsom keresését, és újra nagy közösségi erővé válhat.

67 Thomas S. Eliot: *The Idea of a Christian Society and Other Writings*. London, Faber and Faber, 1982. Társadalomfilozófiáját elsősorban a neves katolikus francia filozófus, Jacques Maritain *Az igazi humanizmus* (Sárospatak, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény – Szent István Társulat, 1996) című könyvére építette. L. még Egedy Gergely: *Vallás és kultúra T. S. Eliot társadalomfilozófiájában*, 1–2. rész. *Magyar Szemle*, Új folyam XIII. (2006), 9–10.

68 Eliot verse (1922).

69 Eliot i. m. (67. lj.) 62.

70 Uo. 76.

71 Uo. 88., 93.

72 Horkay Hörcher Ferenc: *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London, Bloomsbury, 2020. A szerző szerint a konzervativizmus lehet a kiindulópont a társadalom és a természet egyensúlyának helyreállítására, a gazdasági és a társadalmi rendszerek újragondolására, és a 21. század uralkodó paradigmája lehet. Láncki András: *Konzervatív kiáltvány*. Gödöllő, Attraktor, 2002.

Irodalomjegyzék

- Arisztotelész: *Organon*. Budapest, Akadémiai, 1976.
- Bacon, Francis: *Esszék*. Európa, 1987.
- Bacon, Roger: *Opus Majus*. Freiburg, Herder, [1267] 2008.
- Bibó István: *Az államhatalmak elválasztása*. Budapest, Argumentum, 2011.
- Brague, Rémi: *Curing Mad Truths: Medieval Wisdom for the Modern Age*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2019.
- Braudel, Fernand: *A History of Civilizations*. London, Penguin, 1995.
- Bulgakov, Mihail: *A Mester és Margarita*. Budapest, Európa, 2017.
- Collins, Francis S.: *Isten ábécéje*. Budapest, Akadémiai, 2018.
- Darwin, Charles: *Az ember származása*. Budapest, Gondolat, [1871] 1961.
- Darwin, Charles: *A fajok eredete*. Budapest, Typotex, [1859] 2015.
- Dawkins, Richard: *A vak órásmester*. Budapest, Akadémiai, 1994.
- Dawkins, Richard: *Isteni téveszme*. Budapest, Libri, 2007.
- Dosztojevszkij, Fjodor: *A Karamazov testvérek*. Budapest, Európa [1880] 1977.
- Dunbar, Robin: *The Human History*. London, Faber and Faber, 2005.
- Durant, Will: *A gondolat hősei*. Budapest, Gönczöl, 1990.
- Egedy Gergely: Vallás és kultúra T. S. Eliot társadalomfilozófiájában, 1–2. rész. *Magyar Szemle*, Új olyam XIII. (2006), 9–10.
- Eliot, Thomas S.: *The Idea of a Christian Society and Other Writings*. London, Faber and Faber, 1982.
- Eliot, Thomas S.: *A kultúra meghatározása*. Budapest, Szent István Társulat, [1949] 2003.
- Frivaldszky János: *Természetjog*. Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- Fromm, Erich – Suzuki, Daisetz T.: *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*. Budapest, Helikon, 1989.
- Fukuyama, Francis: *Identity*. New York, Picador, Farrar, Straus and Giroux, 2018.
- Glaserapp, Helmut von: *Az öt világvallás*. Budapest, Akkord, 2012.
- Gyurgyák János: *Európa alkonya?* Budapest, Osiris, 2018.
- Halecki, Oscar: *Európa millenniuma*. Budapest, Századvég, 1993.
- Hamvas Béla: *A világválság*. Budapest, Magvető, 1983.
- Hamvas Béla: *Karnevál*. Budapest, Medio, [1948] 2019.
- Hamvas Béla: *Scientia Sacra II*. Budapest, Medio, 2015.
- Hamvas Béla: *Silentium. Titkos jegyzőkönyv. Unikornis*. Budapest, Vigilia, 1987.
- Hankiss Elemér: *Az emberi kaland*. Budapest, Helikon, 2014.
- Harari, Yuval N.: *Homo sapiens*. Budapest, Animus, 2015.
- Harari, Yuval N.: *Homo Deus*. Budapest, Animus, 2017.
- Haight, James: *2000 Years of Disbelief: Famous People with the Courage to Doubt*. Amherst, Prometheus, 1996.
- Herman, Arthur: *The Idea of Decline in Western History*. New York, Free Press, 1997.
- Horkay Hörcher, Ferenc: *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London, Bloomsbury, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350067219>
- János Pál, II., pápa: *Az igazság ragyogása*. Budapest, Szent István Társulat, 1994.
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Budapest, Osiris, 2004.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Budapest, Atlantisz, 2018.
- Koestler, Arthur: *Szellem a gépben*. Budapest, Európa, 2000.
- Koltay András: *Tíz tanulmány a szólásszabadságról*. Budapest, Wolters Kluwer, 2018.
- Kurzweil, Ray: *A szingularitás küszöbén*. Budapest, Ad Astra, 2014.

- Lánczi András: *Konzervatív kiáltvány*. Gödöllő, Attraktor, 2002.
- Lao-ce: *Tao Te King*. Budapest, Tericum, 1994.
- Mann, Thomas: *Varázshegy*. Budapest, Gabo, [1924] 2014.
- Maritain, Jacques: *Az igazi humanizmus*. Sárospatak, Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény – Szent István Társulat, 1996.
- Márai Sándor: *Harminc ezüstpénz*. München, Újváry „Griff”, 1983.
- Newton, Isaac: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London, Joseph Streater, 1687.
DOI: <https://doi.org/10.5479/sil.52126.39088015628399>
- Nietzsche, Friedrich: *A vidám tudomány*. Gödöllő, Attraktor, 2018.
- Pinker, Steven: *Felvilágosodás most*. Budapest, Alexandra, 2019.
- Ravasz László: *Kicsoda az ember?* Budapest, B. R. K. I. E. 1918.
- Ravasz László: *Pál Athénban*. Budapest, MTA, 1928.
- Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*. Budapest, Európa, [1818] 1991.
- Spengler, Oswald: *A Nyugat alkonya*. Budapest, Noran Libro, 2011.
- Strauss, Leo: *Természetjog és történelem*. Budapest, Pallas Stúdió, 1999.
- Szent Ágoston: *Vallomások*. Budapest, Szent István, 2015.
- Szent-Györgyi Albert: *Az örült majom*. Budapest, MKLK, 2014.
- Szimonidesz Lajos: *Primitív és kultúrvallások*. Budapest, Dante, 1931.
- Tarjányi Zoltán (szerk.): *Erkölcstheológiai tanulmányok: a szabadság*. Budapest, Jel, 2008.
- Varga Zs. András: *Eszményből bálvány?* Budapest, Századvég, 2015.
- Vico, Giambattista: *Az új tudomány*. Budapest, Akadémiai, [1725] 1979.
- Weil, Simone: *Ami személyes, és ami szent*. Budapest, Vigilia, 1998.

Szabadság és törvény

Régiak törvénye, modernek jogai

LÁNCZI ANDRÁS¹

Hogyan egyeztethető össze a törvény parancsa a szabadsággal? Az antik válasz a természet klasszikus fogalmából indult ki, a keresztény a szabad akaratból, a modern az individuuum politikai jogaiból. Az antik szabadság a természeti törvényekhez való alkalmazkodást tanította, a keresztény szabadság a bűnnel való harcot, a modern szabadság pedig a szerződés révén konstruált állam által nyújtott garanciákat hangsúlyozza. Az antik és a keresztény szemléletben az emberi racionalitás véges, korlátozott, a modernben ezzel szemben korlátlan. Az előbbieket a törvényt abszolútnak tekintik, míg az utóbbi az emberi racionalitás által folyamatosan relativizált törvényfogalmat használ. A modern felfogás előbb Istent, majd a természet fogalmát is kiktatta a szabadság értelmezéséből, kizárólag politikai alku tárgyává tette, ily módon relativizálta a törvényt, a természetet, a közélet és a magánélet közti határvonalat. Középpontban az individuuum felfedezése áll. A jelen írás a törvény relativizálásáról, a régi és az új szabadság összehasonlításáról, illetve a modern totalizáló politikafelfogásról szól.

Kulcsszavak: törvény, természet, szabad akarat, racionalitás, Burke–Paine-vita, emberi jogok, XIII. Leó pápa enciklikái, természetjog

Freedom and Law

Law of the Ancients, Rights of the Moderns

How can we reconcile the command of Law and freedom of man? The ancient answer was based on the classical concept of Nature, the Christian on the free will of man (hence the concept of Christian freedom), whereas the modern on the political rights of man. The ancient concept of freedom was derived from man's accommodation to the laws of nature, the Christian freedom emphasised the fight against sin, and the modern concepts voice the safeguards of the human rights ensured by a commonwealth treaty. Man's rationality is confined and limited according to the ancient and Christian understanding, whereas limitless by the modern conception. The previous ones regard Law as absolute, the latter, however, tendentiously relativises the scope and strength of Law, and tends to use it in the plural, i.e. laws.

1 Egyetemi tanár, a Budapesti Corvinus Egyetem rektora; e-mail: andras.lanczi@uni-corvinus.hu.

Modernity, discarded God first, then Natural Laws from the conception of freedom, and subjected to constant political debates, thus relativising Law as such (c.f. French Revolution), and blurred the dividing line between what is public and what is private. The understanding of freedom placed the individual in the focus. This essay is on the relativisation of Law, the conceptual comparison of ancient and modern freedom, and the modern tendency towards totalising politics.

Keywords: law, nature, free will, rationality, Burke–Paine debate, human rights, encyclicals of Leo XIII, natural law and right

A szabadság fogalmát – ahogy sok más fogalmat és elképzelést – sem a modern liberálisok dolgozták ki vagy találták ki. Bármely eszmét bárki megkísérelhet kisajátítani vagy abszolutizálni, attól még nem lesz az övé. Minden valamire való fogalomnak és eszmének állandóan vannak riválisai és bírálói. Régen is voltak, ma is vannak. A szabadságnak megvan az antik görög és római, a keresztény bölcseleti és a modern emberi jogi tana. Ezek részben vagy egészen egymással vitahelyzetben vannak, voltak mindig is, mert a szabadságnak is kell viszonyítási pont: ez lehet Isten, a Természet vagy az individuális emberi ész. Végző soron még a legegyszerűbb emberi kérdéseket is a létezés teljessége övezi, vagyis nem lehet válaszolni egyikre sem, ha nyíltan vagy hallgatólagosan a válaszoló nem foglal állást a legegyszerűbb vagy legelső kérdésekben, amelyeket az ember mindig is fölött magának. Ma sokan azt vallják, abban hisznek, amit a modern, azaz empirikus alapú tudomány mond. Mintha a modern tudomány és az igazság teljes megfelelési viszonyban volna.

Csakhogy a modern tudomány tudatosan lemondott két dologról: az egyik, hogy kizárólag az igazság vezérelje – vezérelheti ugyanis a hasznosság, valamely ideológia –, illetve hogy a tudásnak és az emberi együttélést biztosító morálnak megszüntethetetlen összekötöttsége van. Emiatt a modern tudomány lemondott az egész megértéséről, relativizálta a tudást, széttörte az egészet vagy teljességet, az emberi együttélést pedig az ember magánéletének minimálisra csökkentésével, ha nem egyenesen megszüntetésével átpolitizálta, mert minden emberi jelenséget, cselekvést, gondolatot közüggé változtatott. Hiába a modern szabadság eszméjének az individuumhoz kötése, ténylegesen az egyén szabadsága morális értelemben – szemben a politikai vagy a fizikai szabadság jogaival – egyre szűkül, miközben a politikai szabadság körét egészen különös irányokba – *gender* jogok, vágy vezérelte vagy tisztán szubjektív jogalapok nevesítése, természeti tárgyak jogai – igyekeznek a liberálisok kiterjeszteni. Társadalmi tömegben, tömegdemokráciában, tömegtermelésben, tömegkultúrában élünk a modern demokrácia mindent átpolitizáló-propagandisztikus-ideologikus (nem igazságkereső) keretében, valamint a technológia mindenható reményében.

Ezen feltételek közepette az egyénnek nem maradt saját világa, mi több ez nem is kívánatos többé. Pontosabban az egyén szabadsága formális, tartalmi értelem-

ben – a tudomány mindenhatósága és a demokratikus propaganda miatt – valójában az egyén a köz pusztá eszközévé vált. Ezt a körülményegyüttest nevezem modern totalizáló tendenciának. Mindegy milyen modern politikai berendezkedésről beszélünk – szovjet vagy amerikai –, a totalizáló tendencia nem egymást kizáró, hanem egymást kiegészítő változatáról beszélhetünk. A totalizáló tendencia legfőbb eszköze a modern jog eszméje mind politikai, mind társadalomszervezési és igazgatási szempontból. Ami a jogállam a politikában, ugyanaz a menedzseri irányítási modell a gazdaságban és a közigazgatásban. Egyik szférában sincs szükség vezetőre, csupán algoritmusokat követő irányítókra. 1984-ben élünk, ha tetszik, ha nem. Ha ma szabadságról beszélünk, akkor szinte kizárólag egy totalizáló politikai szabadságra gondolunk, amely nem szabadságot, hanem kényelmet és unalmat ígér és nyújt. Ezeknek a gondolatoknak a jegyében vizsgálom a törvényt, a jog és a szabadság fogalmát.

1. Szabadság régen és ma

Ahogy a modern állam eszméje kibontakozott – az állam a végső biztosíték, garancia, védelmező, elosztó –, a magánélet egyre inkább elkorcsosult, a megsemmisülése felé halad. Egyre inkább az a közfelfogás válik uralkodóvá, hogy a szabadságot az állam biztosítja, nem a személy döntésein alapul. Mintha a szabadság természete eleve politikai volna, és nem metafizikai vagy transzcendentális. S ezen a ponton élesen kettéválik a modernség két útja: a modern materialista, metafizika-ellenes, emberi jogi és a klasszikus (antik és keresztény vagy általában vallási) felfogás, amely a rendből, Istentől és a Természetből indul ki, hogy az ember helyzetét, lehetőségeit és céljait meghatározza. A két felfogás között nem lehetséges kompromisszum, legfeljebb rövid távú pragmatikus együttélési konszenzus vagy patthelyzet. A modern demokrácia állítólag képes kezelni ezt a két teljesen széttartó elképzelést. A modern konzervatív álláspont bizonyos irányzatai ezt a célt szolgálják, de ez nem azonos a teljes konzervatív felfogással. Ez a konszenzuskísérlet jelenleg a modern nyugati civilizáció uralmát legitimálja világszerte. A ma ismert globalizálódó – westernizálódó – civilizáció valójában az amerikai történelmi kísérlet terepe: lehetséges-e végleg felszámolni az etnikai – ahogy az amerikaiak mondják, a fajok –, vallási, kulturális hovatartozásból fakadó politikai különbségeket? Ez a mai napig nem sikerült, valójában a gazdasági terjeszkedés és a belőle fakadó nagyobb kényelem tartja egyben az amerikai történelmi kísérletet.

Az ókori görög és római felfogás szerint reálisan nem képzelhető el az emberek közötti különbségek felszámolása: férfiak és nők, urak és szolgák, irányítók és irányítottak természetből fogva vannak, ezt az ember nem tudja megváltoztatni. Ezen alapszik mind Arisztotelész, mind Platón politikai filozófiája. További alaptételük, hogy az ember köztes lény, azaz képes az istenit felfogni, képes az értelemre, a gondolkodásra, ugyanakkor az emberben megvannak az állatias, ösztönszerű, az értelem által nehezen kontrollálható tulajdonságok. A harmadik előfeltétele az emberi életnek, hogy az ember közösségi lény, ezért minden emberi életet közösségi szokások,

előírások – törvényi és erkölcsi normák – szabályoznak, ezek jelölik ki azt az életformát, ahogy egy-egy közösség él. Bármilyen életmódot kövessen is egy közösség, az alapja a belső béke megteremtése, ami azért nehéz, mert a származás, a hitelvek, a szokások, a vagyoni helyzet, a közösségen belüli érdekapcsolatok s nem utolsósorban az egyes ember személyes meggyőződése állandóan töréseket, repedéseket idéznek elő a közösségben. A közösség összetartásának kényszere emiatt állandó feladat a közösségen belül. Muszáj, hogy a közösségnek legyen öntudata, célja és valamilyen mechanizmusrendszere, ahogy kiválasztja a vezetőit és meghozza a döntéseit.

Ha ezeket a feltételeket egymás mellé rakjuk, rögtön érthetővé válik az antik felfogás a szabadságról. A szabadság sosem politikai természetű, hanem metafizikai és morális kérdés, és az egyén belső tökéletesedése során valósul meg („a nevelés csak azt iparkodik teljessé tenni, ami a természetben hiányos”²), ezáltal alakulhat ki a közösség belső egysége, jósága, a jó élet lehetősége. Nem a politikai berendezkedés teszi jóvá az embert, nem ettől lesz valakinek jó élete, hanem az erényes ember képes jó közösséget alkotni. Ennek pont a fordítottja a mai felfogás: ha jó a politikai berendezkedés, akkor az egyén élete is jó lesz, bármit is jelentsen itt a jó fogalma. Az antikok a nevelést tették meg az állam egyik legfontosabb feladatának, mert az állam karaktere is a neveléstől fog függni. Ahány államforma, annyiféle életmód, az alapja a demokratikus, arisztokratikus stb. nevelés.

Nincs ez másként Platónnál sem, csak a hangsúlyokban és a megoldásokban, eszközökben vannak különbségek. Ha Arisztotelésznél a jó élet, akkor Platónnál az igazságosság a fő célja a legjobb politikai rend keresésének. Mivel Arisztotelész megközelítése realistább, nála a béke megteremtése és fenntartása a legfőbb cél; Platónnál az igazságos törvények kialakítása, akár a legjobb államban (*Az állam*), akár a megvalósítható legjobb államban (*Törvények*). Természetesen mindkét felfogás szerint a politikai cselekvés legnagyobb célja jó törvények megalkotása, aminek feltétele a politikai bölcsélet. Abban is közös a két felfogás, hogy a szabadság nem politikai jellegű vagy természetű. A szabadság az ember magánügye, mert önuralmon alapul, s nem a közhatalom jellegén: Platón szerint a legigazságosabb államban is vannak irányítók és irányítottak, ezért mindenkinek a természete szerinti életet kell élni, ami azt implikálja, hogy ekkor lesz a legmegelégedettebb valakinek az élete. Hogy ez szabadság-e? A mai felfogás erre határozott nemmel válaszolna; az antikok viszont igennel, bár a „szabadság” szót ők itt egyáltalán nem használnák.

A régiek szerint a legnagyobb szabadság önmagunk legyőzése, a saját természetünk lefelé húzó erőinek való ellenállás. A szabadság sosem volt valamilyen elvont fogalom az antikok számára. Nem a szabadság a kiinduló feltétele a jó életnek, hanem a nevelésen keresztül elérhető erényes élet, mert minden létezőt a célja felől kell szemlélni. Kiváló példa az erényessé válás és a szabadság összefüggése Arisztotelész „szabadidő”-koncepciójában. Az egész élet – érvelt Arisztotelész – célok közötti választásokban zajlik: „[M]indenkinek azt kell elsősorban választania, amit, mint legnagyobb

2 Arisztotelész: *Politika*. Budapest, Gondolat, 1984. 1337a.

célt, elérhet. Az egész élet így osztható fel munkára és pihenésre, háborúra és békére, sőt a tetteink is szükségesekekre és hasznosakra, valamint becsületesekre. [...] [A] háború a békéért van, a munka a pihenésért, a szükséges és hasznos cselekedetek pedig a becsületesekért.”³ Béke és pihenés, nyugalom és szabadidő. A görögben a *szkholé* szó szerepel (ld. Josef Pieper),⁴ ami az olyan időt jelöli, amelyet az ember a belátása szerint használ fel. A szabad élet ellentéte a rabszolgáé, akinek nincs szabadideje. Aki egyfolytában, élete minden percében másért él, az nem lehet szabad. Csakhogy egy közösségben, mint amilyen az emberi közösség is, állandóan a másik emberért is élünk, cselekszünk, gondolkodunk, mert morális lények is vagyunk. Persze ennek aránya egyáltalán nem mindegy. A rabszolgának alig valami szabad ideje, a szabad embernek lényegében bármennyi lehet. Ne tagadjuk, az emberek többsége nemcsak az utóbbit választaná, de bármikor hajlandó volna mások szabad idejét beáldozni a sajátjáért.

Az antik felfogás szerint semmi sincs önmagáért, minden valami másért van: a nő a férfiért, a szolga az uráért, a háború a békéért, az ok az okozatért, az ember az istenekért. A modernség ott kezdődött, amikor a természet eredeti jelentését (*phüszisz*) felváltotta a természet (*natura*) új fogalma, a cél-okság eszméjét fokozatosan felváltotta az analízis, az egész feldarabolásának módszertana (René Descartes: *Értekezés a módszerről*), ami a 20. századra a dekonstruktivizmusba torkollott. Nincs egész, nincs igazolása a filozófiának, a teológia pedig a vallásosok belügye. A tudományos fókusz az ok és az okozat viszonyára irányult. Mindennek oka van, a hatás vagy ható ok felváltotta a cél-okot. Emögött hatalmas intellektuális átredeződés ment végbe. Lassan, de biztosan elavultnak minősítették a klasszikus természetfelfogást, helyébe az új természettudomány alapelvei léptek: empirikus megfigyelés, materiális megközelítés, matematikai modellezés, logikai konstrukciók prioritása a retorikai megközelítésekkel szemben.

A modern szabadság eszméjét a természet fogalmának radikális átalakítása tette lehetővé: a modern szabadság eszméjének feltételei a gazdasági fejlődés (Blaise Pascal legfőbb bölceleti művében még egyetlen szót sem vesztegetett a gazdaságra a 17. században), amely a korlátlan szerzés John Locke-i igazolásával vette kezdetét (vagyis nincs objektív érv annak igazolására, hogy ki mennyi anyagi vagyont tart szükségesnek élete fenntartására), a jognak a törvény fogalmáról való leszakítása, azaz az igazság és a jogosság szándékosan elvált egymástól, az isteni és a természeti törvénnyel szemben az emberi jog (pozitív törvény) vált a jogosság és a jogok forrásává. A francia forradalom legnagyobb hatása ebben érhető tetten. Röviden: a szabadság forrása nem isteni, nem transzcendentális, hanem az emberi közösség tagjainak döntésétől és támogatásától függ. Emberi jog az, amit az emberi racionalitás a demokratikus többség erejével képes törvénybe iktatni. A szabadság lényege politikai, és nem isteni vagy természeti. Ez még akkor is igaz, ha a kora modern szabadságfelfogást a modern természetjogban gyökerezve fejtette ki Thomas Hobbes, Locke, Rousseau, részben Georg W. F. Hegel, legkevésbé Immanuel Kant.

3 Arisztotelész i. m. (2. lj.) 1333a.

4 Josef Pieper: *Leisure. The Basis of Culture*. San Francisco, Ignatius, 2009.

Régi megfigyelés, hogy azok, akik a modern emberi jogi tanítást vallják, egyszerűen nem hajlandók a korábbi szabadságfelfogásokkal és klasszikus emberi jogokkal foglalkozni. Ők már „túl vannak” ezeken a régi dolgokon. Megfordítva viszont, azok, akik a klasszikus természetjogi felfogást vallják, szisztematikusan foglalkoznak a modern emberi jogi és szabadságfelfogásokkal is, mivel kihívást látnak bennük. Hívhatjuk ezt *progresszivistá aszimmetriának* is, ám a lényeg az, hogy a modernista felfogások állandóan egy kultúra radikális átalakítására törekszenek, ami önfeladásban és egy olyan univerzalizmusban végződik, amelyben már csak egy dogma (pozitivistá emberi jogok) és ennek logikai védelme található. E kétféle felfogás közti lényegi különbség elég régóta ismert és reflektált.

Kecskés Pálnak a *Természetjog* című tömör tanulmánya⁵ olyan fogalmi pontossággal írja le a klasszikus természetjogi és a modern észjogi gondolkodásmód közti különbséget, hogy ma is kötelező olvasmány. Kecskés tömör megfogalmazása rávilágít jog és erkölcs viszonyának eltérő megítélésére a természetjogban és a modern emberi jogban, a szabadság és a törvény mindenkori összefüggéseire, az egyéni és a közösség jogainak konfliktusaira, valamint az állandó és az illékony közti különbség filozófiai mélységeire. A törvény, a jog és a szabadság klasszikus gondolati egysége a modernség kialakulásával felbomlott. A törvény hierarchiája fokozatosan az örök és isteni törvény előbb természetjogi fókuszává vált, majd a francia forradalom után lassan a természetjogi felfogás is meggyengült, és a pozitív jog vált a törvény kifejezőjévé. Míg az örök és isteni törvény egy, a természetjog már természeti törvényekről beszél, ma pedig a törvények száma elvileg végtelen. Az egyetlen Istenből sok-sok valláspótló isten keletkezett, szétvált a törvény és a jog fogalma, jog és erkölcs, politika és morál, szakadék keletkezett múlt és jövő között, az erények helyét értékek vették át, valamint az emberből vagy személyből individuum lett a modern felfogásban. Mindezt a progresszió pozitív jelének tekintik.

Hogy hogyan lett a klasszikus jogból (egyes szám: *ius*) a modern jogok (többes szám: *rights*) eszméje, ez a kulcs a régi és a modern szabadságfelfogás közti különbség megértéséhez. A különbség kialakulásának folyamata a tulajdon természetéről folytatott középkori ferences rendi vitáktól kezdve követhető nyomon egészen a magántulajdon természetjogi indoklása elleni érvek felsorakoztatásáig, amelynek végpontja Pierre-Joseph Proudhon és Karl Marx magántulajdon felszámolását hirdető filozófiája (gyakorlati értelemben persze a 20. századi kommunista hatalmi rendszerig terjed az időskála). E kérdés súlyossága miatt szükséges foglalkozni a szabad akarat filozófiai-keresztény megítélésével, amelynek fókuszában Szent Ágoston szabad akaratról szóló írása, Aquinói Szent Tamás *Summa Theologiae*ja, valamint XIII. Leó pápa szabadságról írt enciklikája szolgál tartalmi alapul. A klasszikus szabadságfelfogás az antik filozófiára vezethető vissza, a keresztény felfogás ebből fejlődött ki, tartalmazza elsősorban Arisztotelész, másodsorban a sztoikusok gondolatait. Szent Tamás állandó hivatkozása Arisztotelészre még a filozófiailag kevésbé műveltek számára is ismert,

5 Kecskés Pál: *Természetjog. Magyar Szemle*, (1940. május). 321–328.

az viszont talán már kevésbé, hogy Szent Pál és Seneca között – többek feltevése szerint nem hiteles⁶ – levelezés is volt.⁷ Ez erősíti azt az igényt, hogy a sztoikus törvény és a keresztény szabadságfelfogás között lehetett valamilyen intellektuális kapcsolat, ami azt jelenti, hogy indokolt – egyéb érvek mellett – az antik és a keresztény szabadságfelfogás közti folytonosságot kimutatni.

Jog vagy jogok – ebben a számbeli különbségben fogható meg a klasszikus európai – antik és keresztény, azaz klasszikus – törvény és szabadságfelfogás közti alapvető különbség, egyben feszültség, sőt konfliktus is. Másként megfogalmazva, a klasszikus és a modern jogfelfogás – természetjog és pozitív jog – közti ellentét és esetenként harc. Minden vita a törvény fogalmának megítélései közti eltérésekből fakad. Az európai kultúrában – ahogy minden más kultúrában – a törvény vagy út fogalma írja le, hogy mit lehet, mit kell tenni, ha életben akarunk maradni, illetve ha jól akarunk élni. Egyedül az európai kultúrában vált ketté „a hogyan kell élni” és a „hogyan kellene élni” fogalma. A „kellene” azt fejezi ki, hogy az emberi racionalitás képes alakítani a természettől fogva adottat, vagy eltérni attól a tapasztalattól, ahogyan eddig éltünk, amely tele lehet bajjal, háborúval, bizonytalansággal, szegénységgel, vagy ahogy a görögök mondták, *osztátisz* állapota fenyeget,⁸ afféle káosz, amelyet az emberek nem tudnak uralni, noha emberek okozzák.

2. Szent Ágoston a szabad akaratról

Minden későbbi keresztény szabadságfelfogás bölcséleti kiindulópontja Szent Ágoston írása a szabad akaratról, amelyből elágazott Pelagius vitája Ágostonnal. Az Ágoston–Pelagius-vita az első metafizikai vita a szabadságról. Ehhez fogható vita volt később a 18. század végén Edmund Burke és Thomas Paine vitája jogról, szabadságról és az emberi racionalitás korlátairól vagy határtalanságáról. Ágoston írásának harmadik részében hasonlította össze egy kő és az akarat természetét. Egy kő nem tudja megakadályozni, hogy esése közben lefelé hulljon, az akaratot azonban semmi nem akadályozza meg, hogy magasabb dolgokat kövessen, s csak akkor fogja szeretni az alacsonyabb dolgokat, ha akarja. Vagyis: „[A] kő számára természetes ez a mozgás, a lélek számára viszont akaratlagos.”⁹ Az akarat mozgását az ember irányítja, vagyis szabad lény.

A keresztény szabadságfogalom a legelső kérdése a keresztény filozófiának, és a szabad akarat kérdéskörében vizsgálható. Szemben a modern szabadságfelfogások zömével, a metafizikai és/vagy vallási szabadságfogalom abban különbözik, hogy más a kiindulópontja: a modern ember az individuumot, a metafizikai-keresztény

6 Michael von Albrecht: *A római irodalom története II.* Ford. Tar Ibolya, Budapest, Balassi, 2004. 933.

7 Claude W. Barlow (szerk.): *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam.* Róma, American Academy in Rome, 1938.

8 A jelenség részletes leírását I. Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború.* Budapest, Osiris, 1999. III. kötet, 69–85.

9 Szent Ágoston: A szabad akaratról. In Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról.* Ford. Tar Ibolya, Budapest, Európa, 1989. 177.

felfogás Istent teszi meg a gondolkodás vagy racionalitás alapjának. Ez a kettő kibékíthetetlen ellentmondásban áll egymással, ami nem jelenti azt, hogy minden pillanatban és minden esetben tisztán kettéválasztható volna a két felfogás. Ennek oka, hogy mind Isten („Uram, miért állasz távol? Miért rejtőzöl el a szükség idején?”¹⁰), mind a Gonosz rejtőzködik (hiszen ez a természete), nem mutatják meg magukat a földhözragadt emberi természet számára. A bűnbeesés a gonosz valóságos létezését fejezi ki, egyben utal az ember szabad akaratára is, amely morális lényvé teszi az embert, azaz választhatja a jót és a rosszat is. Minden szabadság – metafizikai, politikai – alapja az ember szabad akarata (*arbitrium liberum*). De klasszikus-keresztény kiindulópontja a gonosz vagy a rossz.

Szent Ágoston a szabad akaratról szóló párbeszédben (*De libero arbitrio*) megírt tanulmányát ezzel a mondattal kezdte: „Euodius: Mondd meg, kérlek, nem Isten a rossz oka?” Mire Ágoston ezzel válaszolt: „Szívesen, de előbb magyarázd meg, mit értesz rossz alatt. Ugyanis kétféle dolgot szoktunk rossznak nevezni: egyfelől azt, ha valaki valami rosszat tesz, másfelől, ha velünk történik valami rossz.”¹¹ A rossz ellentéte a jó. Ágoston szerint ennek forrása Isten. Ha valaki elfogadja, hogy Isten jó, mi más lehetne, akkor előáll egy olyan gondolkodási erőter, amelyben a rossz és a jó közti viszony képezi az első vagy metafizikai ellentét alapját. Isten nem akarhat rosszat – rossz mégis van az emberi világban. Hogyan lehet ez? Ágoston közvetett bizonyítékokhoz fordul: csak akkor okozhat rosszat valaki, ha nem tanulja meg a jót. A tanulás fogalma válik központi érvvé. Itt persze nem a modern felvilágosodás elvének az előképét látjuk, hanem azt a problémát, hogy a jó megismerése feltételezi a jó abszolút voltát. Isten megismerése nélkül nagyon bizonytalaná válik a rossz elkerülésének lehetősége.

Ezen a ponton vezeti be Ágoston a temporális és az örök törvény fogalmát. Érvelésében kimutatja, hogy az emberi törvények változékonyak, emiatt abszolút kérdésekben nem tudnak eligazítani. Az időhöz kötött törvények – a temporális törvények – változékonyak, az örök törvény először is egy, azaz nem tehető többes számba, szemben az emberi törvényekkel, amelyek többes számban fordulnak elő, másodszor állandó, nem változik. Ágoston azért kezdte a szabad akaratról szóló írását a törvény mibenlétének tisztázásával, mert az emberi akarat sokféle, rendezetlen vágyat táplálhat, amely könnyen eltévedhet, s így az isteni törvény – parancs – által biztosított jó nem lehetne segítője az egyén döntéseinek. Nem kérdés, hogy a rosszat elkerülő emberi döntés előfeltétele, hogy különbséget tudjunk tenni a temporális és az örök törvény között. A második fontos feltétel, hogy az ember – szemben az állatokkal – ésszel bíró lény, s mint ilyen képes az örök törvény megértésére, alkalmas a döntéseit a rosszal szemben a jóra irányítani. Ebből következik, hogy míg az emberi törvény lehet igazságtalan, az örök törvény csakis igazságos lehet. Noha a szabadság metafizikai megközelítéséről van szó, Ágoston reális tipikus eseteket említett, hogy kimutassa, az emberi törvény gyakran ütközik az örök törvénnyel.

¹⁰ Zsolt 10,1.

¹¹ Szent Ágoston i. m. (9. lj.) 55.

Ilyen például az, amikor az ember megölhet egy útonállót, hogy ezzel megmentse a saját életét, vagy amikor egy parancsnok megparancsolja a katonájának, hogy ölje meg az ellenséget, ám a katona ezt megtagadja, amiért a fennálló emberi törvények alapján büntetést kell a katonának elszenvednie. Ágoston szerint egy törvénynek igazságosnak kell lennie, különben nem törvény.

A szabad akaratról szóló ágostoni mű másik gondolati egységében veti fel a szerző azt a kérdést, hogy „miért adott Isten szabad akaratot az embernek”.¹² A válasz az ember egzisztenciális helyzetéből indul ki: ha úgy van, hogy van jó és rossz, az ember pedig képes az eszével ezt felismerni, akkor a szabad akarat nyilvánvalóan arra szolgál, ezért kapta ezt az ember az istentől, hogy „helyesen éljen”. Azért ugyanis nem kaphatta, hogy a helyes élet helyett a rossz elkövetését válassza, mivel akkor a büntetés igazságtalan volna, amiért a rossz elkövetéséért büntetést kapna. Ezzel együtt Ágoston három további kérdést is összesűrített a szabad akarral összefüggésben: 1. Miért nyilvánvaló, hogy Isten létezik? 2. Minden jó dolog Istentől származik-e? 3. A szabad akarat a dolgok közé sorolható-e? Ezután Ágoston ismeretelméleti fejtegetései következnek, amelyek annyiban érdekesek, hogy a szabad akaratot a nem változóból, azaz Istentől és az örök törvényből vezethetjük-e le, szemben a változékony anyagi dolgokkal.

Ágoston a változékony dolgokhoz sorolta az emberi értelmet is: „[A]z értelem változékonyága is bizonyossá válik azáltal, hogy hol az igazságot igyekszik megtalálni, hol felhagy ezzel, hol megtalálja, hol pedig nem.”¹³ Ez a megállapítás világosan szembeállítja a modern racionalista észhasználattal Ágoston felfogását: a szabad akarat nem eredhet az ésből, mert az változékony, bizonytalan a viszonya az igazsághoz. Ebből következőleg nem a racionális gondolkodás, hanem a tárgyilagos igazság vagy a valóság minél mélyebb megismerése vezethet el a szabadsághoz. Másként fogalmazva, Isten magasabban helyezkedik el, mint az ész. A materiális világ sokféle, sok részből áll, így változékony. Ezzel szemben a legmagasabb jót az igazságban ismerhetjük fel, amit bölcsességnek nevezhetünk. Ráadásul – Ágoston hosszan fejtegette – ez a bölcsesség bárki számára elérhető, mert közös, senki sem mondhatja, hogy kizárólag az övé. Továbbá, „ez a mi szabadságunk, hogy ennek az igazságnak alárendeljük magunkat. Ő az istenünk.”¹⁴

Az igaz változatlan, rosszat nem akarhat, biztosítja a megismerés biztonságát, szemben a változékony dolgokkal, amelyek szükségszerűen formálhatók is. Ám egyetlen változékony dolog sem formálhatja meg önmagát. De az objektív jó, Isten létezése mellett fontos, hogy lássuk, az akarat, amelyet „köztes jónak” nevez a szerző, amikor a nem változó jóra irányul, akkor ez a jó közös, nem valakinek a sajátja, azaz az emberi létezés mint közösségi létet konstruálja. Az erények birtokában bárki választhatja a jót, de az erények nem közösségi javak, azokat mindenkinek magának kell kialakítania. Amikor pedig valaki az akaratánál fogva az alantasabb – változékony – dolgokra

12 Szent Ágoston i.m. (9. lj.) 102.

13 Uo. 122–123.

14 Uo. 151.

törekszik, akkor egyben önző is lesz, hiszen a saját javát fogja keresni. „Minden dolgot, amelynek mértéke, száma és rendje van, habozás nélkül Isten művészetének kell tulajdonítanod. Ha pedig ezeket teljesen elvonod a dolgoktól, semmi sem marad.”¹⁵

Meglepő módon Ágoston írásának harmadik részében az öngyilkosságot hozta fel a szabad akarat további értelmezésére. Előbb azonban Ágoston tisztázni kívánta az isteni előrelátás mibenlétét. Ha Isten a legfőbb jó, létezése szükségszerű, az emberi ész fölött áll, akkor Istennek azt is tudnia kell, mi fog történni a jövőben. Ám hogyan viszonyul az isteni előrelátás az akaratunk szabad döntéséhez? Az ellentmondást azzal oldja fel Ágoston, hogy Isten az emberi akaratot tételezi, illetve azt, hogy az embernek hatalma van akarni. Bárhogyan is dönt az ember, bármit is akar, eleve beleillik az isteni mindentudásba, mivel tudja, hogy az embernek szabad akaratja van. Isten azt is tudja, hogy az egyén akarhatja a rosszat. Ha a rosszat választja, akkor viszont abban is biztos lehet, hogy a büntetés sem fog elmaradni: az isteni előrelátásban ez benne van. Ugyan mellékes megjegyzése Ágostonnak, mégis fontos: „[M]ásképp értékel az értelem és másképp a gyakorlat.”¹⁶ Az ész az igazság fényében ítél, míg a szokás könnyen eltéved, nem feltétlenül a magasabb dolgok vezénylik.

Ágoston metafizikai gondolkodásmódját – ismét – realista elemek erősítik: a gyerekek előbb fogadják el, hogy egy ember meghaljon, mint a kedvenc madaruk, ami persze a felnőttek szerint neveléssel korrigálható. Minden ember boldog akar lenni, s ha nem lehet az, akkor akár inkább meghalna. A boldogtalanság és a létezés szembeállítása vezeti be Ágoston gondolatmenetébe az öngyilkosság témáját. Ha valaki inkább meghalna, mint hogy boldogtalanul éljen, elvétí az emberi választás lényegét, miszerint folyton a magasabb és az alacsonyabb dolgok közti választás jellemzi az emberi életet. A nem létezés választása ugyanis nem „valami” választása, hanem a „semmié”. „[A]z a kívánság, mely a halál akarásában rejlik, valójában nem a nemlétre, hanem a nyugalmas létre irányul.”¹⁷ A létezésnek rendje van, hierarchikus rendje, amit az akaratnak követnie kell.

Ebbe illeszkedik az az állítás, miszerint minden természet vagy korrumpálható, vagy nem. A nem korrumpálható természet jó. Mi a természet? Gyakran „szubsztanciának” is szokták nevezni, minden szubsztancia vagy Isten, vagy Istentől ered. Minden jó vagy maga az Isten, vagy belőle ered. Ily módon – visszaautalva az egész kiinduló kérdésére, honnan a rossz – a rossz a romlott akaratból ered, amikor az ember torz módon használja fel a szabad akaratát. Vagyis a fő kérdés nem is az, hogy az embernek van-e szabad akaratja, hanem az, hogy miért használja az akaratát rosszul. Mert szabad lény – állítja Ágoston – metafizikai értelemben, és ez nem politikai, jogi vagy, ahogy ma mondanák, társadalmi kérdés.

Pelagius vitája Ágostonnal bír némi áthallással a későbbi modern liberális-konzervatív szembenállás lényegére nézve: Pelagius afféle liberálisként tagadta az eredeti

15 Szent Ágoston i.m. (9. lj.) 172.

16 Uo. 195

17 Uo. 204.

bűn fogalmát.¹⁸ Születéskor az ember se nem jó, se nem rossz, vagyis a bűn nem inherens része az emberi természetnek. Valójában a rossz szokások teszik az embert rosszá, ezért a szokásokat kell megtörni az akarat erejével. A vitának intézményes értelemben az 529-es orange-i zsinat vetett véget, amikor egyértelműen Ágoston felfogása mellett foglalt állást. Ez egyben – megint későbbi fogalmakat használva – az antropológiai pesszimizmus melletti állásfoglalás volt az antropológiai optimizmussal szemben. Az eredendő bűn tételezése nélkül képtelenség koherens magyarázatot adni az emberi rosszra, bűnre, gonoszságra. Ezzel a keresztény klasszikus filozófia útja is determinált volt.

Mint látható, a szabadság kérdése szorosan összefügg a törvény, a jog és az emberi létezés (természet) státuszának a leírásával. Aquinói Szt. Tamás szerint a szabadság meghatározása lényegében az arisztotelészi és az ágostoni definíció integrált megisméltése: „Szabad az, ami önmaga oka [vö. Arisztotelész: *Metafizika*, I. könyv 2. fejezet], így szabad az, amit önmagából értelmezhetünk. A cselekvési szabadság elsősorban az akaratból ered.”¹⁹ Tamás fő művében (*Summa Theologica*, I. 68. kérdés) könnyen felfedezhető, hogy Ágoston érvelését reprodukálta, még a kő zuhanását és az emberi szabad akaratra visszavezethető különbséget is megisméltelve olvashatjuk nála. Messze nem lebecsülve Tamás gondolatait, a jelenlegi témánk – a klasszikus és a modern szabadság különbsége – szempontjából nem szükséges Tamást külön elemezni. Hogy lehetséges-e az arisztotelianus és a keresztény filozófia integrálása, erre a válasz egyértelműen az, hogy igen, de az antik és a keresztény középkori európai bölcsélet története szempontjából az igazi törésvonal nem az előbbi kettő, hanem az antik és a keresztény klasszikus és a modern szabadság- és jogfelfogás között húzódik. Ez még akkor is igaz, ha kimutatható, hogy a klasszikus és a modern természetjog között van közvetítő gondolati csatorna, azaz sosem volt, mert nem is lehetett, teljes szakítás a klasszikus és a modern világ között.

A modern természetjogi tanítások és felfogások azonban ezen az intellektuális területen belül is végrehajtották a szakítást a klasszikus természetjogi tanításokkal. A klasszikus ugyanis a joggal azonos törvény fogalmára fűzte fel az érvelését, a modern viszont szétválasztotta a törvény és a jog, sőt a jogok doktrínáját. A törvény többé nem feltétlenül parancsol, a jog pedig az egyén vagy individuum jólétét és politikai biztonságát hivatott garantálni onnantól kezdve és mindaddig, amíg többségi emberi véleményt lehet mögé felsorakoztatni. A modern gondolkodás végül is nyíltan vagy burkoltan, de a többségi vélemény befolyásolását tűzi ki célul a modern jogok eszméjének fenntartása végett. Mind ez idáig a modern jogfelfogás egyik legfontosabb konstruktivista művét John Rawls írta (*Az igazságosság elmélete*). A következő mondatban egyértelműen meg van fogalmazva a modern szabadság lényege, ami megkülönbözteti a korábbi szabadságkonceptióktól: „A szabadság és a szabadság érteke között így a következő módon teszünk különbséget: a szabadságot az egyenlő

18 Ld. *Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*. Oxford, Clarendon, 1993.

19 Saint Thomas Aquinas: *The Summa Contra Gentiles*. London, Burns, Oats and Washbourne, 1924. 161.

polgári státus szabadságainak teljes rendszere képviseli, a szabadság értéke viszont a személyek és a csoportok számára a szerint alakul, hogy mennyire képesek céljaik előmozdítására a rendszer által meghatározott kereteken belül.²⁰ Ez azt jelenti, hogy a szabadságot az egyenlőség konstruálja, amely a jogok (többes számban) összessége révén egy rendszert alkot, és az egyének és csoportok saját morális felfogásuk szerint ezzel élnek, vagy sem.

Hogy honnan az egyenlőség eszméje mint axióma, azt innen nem tudjuk meg, az viszont egyértelmű, hogy egy konstruált rendszerről van szó, amelyhez sem Istennek, sem a Természetnek semmi köze sincs, mert az individuális vagy magára hagyott emberi észnek nincs rájuk szüksége a modern felfogás szerint. Mert a modern szabadságfelfogás lényege az európai individuum felfedezése és középpontba állítása. Benjamin Constant nevezetes írása, amely az antikok és a modernek szabadságának különbségéről szól, világosan fogalmaz ebben a kérdésben: „Az igazi modern szabadság, ismétlem, az egyén szabadsága. És erről a politikai szabadság kezeskedik: a politikai szabadság tehát elengedhetetlen.”²¹

3. Természetjog, természeti törvény

A modern szabadságfogalomnak két fő eleme van: az egyik a természet új fogalma, a másik a szabadság politikai értelmezéssé alakítása. Ebből adódóan a modern természetjog nemcsak a klasszikus törvény (örök törvény és isteni törvény) fogalmával szakított, de a klasszikus természetjogéval is, mivel a klasszikus természetjog metafizikai gyökerű, a modern viszont materialista szemléletű. Ezért vetődik fel megújulóan, hogy mennyire volt materialista Hobbes, vagy istentagadó Baruch Spinoza, vagy Jean-Jacques Rousseau természetképének van-e még metafizikai alapja, vagy sem, illetve a francia deisták istenfogalma nem egyenesen az új természettudományból táplálkozott-e kizárólag. A modern természetjog a modern természetfelfogásból táplálkozott, és politikai értelmezést adott a szabadságnak azáltal, hogy a jogot leválasztotta a törvényről, valamint az individuumhoz rendelve többes számba tette, azaz jogokról kezdtek el beszélni a modern természetjogi gondolkodók.

A klasszikus természetjog a világ hierarchikus mivoltából indult ki, a modern jogok eszméje viszont egyenlőségelvű. Noha a klasszikusnak is megvolt a maga koncepcionális politikai következménye – vegyes államforma elképzelése, az állampolgárság erényközpontúsága, az államférfi nagysághoz kötődő karakterjegyei –, a szabadság fogalma megmaradt a metafizikai értelmezési körben. Ezzel szemben a modern természetjog a szabadságot az emberi racionalitás alapján az emberi közösségek legitímációs képességére alapozta. Lényege, hogy a szabadságot mindenki születésénél

20 John Rawls: *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris, 1997. 250.

21 Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadságának összevetése*. Ford. Réz Pál. Elérhető: www.holmi.org/1991/02/benjamin-constant-a-regiek-es-a-modernek-szabadsaganak-osszevetese-rez-pal-forditasa (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.) Ld. még Michael Rosen – Jonathan Wolff (szerk.): *Political Thought*. Oxford, Oxford University Press, 1999. 123.

fogva élvezi – az individualitás elvi alkalmazása alapján –, s csak a rossz politikai berendezkedés miatt veszti el azt. Rousseau ez irányú gondolkodása valóban áttörést jelentett: a természet fogalma Rousseau értelmezésében az eredendően ártatlan, azaz morálisan jó individuum, a politika előtti édeni állapot keretkoncepciójává vált. De mert az ember homályos okokból elhagyta az eredeti politika előtti állapotát, az egymáshoz való viszonya romlottá vált, a megoldást a politika eszközeivel kellett megtalálni. A szerződéselmélet, amely az írott alkotmányok előtt egyengette az utat, egyben a szabadságot politikai problémává alakította át. Ahogy a modern természetfogalom Istenből ismeretelméleti kérdést csinált, a szerződéselmélet a szabadságot megfosztotta metafizikai dimenziójától.

Noha sok értelmezése van a természetnek, nagyjából két alaptípusa létezik. Az egyik szerint a természet „a dolgok természetét” fejezi ki, a másik viszont „a természet dolgait” fogalmazza meg. Az elsőt főként az antik szerzők hangsúlyozták, eszerint egy dolgot az alapján tudunk azonosítani, hogy milyen belső erő működteti, hajtja, mitől lesz egy dolog az, ami. Ennek megfelelően beszélünk egy növény, állat vagy az ember természetéről. Ezzel szemben a második értelmezés a ma általánosan használt természet fogalmát ragadja meg: fű, fa, virág, tenger, róka, föld stb. A modern természettudományok a természetnek ez utóbbi fogalmából indulnak ki, minden természettudományos felfedezés a természet dolgaira irányul, s ezt elsődlegesnek tekintik a dolgok természete fogalmával szemben. A technológiai fejlődés mára eljutott oda, hogy képes egy olyan virtuális valóságot létrehozni, amelynek saját világa van, képes kitölteni az emberi mentalitás és fantázia birodalmát, illetve szabályokat alkot, amelyeket a felhasználók önként, akár szabadságuk feláldozásával is hajlandók megtartani. Mondhatni, hogy ez nem szintváltás, hanem a fókusz átállítása. Eddig a fákat szemléltük, s azt mondtuk, ez a „természet”, most viszont álló- és mozgóképözönöket követünk. Lehet, hogy innentől kezdve ez az új virtuális világ lesz a „természet”.

Voltaire a 18. században a filozófiai szótárában kreált egy rövid beszélgetést a filozófus és a természet között. A filozófus folyamatosan azzal a kérdéssel bombázza a természetet, hogy micsoda is ő valójában. A természet végül azzal lepi meg a filozófust, hogy ő valójában teremtmény, nem a végső forrása a dolgoknak, noha látszólag ez a helyzet. A természet mondja: „Mivel én vagyok a létező egész, miként lehetséges egy olyan lény számára, mint te, aki parányi részem vagy, hogy mindezt felfoghasd?” Az a gyanúm, hogy mivel a modern ember a mindennek urának tartja magát, tényleg azt hiszi, hogy mindenről ő tehet. Képes megváltoztatni a klímát, robotokkal még az emberi döntéseket is ki lehet iktatni.

A természet legyőzése vagy uralása azt jelentené, hogy az ember képes saját természetét legyőzni. De ki által is? Nyilván az emberek egy kiválasztott csoportja által – ez viszont súlyos hatalmi, politikai kérdéseket vet fel. Ezek szerint ugyanis lesz az emberek egy kiválasztott köre, akik tudják a dolgokat, és lesz a sokaság, amely kénytelen lesz követni, elfogadni a kiválasztott elit döntéseit. Mintha a történelem tanulsága szerint nem erről lett volna eddig is szó. Csak nem nevezték sem liberális demokráciának, sem jogállamnak, sem az emberi jogok sérthetlenségének. A hatalom

koncepcionális és gyakorlati szempontja sosem iktatható ki, mert nem technicizálható, nem tehető látszólagosan semlegessé, még kevésbé függetlenné. Ez idáig a kommunizmus volt az egyetlen nyilvánosan fellépő politikai erő, amely a történelem feletti uralmat gyakorlati módon próbálta elérni. Szomorú felismerés, hogy a modernségben nem a kommunizmus az egyetlen aspiráns.

4. Paine vitája Burke-vel a szabadságról

A 18. század második felét, különösen a francia forradalom időszakát, a korábban fokozatosan kialakult intellektuális álláspontok intenzív összecsapása jellemzi. Röviden még összefoglalni is képtelenség annak a szerteágazó európai szellemi mozgásnak az elemeit, amelyeket összefoglaló néven „felvilágosodásnak” szoktak nevezni, holott a lényegét sokkal inkább a „régiek” vagy antikok és az „újak” vagy modernnek közti vita tételein keresztül lehet leginkább megismerni. A vita lényege, hogy kinek van igaza, amikor az ember legalapvetőbb kérdéseire keressük a válaszokat: a régieknek vagy az újaknak. Az újak, vagyis a modernnek legfontosabb érve az volt – máig is ez –, hogy a jelennek elsőbbsége van minden elmúlttal szemben, azaz a ma élő emberek döntéseit nem kötik, és nem is kell, hogy akár csak befolyásolják a régiek döntései, véleménye, tapasztalata és felfogása. A múlt nem segíti az élőket, éppen ellenkezőleg, gátolja a saját döntéseik kialakítását. Lefordítva a szabadság nyelvére, a döntéseinket nem a rossz elkerülése kell hogy motiválja, ahogy Ágoston kezdte írását a szabad akaratról, hanem bármi más: a jólét, az igazságosság, a vallással szembeállított tudományos igazság. A hosszabb távú hatást figyelembe véve, ezen a ponton érdemes felidézni Paine-nek Burke francia forradalmat elítélő nézeteit.

Amikor 1790-ben Burke megjelentette a *Töprengések a francia forradalomról* című könyvét, a már Amerikába emigrált és letelepedett honfitársa, Paine, jó néhány olyan írást tett közzé, amelyek megelőlegezték a Burke ellen megírt tanulmányát (*Rights of man*). 1776-ban írta meg a *Common sense* című szövegét, amely az amerikai forradalom melletti kiállás arra az érvre felépítve, hogy a múlttal teljesen szakítani kell. Mi több minden kormányzat maga a gonoszság, szemben az ártatlan társadalommal: „Minden államban a társadalom áldás, ám a kormányzat még a legjobb államban is szükségszerűen rossz s mint ilyen tűrhetetlen”²² – nem kevesebbet állít Paine, hogy a rossz forrása az állam, a kormányzat, a politika. Világosan – rögtön írása elejétől – Paine magát a kormányzatot, a politikát hibáztatja, teszi meg a rossz forrásának. Paine nem a természeti állapotról beszél, hanem a „társadalomról”, amely majd a nép lesz a későbbi retorikákban, szemben a romlott hatalom birtoklóival, akik az államot működtetik. A rossznak emiatt nem metafizikai, azaz feltehetően megváltoztathatatlan oka van, hanem az emberi intézményekben kell keresni. Ily módon a rossz kiiktatható, csak az emberen, az emberi észén múlik, hogy ez megtörténhessen.

²² Thomas Paine: *Common Sense*. Elérhető: <https://oll.libertyfund.org/pages/1776-paine-common-sense-pamphlet> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)

Ennek a tervnek vagy célnak az amerikai politikai államalapítás közvetlen, elérhető utat mutat. Paine annyira elkötelezett hívévé vált az amerikai forradalomnak, hogy ennek elveit és tetteit szívesen közvetítette a francia forradalmároknak is, el is utazott Franciaországba, hogy beavatkozzon a forradalom menetébe. Ezzel párhuzamosan jelent meg Burke műve, amelyre Paine 1791 elején reagált a *Rights of Man* című írásával. Amikor intellektuális és gyakorlatias események egymásra tolnak, átfedik egymást – legalábbis időben –, akkor nagyon nehéz különválasztani egy érvet és akár az érvet vagy véleményt kifejtő személyhez kötődő történéseket. Tény, hogy a francia forradalom nagy barátját, Paine-t hajszal híján kivégezte a francia forradalom belső logikája. Majd egy évet börtönben töltött a derék angol ateista, majd csak egy komikus véletlen folytán menekült meg a kivégzéstől, illetve az amerikai kormányzat közbelépése mentette ki a derék politikai aktivistát a forradalom húsdarálójából. Bármi is történt Paine-nel, mindez nem akadályozta meg őt abban, hogy folytassa korábbi nézetei kiterjesztését: a múltat nemcsak zárójelbe kell tenni, de ezt filozófiai értelemben is ki kell fejteni (*Rights of Man*), valamint a vallást legmélyebb megvetéssel kell illetni (*The Age of Reason*, 1793).

Paine írása legelején leszögezte, hogy „[b]ármely korszakban élő egyén és generációhoz tartozó pontosan akkora szabadsággal bír *minden esetben*, mint azon korszakok emberei és generáció tagjai, amelyek korábban éltek”.²³ Mi több Paine a legnagyobb zsarnokságnak tartja, ha bárki „a síron túl kormányozza” az élőket. Paine szerint ő az élők jogai mellett érvel, míg Burke a már meghaltak jogai mellett. Le is fordítja ezt az elvi kérdést az angol történelemre: vajon az 1688-as parlament köti-e a későbbi generációkat, ráadásul netán örökre. Paine szerint Burke afféle politikai Ádámot hozott létre, amely örökre magához köt minden később élő. A múlt – így Paine – politikai értelemben nem köti a jelent. Másként megfogalmazva, a kérdés az, hogy a törvény, amely parancsol, miként viszonyul az emberi törvényekhez, amelyeket a parlament hoz. „Az örök hatalom nem emberi jog, ezért a parlament joga sem lehet az.”²⁴ Paine szerint semmilyen jogot nem lehet levezetni máshonnan, mint az emberi racionalitásból.

Az emberi észet nevezte az egyetlen elfogadható egyháznak, ahogy az *Age of Reason* című könyvében írta:

„Nem hiszek sem a zsidó, sem a római, sem a görögkatolikus, sem a muszlim, sem a protestáns, sem semelyik általam ismert egyházban. A saját értelmem az én egyházam.

Az egyházak – legyen az zsidó, keresztény vagy muszlim – minden nemzeti intézménye számomra nem egyebek, mint emberi találmányok, amelyeket azért

23 Thomas Paine: *Rights of Man*. New York, Penguin, [1791] 1984. 41.

24 Uo. 44.

alkottak, hogy megfélemlítsék és leigázzák az emberiséget, valamint hogy kisajátítsák a hatalmat és a hasznot.”²⁵

Nem kevesebbet állít Paine, mint hogy bármely emberi ész önmagában elegendő a legjobb megoldások és eszközök megalkotására, hogy az ember elérje a boldogságot. Marxnak a kijelentése, miszerint „a vallás a nép ópiuma”, amely a nép félrevezetésére szolgál, miközben a hatalom birtokosai kizsákmányolják a hatalomtól megfosztottakat, lényegében kész volt Paine felfogásában. Ezen a radikális felfogáson nem sokat finomít, hogy Paine azt is kijelentette, hogy „egyetlen Istenben hiszek”, azaz az istenhitet az egyházakkal akarja szembeállítani, semmint a hitet aláásni. Amit szembeállít a vallással, az a modern tudomány – az egész írás a modern természettudományokra támaszkodva vonja kétségbe a vallási tételeket, továbbvíve Spinoza kritikai bibliaolvasási módszerét a 17. századból. Az amerikai új politikai berendezkedést többek között azért is helyezi mindenek elé, mert a kormányzás és az egyházak tevékenységét szétválasztotta. A politikai forradalmat vallási forradalomnak kell követnie, amin a vallás politikai-társadalmi szerepének átalakítását értette.

Mivel a vallásnak nem lehet beleszólása a politikába, maradt a burke-i természetjogi érvek értelmezése és vitatása az ember jogai, azaz az individuális ész által kidolgozott elvek nevében. Először is Paine szerint Burke összemosta az embereket és az elveket. Politikát elvek alapján kell csinálni, nem a személyek oldaláról megközelítve, különben – ahogy Burke is tette – csupán a hatalom tiszteletét erősíti.²⁶ A Burke által bírált francia forradalom az ember jogainak racionális megértésén alapul, amely azt a célt szolgálja, hogy a végsőkéig kiélezett helyzetben az egyik oldalon a felfegyverzett hatalom áll, a másikon a fegyvertelen polgárok tömege, akik számára egyetlen választás maradt: szabadság vagy szolgaság. Másodszor Paine célba vette Burke-nak az antikvitásból vett precedenseit, általában a korábbi példák jelentőségét. Burke érvelésével éppenséggel az a baj, hogy „nem megy elég mélyen bele az antikvitásba.”²⁷ Az antikvitás egyáltalán nem tekinthető tekintélynek, mivel valamikor az antikvitás volt „modern”, ahogy minden későbbi kor is a saját korában új volt. Paine szerint tévedés tekintélynek nevezni bármely korszakot, mert – mint a végtelen regresszus korlátja miatt – végül Istenhez jutunk el, illetve az általa teremtett emberig, aki nem egyéb, nem több mint ember, ez az egyetlen címe. Nem nehéz felfedezni ebben az érvben a 18. századi francia *philosophok* (Burke szava) felfogását és ennek politikai kifejeződését: minden ember egyenlőnek születik, minden egyéb címet, különbséget az emberek közötti viszonyok alakítják csak ki. A modern természetjog legfontosabb érve az emberi egyenlőség melletti érvek hangsúlyozása, amiből az individuális emberi jogok mint intézmény felállítását a modern írott alkotmányok igazoló értelmé. Amikor jogokról beszélünk, akkor azt is állítjuk, hogy a végső politikai kérdések a modern-

25 Thomas Paine: Age of Reason. In Moncure D. Conway (szerk.): *The Writings of Thomas Paine*. New York, G. P. Putman's Sons, 1908. 22.

26 Paine i. m. (23. lj.) 49.

27 Uo. 65.

ségben jogivá alakíthatók, mi több azzá kell őket alakítani. Végső soron nem politikusok, hanem jogászok az irányítók, legalábbis ők a kivitelezői és garantálói a modern szabadságnak. A szabadság jogi kérdés, aminek feltételeit a politika biztosítja, a jogász végrehajtja. Ahogy mára az egészségnek a digitális orvoslás lett az egyik öre, a szabadságnak a jogász – állítólag. Harmadszor Paine a szabadság elvét a társadalmi szerződésbe helyezte, kiindulópontját azonban a természetjogok és a civil jogok közötti szerves kapcsolódásból vezette le. Természetes jogoknak azokat a jogokat nevezte, amelyek minden embert születésénél fogva megilletnek. Ezek lehetnek az ember intellektusához köthető jogok, mások viszont az ember kényelmét és boldogságát szolgáló természetes jogok. A civil jogok ugyanakkor a természetes jogokból nőnek ki.²⁸ Végső soron ezek a jogok teszik lehetővé, hogy az emberek szerződést kössenek egymással, hogy létrehozzák az államot. Paine állítása szerint „ez az egyetlen mód, hogy egy állam létrejöhön”,²⁹ minden más jogalap illegitim. Negyedszer, az arisztokratikus hatalom – az előzőekből következően – jogalap nélküli, mi több az arisztokrácia pusztá léte „minden természeti törvénnyel ellenkezik”.³⁰ Az arisztokráciát „a család által fenntartott zsarnokság és igazságtalanság” tartja fenn, amit a primogenitúra intézményével igazolt, azaz hogy mindig csak az elsőszülött gyerek örököl – az új francia alkotmány éppen ezért ezt a jogot azonnal el is törölte.

Összefoglalóan elmondható, hogy Paine valamennyi érve és állítása, amit Burke ellen felhozott, a törvény és a jog radikális átértelmezése révén állt elő. Kiindulópontja a teremtés rendjéből kiszakított ember (individuum – nem véletlen, hogy míg a korábban élt embereket inkább *mannek* nevezi, ahogy saját korszakához érkezett, egyre gyakrabban használta az „individuális” szót), amely mint olyan büntelen és születésénél fogva természetes jogokkal bír. Ezeket azért nevezhette természeteseeknek, mert az általa használt természetfogalom már a modern természettudomány metafizikától megfosztott természetfogalma, így a modern természetjog praktikusán valójában az ember által alkotott pozitív jog kategóriája alá esik, csak névleg őrzi a klasszikus természetjog elnevezést. Ennek a pozitív jogi jogok eszméjének a biztosítója a szerződéssel létrehozott modern alkotmány, vagyis a szabadság értelmezése és kezelése a politika hatáskörébe került, ezzel beteljesítve a *szabadság klasszikus-metafizikai felfogásának lecserélését a modern észjogi szabadságfelfogásra*. A fejlemény paradoxonja, hogy ily módon magát a hatalmat mint olyat is állandó kritika és bírálat tárgyává tette Paine, mivel maga a hatalom és a politikai vezetés teljes és radikális felszámolásának lehetőségét vetette föl. További paradoxon, hogy ha a hatalmat olyanok birtokolják, akik bizalmatlanok a hatalommal szemben, akkor nincs különösebb probléma a hatalommal. Ha a modern totalitarizmus gyökereit keressük, akkor Paine jó eséllyel nagy segítségünkre lehet, amin ő elcsodálkozna.

28 Paine i.m. (23. l.) 69.

29 Uo. 70.

30 Uo. 82.

5. XIII. Leó pápa két enciklikája a szabadságról

XIII. Leó pápa 25 éven át (1878–1903) szolgált az Egyház élén a 19. század végén. Számos enciklikája közül különösen kettőt érdemes jelen témánk szempontjából elővenni, mivel mindkettő a 19. század végére kibontakozott modernségnek a klasszikus filozófiával és a keresztény vallással, illetve a klasszikus jogi és szabadságeszmékkel szemben kialakított felfogásokat bírálta szenvedélyesen. John S. Mill a kor ünnevelt liberális gondolkodója nemcsak a vallással, de a természet fogalmával szemben is kifejtette elvi kifogásait,³¹ vagyis már a modern természetjogra való hivatkozás is kétségesse vált – maradt a modern észjog és a modern szabadság emberi jogokkal körbevett koncepciója. Ebben az intellektuális miliőben próbálta XIII. Leó bírálni a modernséget és megvédeni a klasszikus-keresztény szabadságfelfogást.

Az *Immortale Dei* (1885),³² azaz a *Halhatatlan Isten* és a *Libertas praestantissimum*,³³ azaz *A szabadság a természet legkiválóbb java* című enciklikák egyszerre állásfoglalások a keresztény szabadságfelfogásról és határozott bírálati a kibontakozó modern szabadságfelfogásnak. A legegyszerűbben megfogalmazva, hogy miben érhető tetten a klasszikus-keresztény és a modern szabadságfelfogás különbsége, érdemes ide idézni a *HI* egyik bibliai idézetét: „Istennek kell inkább engedni, hogynem az embereknek.” (ApCsel 5,29, illetve *Immortale Dei*, 12.) A szabadság első kérdése ugyanis az, hogy *kinek engedelmeskedik* az ember, s nem az, hogy mit tehet meg. Az ember végső soron a törvényeknek engedelmeskedik, csakhogy a törvény fogalma nem egyértelmű. Az antik-keresztény felfogás szerint a törvény isteni és természeti, ebből lehet és kell levezetni a jogot vagy igazságosságot; a modern felfogás szerint a törvény emberi, az ebből levezetett jogok pedig az individuum eszközei. Ebből következően a régiek az isteni és/vagy a természeti törvénynek engedelmeskedtek, ezt fogadták el erkölcsi létezésük végső keretének. Ezzel szemben a modern szabadság hívei szerint az individuum az emberek közötti politikai egyezségek alapján létrehozott törvényeknek engedelmeskedik, ily módon az erkölcsnek nincs más garanciája, mint az emberi megállapodás, vagyis az ember embernek engedelmeskedik, s nem farkasa.

Hogy van-e Isten, az a törvény és a jogok szempontjából másodlagos, elhanyagolható, a legjobb esetben magánügy, a legrosszabb esetben még magánügy sem lehet (vö. a kommunizmus belső története). Vagyis, míg a régiek számára a szabadság végső soron ember és Isten, illetve a Természet közötti viszony kérdése, addig az újak számára az ember és ember közötti viszony szabályozásában dől el, hogy mit fogadnak el a szabadság kritériumának. Ezért újra eljutottunk ahhoz a ponthoz, hogy a szabadság

31 John S. Mill: *Three Essays on Religion: Nature, The Utility of Religion, Theism*. Részletesebb tárgyalását l. Lánczi András: Az utópia sosem halott. *Korunk*, (2019. február), 3–10.

32 XIII. Leó pápa: *Immortale Dei*. Elérhető: www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)

33 XIII. Leó pápa: *Libertas praestantissimum*. Elérhető: www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.) Magyarul elérhető: www.karizmatikus.hu/images/stories/docs/Libertas%20praestantissimum.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)

a régi vagy klasszikus felfogás szerint metafizikai-erkölcsi kérdés, az új vagy modern felfogás szerint politikai-jogi, s ebből levezetett erkölcsi kérdés. Az előbbi mércéje az emberi akarattól független, az utóbbi viszont kizárólag az emberi akaratok harcától függ. Emiatt a modern felfogás eleve relativizálja a törvényt, és mindent átpolitizál, utat enged a köz- és a magánélet közti határvonal elhalványulásához.

Ezt szem előtt tartva igen világos, hogy a két enciklika miért egészíti ki egymást, s miért olvashatók a keresztény szabadságfelfogás összefoglaló dokumentumaiként. Az *Immortale Dei* kiinduló gondolata az, hogy végső soron minden hatalom Istené, belőle fakad minden. Ez különösen akkor fontos, amikor az isteni hatalomból fakadó előírások és intézmények ütközésbe kerülnek a világi hatalom által gyakorolt jogkörökkel (például kereskedelem szabályozása, követek fogadása, kinevezése stb.). Az egyházi és a világi hatalom megfér egymás mellett, de a végső hatalom Istené. A Mindenható kétféle hatalmat adott az embernek: egyházit és világit. Csakhogy a szabadság új felfogása felforgatott mindent: „[A]z utóbbi időben a törvény egy új koncepciója kapott lábra és itt-ott befolyásra tett szert, és ahogy állítják, egy új korszak érkezett el a teljes alakjában, magával hozva a progresszív szabadságot.”³⁴ Ráadásul egyre gyakrabban hangzik el, hogy az egyházi hatalom az oka az állam több bajának. Holott az egyházi hatalom sose vonta kétségbe a világi hatalom legitimitását, ugyanakkor azt is hangoztatta, hogy semelyik államformát sem részesíti előnyben. Bármelyik megfelelő lehet. A kérdés az, hogy miként viszonyul egymáshoz az ember mint lélek és test egysége – ha a kettő nincs összhangban, akkor a világi hatalom sem lesz képes a békét elérni. Mert a kormányzás célja nem lehet más, mint a béke és a szabadság biztosítása. Ezt írja XIII. Leó: „Politikai és minden világi ügyben a törvények a közös jó biztosítására irányulnak, és nem úgy vannak megfogalmazva, hogy a tömegek csalóka szeszélyeinek és vélekedéseinek legyenek alárendelve.”³⁵ A világi hatalom ugyanúgy szentséggel van felruházva, mint az egyházi, s nem térhet le a kötelességteljesítés ösvényéről, illetve nem rúghatja fel a jogos vagy törvényes tekintély korlátait.

Csakhogy a népszuverenitásra alapozott politikai rendszer kiiktatja az egyházi hatalmat, és észellenes: „A népszuverenitás azonban – Istenre való utalás nélkül –, amely a tömegben benne rejlik, kétségtelenül sok szenvedélynek szóló jól kifundált hízélgés és e szenvedélyek felkorbácsolása, ez azonban nélkülöz minden észszerű alátámasztást és hatalmat, amely biztosítja a közbiztonságot és megőrzi a rendet.”³⁶ Ezek után nem csoda, hogy az enciklika egyenes és radikális támadást indít valamennyi, az új hatalmi és törvényfelfogásból fakadó jog ellen, köztük a véleménynyilvánítási szabadságjogokkal szemben is: a minden korlátozás nélküli szólás- és sajtószabadság „sok rossz forrása”. „A szabadság az ember tökéletesítésének a hatalma”,³⁷ az emberi jellem fejlesztését, a jót és az igazat nem lehet tetszés szerint változtatgatni – vagyis

³⁴ *Immortale Dei* 2.

³⁵ Uo. 18.

³⁶ Uo. 31.

³⁷ Uo. 32.

a modern világi törekvésekben a relativizálás romboló munkáját látja. Csak a jól eltöltött élet vezet a mennyországba, s ha a világi hatalom vagy állam szembehelyezkedik az isteni és természeti törvényekkel, akkor az ifjúság nevelése tévútra sodródik. XIII. Leó igen határozottan védte az egyházi felfogást, a keresztény szabadságot, érvelése világos, de védekező, hiába jelentette ki, hogy az Egyház kizárása az életből, a törvényekből, a fiatalság neveléséből, a magánvilágból „súlyos és végzetes hiba”, az enciklika adós maradt a keresztény szabadság részletesebb kifejtésével.

Ezt pótolta a három évvel később megjelent enciklikájával, *A szabadság a természet legkiválóbb java* kezdetével. Ennek nyitó mondata ez: „A szabadság a természet legkiválóbb java, amely az értelemmel vagy ésszel bíró lények kizárólagos tulajdonsága, az embernek azon méltóságot adja, hogy önmagának és cselekedeteinek ura legyen.” Ha az *Immortale Dei*ben megfogalmazottak a modern szabadságfelfogás bírálatát tartalmazták, akkor a *Libertas praestantissimum naturae bonum* a keresztény szabadság pozitív kifejtése. A nyitó állítás a klasszikus szabadságfelfogás tömör kifejtése: a szabadság elsősorban az embernek önmagához és a világban elfoglalt metafizikai helyének a kérdése. Nem politikai, hanem metafizikai és erkölcsi kérdés: van-e törvény, ki garantálja a törvényt, kinek kell engedelmeskednem, és miért kell önuralmat gyakorolni. XIII. Leó pápa érvelése a korábban már megismert érvekre és forrásokra támaszkodik, elsősorban Szent Ágoston szabad akaratról szóló munkájára. Gyakorlatilag az enciklika Ágoston nézeteit használja, amikor az akarat teológiai-filozófiai kifejtését mutatja be.

Kihagyva az enciklika erre vonatkozó részének elemzését, érdemes röviden felidézni, hogy miként vélekedik az enciklika a modern szabadságról, ami eltérést mutat a korábbi enciklika radikálisabb retorikájától. Az engedelkenység nem elvi természetű, hanem realista jellegű. Ebben az enciklikában a pápa egyértelműen megnevezte az intellektuális ellenfeleit a szabadság kérdésében: „[A]mit a naturalisták és a racionalisták a bölcséletben tesznek, azt teszik az erkölcs terén a liberálisok, mint akik a naturalisták tanait az erkölcsi térre, a gyakorlati életre átviszik.”³⁸ A számára elfogadhatatlan liberalizmus felfogása ebben áll: „[A]z úgynevezett szabadelvűség követői az erkölcsi életben nem ismerik el az isteni hatalmat, amelynek engedelmeskedniük kellene, hanem azt állítják, hogy ki-ki a maga törvénye: innét származik az úgynevezett független erkölcstan, amely az akaratot a szabadság örve alatt az isteni törvények megtartásától fölmentvén, az embereknek határtalan szabadosságot szokott engedni.”³⁹ S valóban, a „ki-ki a maga törvénye” kifejezés a lényegét fogja meg a keresztény és a modern szabadság különbségének. Vagyis valójában arról van szó, hogy ha kiúzzuk a törvény forrását, azaz Istent, akkor semmi más nem marad, mint az egyes egyén saját esze és ítélete, hogy ő mit fogad el, és mit nem.

Valójában eltűnik az engedelmisség, a kötelesség és a rend, amelyek a béke és az igazság előfeltételei. Ha mindenkinek saját törvénye van, akkor mi fog bennünket összetartani? Így fogalmaz az enciklika: „[S]okan *Lucifert* követve, akinek gonosz

³⁸ *Libertas praestantissimum* 15.

³⁹ Uo.

jelszava az, hogy »nem szolgállok« – a szabadság neve alatt bizonyos képtelen és hazug szabadosságot értenek.⁴⁰ A modern szabadságfelfogással nem pusztán az a baj, hogy szabadosságra bátorít, hanem az, hogy valójában nem ismer el semmilyen törvényt, ezért nem is kell engedelmeskedni. Az enciklika ezek után tételesen végigmegy a modern szabadságjogok – vallásszabadság, szólás- és sajtószabadság, oktatási szabadság, lelkiismereti szabadság – gyakorlati helyzetén, így, szemben a korábbi enciklikával, nem elégszik meg az elutasítással, hanem konkrétan érvel. A szólás- és sajtószabadság esetében már nem teljesen elutasító, de azt hangsúlyozza, hogy ez a jog nem lehet korlátlan, mert akkor a hazugság is korlátlan terjesztési lehetőséget kap.

6. A keresztény szabadság a gyakorlatban és annak két aspektusa

Minden szabadságfelfogás sarkalatos pontja, hogy miként valósul meg. Mivel a törvény parancsol, és nem kér, annak érvénye feltétlen. Csakhogy az ember szabad akarral is bír, azaz racionálisan képes mérlegelni, és kell is mérlegelnie, hiszen az embernek nemcsak az isteni parancsokat kell tisztelnie, de a világi vagy emberi törvényeket is. Leszögezhető, hogy a keresztény szabadság az Istenben hívők körében értelmezhető teljes kiterjedésében. Ez az egyik aspektusa a keresztény szabadságnak, vagyis hogy az ember lelkiismerete felett bárki más ember gyakorolhat-e hatalmat. S erre a válasz az, hogy nem, hiszen a kinyilatkoztatott törvény és annak megtartása a gyakorlati életben az egyén kötelessége és felelőssége. A Biblia több helyen is tárgyalja a keresztény szabadság gyakorlásának dilemmáit (például Mt 15,1–20; 23; 1Kor 8–10; Róm 14 és a teljes Galátabeliekhez írt levél).

A törvény, a parancsolatok megtartása és a szabad akarat közti feszültséget Pál többek között így kommentálta: „Minden szabad nékem, de nem minden használ; minden szabad nékem, de nem minden épít.”⁴¹ Állandó intellektuális erőfeszítésre készíteti a keresztény szabadság a hívő embert, vagyis a törvény parancsa és az egyén szabadsága közti feszültséget minden hívő személyes intellektuális erőfeszítéssel oldhatja csak fel. A törvény abszolút, a döntés mindig konkrét. Hogy mi a helyes, azt a törvény megmondja; hogy adott körülmények között hogyan dönt valaki, az az illető választása lesz. Természetesen a törvény nemcsak parancsol, de értelmez is, igyekszik segítséget nyújtani a valóságos döntésekhez. De a szabadság lelkiismereti kérdés is, ha valaki eltér a törvény által előírtaktól, ahhoz megfelelő érveket kell tudni önmaga számára az egyénnek megfogalmaznia.

Tudjuk, hogy a dilemmák sokasága abból adódik, hogy a világi vagy pozitív törvények sok olyasmit tartalmazhatnak, amely ellentétben áll a hívő ember számára előírt parancsokkal. „Ne paráználkoddj!” – szól a parancs, miközben a hétköznapi életben végtelen kihívás éri mind a hívőt, mind a hitetlent. A szexuális szabadosság a fogamzásgátló tablettá bárki által engedélyezett bevezetésével az 1960-as évek óta fokozatosan átalakította a férfi és nő kapcsolatát. Hogy morálisan is át kell-e alakulnia a két

40 Libertas praestantissimum 14.

41 1Kor 10,23.

nem viszonyának, az egy másik kérdés. A modern technológia és nyomában a menedzseri felfogás azt sugallja, hogy a morális kérdések tudományosan és adminisztratív eszközökkel megoldhatók. Ez a modern felfogás egyik legnagyobb tévedése, ugyanis minden tudományos és technológiai újdonságnak eleve morális tartalma van. Minden technológiai újítás nem enyhíti, hanem növeli a morális dilemmák számát, és mélyíti azokat. Ebből adódik, hogy a keresztény szabadság belső feszültségei nőnek, de külső eszközökkel nem oldhatók fel, vagyis továbbra is muszáj a keresztény szabadság korábban megfogalmazott dilemmáival minél alaposabban megismerkedni és ragaszkodni az eredeti bölcsességekhez.

Fölmerül, hogy a nem hívő emberek számára mondhat-e bármit is a keresztény szabadság fogalma és koncepciója. Aligha, noha ösztönösen a nem hívő embert is befolyásolhatja a modernség által halálra ítélt istenhit és a belőle fakadó kulturális kötelek ereje. Úgy is formálódhatnak a keresztény szabadságészme alapján eleve kialakuló belső dilemmák feszültségei a nem hívőben, mintha ő is hívő volna. Minden azon múlik, hogy a nem hívő ember világméretben mekkora szerepet fognak játszani az emberi lét első kérdései. Ha erre az a válasz, hogy a modern tudomány dolga ezekkel foglalkozni, ezért a tudomány haladása a megoldás, akkor erre az a viszontválasz, hogy ez akkor lehet igaz, ha az ember képes legyőzni a természetet, vagyis semmilyen váratlan – az emberi értelemtől független – hatás nem érheti az emberiséget. Másként megfogalmazva, van-e határa az emberi racionalitásnak, van-e korlátja a technológia fejlesztésének?

Az ember jelenleg azon dolgozik, hogy a mesterséges intelligencia létrehozásával és fejlesztésével képes legyen saját racionalitásán túlmutató értelmet létrehozni. Lehet, hogy tud. Először is, ez lehetővé fogja tenni a legnagyobb zsarnokság kialakulását, hiszen csak az emberek nagyon szűk köre fogja érteni és irányítani az újabb és újabb technológia eszközeit. Minél fejlettebb a technológia, annál mélyebb a morális feszültség, mert az ember és ember közti viszony egyre átláthatatlanabb lesz. Másodszor, mi a garanciája, hogy a mesterséges értelem nem kerül uralmi helyzetbe az ember felett? Márpedig ez is könnyen bekövetkezhet, ami az emberi lét végső paradoxonja lesz.

A fenti dilemmák kezelésére az európai filozófia kezdettől fogva a problémák megértésének elmélyítését ajánlotta. Az állandó kérdezés és mérlegelés az egyetlen út az európai ember számára. Ennek egyik fenntartó kulturális és egzisztenciális eleme a keresztény szabadság koncepciója. Senkinek és semminek nincs abszolút hatalma, így a modernség törvény- és szabadságfelfogásának sem. Ki lehet iktatni a filozófiát, nevetségessé lehet tenni a vallási hitet, de azt még a legcinikusabb modernség-hívő sem tudja elérni, hogy a szabadságot saját intellektuális uralma alá vonja, ugyanis a szabadság önmagát tételezi metafizikai értelemben, és nem szorul modern gyámokra. A modernség pozitív jogi elgondolása a szabadság védelméről csak annyiban érvényes és támogatható, amennyiben az individuális jogok nem kerülnek konfliktusba, és főként nem akarják megsemmisíteni a klasszikus szabadságfelfogás alaptételét: a törvény parancsol, és nem ajánl vagy javasol.

Irodalomjegyzék

- Albrecht, Michael von: *A római irodalom története II.* Ford. Tar Ibolya, Budapest, Balassi, 2004.
- Arisztotelész: *Politika.* Budapest, Gondolat, 1984.
- Barlow, Claude W. (szerk.): *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam.* Róma, American Academy in Rome, 1938.
- Constant, Benjamin: *A régiek és a modernek szabadságának összevetése.* Ford. Réz Pál. Elérhető: www.holmi.org/1991/02/benjamin-constant-a-regiek-es-a-modernekek-szabadsaganak-osszevetese-rez-pal-forditasa (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)
- Kecskés Pál: Természetjog. *Magyar Szemle*, (1940. május). 321–328.
- Leó, XIII., pápa: *Immortale Dei.* Elérhető: www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)
- Leó, XIII., pápa: *Libertas praestantissimum naturae bonum.* Elérhető: www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)
- Paine, Thomas: Age of Reason. In Conway, Moncure D. (szerk.): *The Writings of Thomas Paine.* New York, G. P. Putman's Sons, 1908.
- Paine, Thomas: *Common Sense.* Elérhető: <https://oll.libertyfund.org/pages/1776-paine-common-sense-pamphlet> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 25.)
- Paine, Thomas: *Rights of Man.* New York, Penguin, [1791] 1984.
- Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans.* Oxford, Clarendon, 1993.
- Pieper, Josef: *Leisure. The Basis of Culture.* San Francisco, Ignatius, 2009.
- Rawls, John: *Az igazságosság elmélete.* Budapest, Osiris, 1997.
- Rosen, Michael – Wolff, Jonathan (szerk.): *Political Thought.* Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Saint Thomas Aquinas: *The Summa Contra Gentiles.* London, Burns, Oats and Washbourne, 1924.
- Szent Ágoston: A szabad akaratról. In Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról.* Ford. Tar Ibolya, Budapest, Európa, 1989.
- Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború.* Budapest, Osiris, 1999.

Az emberi jogok vallása: viták és értelmezések

NYIRKOS TAMÁS¹

A tanulmány az emberi jogok olyan felfogásait vizsgálja, amelyek ezekre egyfajta „hit”, „vallás”, esetleg „világi vallás” tárgyaként tekintenek. Az ilyen megnyilatkozások és a bennük szereplő kifejezések rendkívüli homályossága miatt a vallással vont általános analógia természetesen nem állja meg a helyét, ugyanakkor az emberi jogok elmélete bizonyos vonásaiban valóban rokonságot mutat egyes, általában vallásinak nevezett hagyományokkal, elsősorban a kereszténységgel.

Kulcsszavak: emberi jogok, vallás, világi vallás, kereszténység

The Religion of Human Rights: Debates and Interpretations

The paper investigates the notion of human rights as an object of ‘faith’, ‘religion’ or ‘secular religion’. While the extraordinary vagueness of all such claims and the terms contained therein makes it impossible to draw any analogy with religion in general, it remains true that several features of the theory of human rights show similarities to those of certain traditions usually called religious, most importantly Christianity.

Keywords: human rights, religion, secular religion, Christianity

Ebben az írásban nem azt a kérdést teszem fel, hogy az emberi jogok eszméje vagy egyes emberi jogok mennyiben keresztény – vagy valamivel homályosabb megfogalmazásban – „vallási” eredetűek. Ez olyan kérdés, amely szövegszerű bizonyítékok alapján eldönthető, de nem érinti a probléma lényegét: azt, hogy függetlenül az eredettől, egyáltalán lehetséges-e az emberi jogoknak olyan felfogása, amely nem ilyen (egyelőre használjuk a homályos megfogalmazást) „vallási” módon megalapozott. Másképpen szólva: nem az érdekel, hogy ténylegesen hogyan alakult ki az emberi jogok eszméje és a benne foglalt jogok katalógusa, hanem az, hogy maga az emberi jog fogalma, az emberi jogok elmélete és az elmélet érvelésmódja mennyiben tekinthető hasonlónak ahhoz, amit általában „vallásinak” szokás nevezni. Ez két különböző kérdés, és a jelen vizsgálódás kizárólag a másodikkal foglalkozik.

¹ Tudományos munkatárs, NKE EJKK Politika- és Államelméleti Kutatóintézet; e-mail: nyirkos.tamas@uni-nke.hu.

A téma felvetés egyáltalán nem meglepő vagy szokatlan. A szakirodalomból és politikai megnyilatkozásokból is jól ismert az a megközelítés, amely az emberi jogokba vetett „hitről”, az emberi jogok „vallásáról”, olykor – némileg szerényebb, de egyben ellentmondásosabb módon – „világi vallásáról” vagy legalábbis a hagyományos vallásokat „helyettesítő” voltáról értekeznek. Bevezetésül tehát érdemes szemügyre venni az ilyen megnyilatkozások legjellemzőbb példáit, és megvizsgálni, milyen alapon beszélnek egyesek a vallásokkal vonható analógiáról. Ezzel kapcsolatban természetesen szükséges lesz röviden kitérni a vallás fogalmának rendkívüli homályosságára is, amelyet a forgalomban lévő definíciók egyike sem képes meggyőző módon eloszlatni. Ezután térhetünk majd vissza az emberi jogok témájára, közelebről az emberi jogoknak nemcsak a vallási, hanem minden más átfogó megalapozását is elutasító álláspontokra, különös tekintettel arra, hogy vajon nem élnek-e ezek is olyan rejtett előfeltevésekkel, amelyek lehetetlenné teszik, hogy teljesen elszakadjunk az ilyen beszédmódtól. A konklúzió pedig egy olyan tézist fogalmaz meg, amely a vallás fogalmának elhagyásával magának az alapproblémának a pontosabb megragadását teszi lehetővé, és talán hozzájárul a kereszténység és az emberi jogok viszonyának világosabb megértéséhez is.

1. Hit, vallás, világi vallás

Kezdjük talán ott, hogy már az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatának preambulum is „az emberi jogokba vetett hitről” (*faith in fundamental human rights*) beszél.² Ez persze lehetne pusztán szófordulat is, ahogyan a szövegben szereplő néhány további emelkedett kitétel is: egy jobb világ „eljövetele” (*advent*), az ünnepélyes „kötelezettség” vagy inkább fogadalom (*pledge*), de idetartozik maga az „egyetemes” (*universal*) jelző is. Hogy nem csupán esetleges megfogalmazásokról van szó, azt az elkövetkező évtizedekben szerzők sora tette világossá: Earl Warren, az Egyesült Államok Legfelsőbb Bíróságának főbírája 1968-ban fogalmazott úgy, hogy az Emberi jogok egyetemes nyilatkozata „az emberiségbe vetett hitünk, a nem látható dolgokon alapuló hit” kifejeződése.³ Az utalás egyértelműen vallási, sőt bibliai, a Zsidókhoz írt levél 11. fejezete 1. versét idézi: „A hit a remélt dolgok biztosítója, a nem látható dolgok bizonyítója.” De hasonlóan fogalmazott 1980-ban Vratislav Pechota, az Egyesült Nemzetek Szervezete (ENSZ) jogi bizottságának korábbi elnöke is, akinek épp az emberi jogok melletti kiállása miatt kellett emigrálnia Csehszlovákiából: „[A]z egyetemes emberi jogok kultúrája az emberi személy méltóságába és értékebe vetett hiten

2 Universal Declaration of Human Rights. Elérhető: www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/eng.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.) A magyar szövegben előlött könynyebb átsiklani: „[A]z Egyesült Nemzetek népei újból hitet tettek az alapvető emberi jogok [...] mellett.” Emberi jogok egyetemes nyilatkozata. Elérhető: www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/hng.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)

3 Earl Warren: Address. In *The International Observance: World Law Day. Human Rights 1968*. Genf, World Peace Through Law Center, 1969. 44–45. 45.

alapul.”⁴ Paul Brietzke amerikai jogtudós 1985-ben hasonlóképpen az emberi jogokba vetett „hitről” írt úgy, mint további jogok (például a „fejlődéshez való jog”) alapjáról, és a példákat hosszasan lehetne sorolni.⁵

Az eddigiek, mint látható, pozitív értelemben használták az emberi jogokba vetett „hit” fogalmát, de ezzel párhuzamosan kialakult egy olyan narratíva is, amelyben a hit az irracionális szinonimájaként, a hitre való hivatkozás pedig az elméleti megalapozatlanság bizonyítékaként jelent meg. A leghíresebb képviselője ennek a narratívának Alasdair MacIntyre, akinek *Az erény nyomában* című 1981-es műve szerint nemcsak arról van szó, hogy a „jogok” (köztük az emberi jogok) modern fogalmának nincsenek megfelelői a modernség előtti nyugati vagy az ettől eltérő más kultúrákban, hanem maga a fogalom is kizárólag hiten, sőt egyfajta babonás hiten alapul, és a valóságban nem felel meg neki semmi:

„A legjobb indok arra, hogy nyersen kimondjuk: ilyen jogok márpedig nincsenek, valóban pontosan olyan típusú, mint a legjobb indokunk annak kijelentésére, hogy boszorkányok vagy unikornisok márpedig nincsenek. Nevezetesen: valamenynyire arra irányuló próbálkozásunk kudarcba fulladt, hogy jó érvekkel szolgáljunk a *létezésükben* való hithez. [...] Az emberi jogok 1949-es ENSZ-deklarációja óta az ENSZ szokásos és szigorúan követett gyakorlatává vált, hogy az erre a deklarációra való hivatkozással *egyetlen* állításuk mellett se hozzanak fel érveket. E jogok legutóbbi védelmezője, Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously*, 1976) elismeri, hogy az ilyen jogok létezése nem bizonyítható, ám csak azt a megjegyzést fűzi ehhez, hogy egy kijelentés bizonyíthatatlanságának tényéből még nem következik az, hogy a kijelentés nem igaz. Ez valóban így van, ám ugyanilyen jól felhasználható lenne az unikornisok és a boszorkányok létezésével kapcsolatos kijelentések mellett is.”⁶

Itt és most nem az a fontos, hogy MacIntyre mennyiben finomított a későbbiekben ezen a radikális állásponton, hanem az, hogy felhívta a figyelmet az emberi jogokba vetett hit megalapozási problémáira, miközben az elméleti és történeti érvek tudatos mellőzése – mint a későbbiekben látni fogjuk – csakugyan a mai napig jellemzi az ENSZ és más nemzetközi szervezetek gyakorlatát. Malcolm D. Evans 1997-ben egyenesen úgy fogalmazott, hogy nem is csak hitről, de „intoleráns hitről” van szó. Ha komolyan vesszük az ENSZ olyan emberi jogi dokumentumait, amelyek szerint a vallásszabadság például nem foglalja magában az olyan vallások teljes szabadságát,

4 Vratislav Pechota: East European Perceptions of the Helsinki Final Act and the Role of Citizen Initiatives. *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 13. (1980), 2. 467–500. 468.

5 Paul Brietzke: Consorting with the Chameleon, or Realizing the Right to Development. *California Western International Law Journal*, 15. (1985), 3. 560–601. 600. További példákért l. Robert Traer: *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*. Washington, Georgetown University Press, 1991. 209–211.

6 Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest, Osiris, [1981] 1999. 102.

amelyek megsértik mások emberi jogait, akkor aligha mondhatunk mást, mint hogy az emberi jogok eszméje vált olyan hitté, „amely nem kevésbé intoleráns más értékrendszerek iránt, amelyek szemben állnak saját központi elveivel, mint azok, amelyeket megszólít”⁷

A „hit” emlegetése ugyanakkor – akár pozitív, akár negatív értelemben – önmagában keveset mond arról, hogy milyen hitről is beszélünk. Az angol szövegek maguk is váltogatják a *faith* és a *belief* szavakat, miközben hinni valamiben nyilvánvalóan nem ugyanazt jelenti, mint egyszerűen elhinni valamit, hiszen magában foglalja a hit tárgya iránti bizalom és elköteleződés jelentésárnyalatait is. (Ahogyan ez egyébként az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatából is kiderül.) A fő probléma azonban nem ez, hiszen hinni nyilván csak olyasmiben lehet, aminek legalább elhisszük a létezését, hanem az, hogy mindkét hit is igen sokféle lehet. Abból, hogy valaki hitet emleget, még egyáltalán nem következik, hogy hite vallási jellegű. Miért ne fogadhatnánk el, hogy az emberi jogok létezésével kapcsolatos hit egyszerűen csak hit és semmi több, annak minden – úgymond – vallási felhangja nélkül?

Nos, a legjobb okunk arra, hogy ezt ne tegyük, éppen a „vallási hit” sajátos jellege. Ha már mindenáron ragaszkodunk ahhoz, hogy a mindennapi nyelv pontatlansága miatt mindent hitnek nevezünk, ami valamilyen meggyőződést foglal magában, akkor legalább annyit el kell ismernünk, hogy a vallási hit nagyon más, mint például az a hitem, hogy most egy számítógép előtt ülök, és ezeket a sorokat írom. Az utóbbi hitem – ahogyan Borbély Gábor megfogalmazza – azonosítható, tartós, kontextusfüggetlen, az igazságra irányul, valamilyen evidencián alapul, és nem függ attól, hogy akarom-e ezt hinni.⁸ A vallási hit viszont olyasmi, ami mindezzel ellentétes: sokszor ellentmondásos, időben változó, általában egy adott kontextushoz kapcsolódik, nem a világ tényleges állapotára utal, hanem arra, ahogyan a dolgoknak lenniük kellene, és egyfajta egzisztenciális döntést igényel. Az emberi jogokba vetett hit tipikusan ilyen: okairól nehezen tudunk számot adni, és nem is mindig tudjuk pontosan, mit foglal magában; bevallottan normatív természetű, és – ahogyan a deklarációk ki is mondják – döntenünk kell mellette függetlenül attól, hogy történeti vagy elméleti érvekkel alátámasztható-e.

Mindez persze kellemetlen következtetés lehet azoknak, akik egyik vagy másik oldalról szeretnék elválasztani az emberi jogokba vetett hitet – de valójában bármely filozófiai hitet – a vallási hittől. Szekuláris gondolkodók általában saját hitük lefokozásának tartják, ha a vallással kerül egy kategóriába, miközben a hagyományos vallások hívei – ha egyelőre maradunk ennél a homályos megfogalmazásnál – ugyanilyen rossz néven veszik, hogy számukra idegen elemek sorolódnak a vallási hitek közé. A legismertebb kerülő út persze az, hogy a hitek egyik formáját elválasztjuk a másiktól. Az emberi jogok esetében Cornelius Murphy már 1972-ben úgy fogalmazott, hogy „a Nyilatkozat úgy tekinthető, mint az emberi személy értékebe vetett közös

7 Malcolm D. Evans: *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997. 260.

8 Borbély Gábor: *A lehetetlen másolatai: a vallásfilozófia alapjai*. Budapest, Osiris, 2018. 10.

szekuláris hit kifejeződése”.⁹ Hogy mitől „szekuláris”, és nem vallási ez a hit, azt persze az ilyen retorikai formulák nem szokták kifejteni, de nem szokták az olyan kritikák sem, amelyek még a hitnek ezt a szekuláris formáját is elutasítják. Michael Ignatieff például 2001-ben írta, hogy az emberi jogok eszméje „egy olyan szekuláris kultúra fő hitcikkelyévé vált, amely attól fél, hogy már nem hisz semmi másban”.¹⁰

Úgy tűnik ugyanakkor, hogy már Ignatieff is lényegében felcserélhetőként használta a „szekuláris hit” és a „szekuláris vallás” kifejezéseket, hiszen fejtegetései kiindulópontja Elie Wiesel híres mondása volt, amely az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatának 50 éves évfordulójára megjelent ünnepi kötetben az emberi jogokat nevezte a mai kor „világméretű szekuláris vallásának”.¹¹ Ez persze burkolt elismerése annak a ténynek, hogy a „szekuláris hit” mégiscsak a vallási hitek csoportjába tartozik, vagyis semmi más nem történt, mint hogy tovább görgettük a problémát a vallási és szekuláris hitek kérdéséről az úgymond „valódi” és a szekuláris *vallások* kérdésére, és ez megint csak nem egyedi eset. Irwin Cotler például 2007-ben beszélt az emberi jogokról mint „korunk szekuláris vallásáról”,¹² és ezt ismételte meg Anthony Julius is a *Trials of the Diaspora* című könyvében 2010-ben.¹³

Szekuláris vallásról beszélni azonban még ellentmondásosabb, mint szekuláris hitről. Mint láttuk, szekuláris hitek elvileg létezhetnek, csupán az a kérdés, hogy ezek némelyike – esetünkben az emberi jogokba vetett hit – valóban szekuláris-e. A „szekuláris vallás” kifejezés azonban már eleve oximoron, mivel a „szekuláris” (vagy magyar megfelelője, a „világi”) – eltekintve a szó egyes történeti jelentésárnyalataitól, amelyek az időbeliségre vagy valaminek a nem egyházi, sőt nem szerzetesi voltára utalnak – általában pontosan a „vallási” ellentétét fejezi ki.¹⁴ A szekuláris vallások irodalma is így használja, és innentől kezdve voltaképpen lehetetlen eldönteni, hogy valami, amiről egyfelől elismerjük, hogy szekuláris (tehát nem vallási), hogyan lehet egyszerre mind vallási is. Egy „nem vallási vallás” attól függetlenül ellentmondás, hogy az oximoron második felét, a „vallást” hogyan határozzuk meg.

A kérdés tehát nem az, hogy az emberi jogok a szekuláris vallás kategóriájába tartoznak-e, mivel ilyen kategória – az ellentmondásos retorikai nyelvhasználaton kívül – egyszerűen nem létezik. Jottányit sem változtat ezen, hogy a szekuláris vallások-

9 Cornelius Murphy: Ideological Interpretations of Human Rights. *DePaul Law Review*, 21. (1972), 2. 286–306. 290.

10 Michael Ignatieff: *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, Princeton University Press, 2001. 53.

11 Elie Wiesel: *A Tribute to Human Rights*. In Yael Danieli – Elsa Stamatopoulou – Clarence Dias (szerk.): *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond*. Amityville, Baywood, 1999. 3–4. 3.

12 Irwin Cotler: The New Anti-Semitism. In Michael Fineberg – Shimon Samuels – Mark Weitzman (szerk.): *Antisemitism: The Genetic Hatred*. London, Vallentine Mitchell, 2007. 15–32. 22.

13 Anthony Julius: *Trials of the Diaspora: A History of Anti-Semitism in England*. Oxford, Oxford University Press, 2010. 453.

14 A szótári definíciók taglalása már messze túlmenne ennek az írásnak a keretein, de a fentiekről bárki meggyőződhet, aki elolvassa az *Oxford English Dictionary*, a *Merriam-Webster*, a *Macmillan* vagy más értelmező szótárak idevonatkozó szócikkét.

nak óriási irodalma van: maga a kifejezés valamikor az 1930-as években keletkezett, és először a totalitárius rendszerek ideológiáira alkalmazták,¹⁵ de Hans Kelsen már az 1950-es években arra panaszkodott, hogy jóformán nem maradt olyan ága a modern társadalomfilozófiának, a tudománynak vagy a politikának, amelyre ne használták volna ezt a szerinte is értelmetlen fogalmat.¹⁶ (Ma pedig már olyan különös területekre is kiterjed, mint például a szelfizés gyakorlata.)¹⁷ A szekuláris vallás fogalma azonban a széles körű használatától még nem lesz értelmesebb: az egyetlen tehát, amiről vitatkozni lehet, hogy indokolt-e az emberi jogok bármilyen átfogó filozófiai megalapozását a szó szoros értelmében vallásinak nevezni (minden hozzáadott jelző nélkül), vagy ez is pusztán játék a szavakkal.

2. A vallás definíciói és az emberi jogok

Ennek eldöntéséhez – megkockáztatva, hogy kissé elkanyarodunk az emberi jogok témájától – mindenképp szükségesnek látszik kitérni a vallás definíciójának kérdésére. Ez persze annyira ingoványos terület, hogy még a vallástudományi szakirodalom nagy része is önkényesen választ a forgalomban lévő meghatározások közül, de legalább annyit érdemes jelezni, hogy egyáltalán mi az, amiből választani lehet.

A vallásnak először is vannak „lényegi” vagy esszenciális definíciói, amelyek az összes, általában vallásinak nevezett jelenségben valamilyen közös pontot igyekeznek felfedezni. Ha a korábban emlegetett „hit” felől közelítjük meg a kérdést, akkor vagy az istenekbe vagy más szellemi lényekbe vetett hitet szokás megnevezni, vagy legalább valamilyen átfogó világrendbe, végső értelemben vetett hitet. Az istenekbe vetett hit nyilvánvalóan nem megfelelő, hiszen létezik olyan vallás (például a teravada buddhizmus), amely egyáltalán nem ismer istenségeket, de még azok is, amelyek ismernek, egészen más értelemben beszélnek istenekről: nehéz volna olyan meghatározást találni, amely a transzcendens keresztény Istenre ugyanúgy alkalmazható volna, mint a görög mitológia halhatatlan, de mégiscsak e világi isteneire vagy a panteizmus személytelen abszolútumára. Mint látható, a transzcendens vagy a természetfölötti kategóriája sem olyasmi, ami gond nélkül használható volna olyan kultúrákban, amelyek nem ismerik a *naturalis* és a *supranaturalis* kategóriáinak Európában is csak a közép-korban kibontakozott megkülönböztetését. Az olyan kifejezések sem visznek sokkal előbbre, mint a „szellemi lényekbe vetett hit”, hiszen – hacsak nem vagyunk radikális fizikalisták – még az embertársainkba mint gondolkodó lényekbe vetett hitünk is olyasmi, ami valamilyen szellemi valóságot tulajdonít nekik. Vagyis meghatározásaink hol túl szűkek, hol túl tágak, és ha a tág meghatározásokat odáig tágítjuk, hogy

15 Emilio Gentile: *Politics as Religion*. Ford. George Staunton. Princeton, Princeton University Press, 2006. 2.

16 Hans Kelsen: *Secular Religion: A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as 'New Religions'*. Bécs, Springer, 2012.

17 Mathias E. Nygaard: Selfies as Secular Religion: Transcending the Self. *Journal of Religion and Society*, 21. (2019). 1–21.

mindenfajta átfogó rendbe vetett hitet vallásinak nevezünk, akkor még nehezebb lesz megmondani, miért nem vallás mondjuk a mélyökológia vagy a történelmi materializmus, illetve valójában bármely átfogó módon kifejtett filozófiai rendszer.

Ugyanígy nem jutunk túl messzire, ha a vallásokat nem hitek, hanem érzések típusaival azonosítjuk, hiszen érzés bármire vonatkozhat, és tartalmi meghatározás híján semmi alapunk nincs annak kimondására, hogy egy adott érzés „vallási” vagy „nem vallási” jellegű-e. Vagyis ismét jellemzően tág meghatározásokhoz jutunk, és ugyanez igaz a vallás olyan, funkcionális definícióira is, amelyek hol az erkölcsi összetartást, hol az egzisztenciális szorongás leküzdését, hol valami ezektől is teljesen különbözőt jelölnek meg a vallások céljaként.¹⁸ És ha ezek után – a manapság legdivatosabb módszert követve – lemondunk arról, hogy bármilyen közös lényegyet fedezzünk fel a vallásokban, hanem megelégszünk azzal, hogy „klaszterfogalomként” írjuk körül őket, vagyis hosszú kritériumlisták egyikét-másikat keressük csupán bennük, akkor sem leszünk sokkal sikeresebbek. Ilyenkor ugyanis nagy valószínűséggel ismét túl tág definíciókhoz jutunk: egy morális szabályrendszer és egy ahhoz kapcsolódó rituális cselekvés például elegendő lesz ahhoz, hogy valamit vallásnak nevezünk, míg más esetekben egy transzcendens, de pusztán filozófiai rendszer is vallásnak fog minősülni, miközben senki sem tudja megmondani, pontosan hány kritériumnak is kell teljesülnie ahhoz, hogy bármelyik vallást megkülönböztessük a nem vallásoktól.¹⁹

Mindezek alapján persze legfeljebb annyit mondhatnánk, hogy az emberi jogoknak már csak azért sincs „vallása”, mert vallások egyébként sincsenek (vagy ha vannak is, nem tudjuk, mik azok). A legtöbb szerző azonban mégiscsak elkötelezi magát valamilyen definíció mellett, ami általában a „transzcendens hit” és valamilyen „ritualizált cselekvés” kombinációját jelenti, dacára annak, hogy korábban maguk is elismerték mindkét fogalom kiküszöbölhetetlen homályosságát. Az sem sokat segít a „transzcendens” homályosságának eloszlatásában, ha olyasmivel helyettesítjük, hogy „ha lenne a világnak tökéletes fizikai leírása, akkor ennek a leírásnak a szempontjából fölösleges volna.”²⁰ Vagy helyesebben fogalmazva: az értelme tényleg világosabb, viszont egyúttal tágabb is, mint a transzcendencia metafizikailag terhelt fogalmáé. És a ritualizált cselekvés is olyasmi, ami vagy rendszerest jelent, vagy nem jelent semmit, mert ha rendszeres *vallási* cselekvést jelent, akkor nem lehet a vallás definíciójának része.

De még ha el is fogadjuk a tényt, hogy a szerzők többsége – vagy ami még fontosabb, számos ország vallásügyi törvényei – hasonló módon határozzák meg a vallás fogalmát, nehezen lesz eldönthető, hogy milyen alapon mondhatjuk bármilyen világnézetre vagy átfogó morális meggyőződésre, hogy márpedig nem vallási természetű. Visszatérve az emberi jogok problémájára: ha az emberi jogok eszméje valóban eszme, tehát semmi köze a világ fizikai leírásához (ami olyannyira nyilvánvaló, hogy

18 Borbély Gábor: *A lehetetlen másolatai: a vallásfilozófia alapjai*. Budapest, Osiris, 2018. 18–34.

19 A klaszterfogalom további – bár véleményem szerint így sem kielégítő – finomításaihoz l. Michael Stausberg – Mark Q. Gardiner: *Definitions*. In Michael Stausberg – Steven Engler (szerk.): *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford, Oxford University Press, 2016. 9–32.

20 Borbély i. m. (18. lj.) 80.

felesleges is hangsúlyozni), ráadásul normatív eszme, tehát nem arról szól, hogy a világ milyen, hanem arról, hogy milyennek kellene lennie, akkor semmilyen értelemben nem nevezhető szekulárisnak. Ne tévesszen meg bennünket az „emberi” jelző, amelyről úgy tűnik, mintha valami e világot jelentene: az ember – ebben a metafizikai általánosságban – éppolyan világfeletti eszme, mint a transzcendenciára irányuló vallások istenei.

Az emberrel még senki sem találkozott, ahogyan az emberi lényeggel vagy az emberi méltósággal sem. Ami nem azt jelenti, hogy mindezek felesleges vagy értelmetlen eszmék, csupán azt, hogy nem a fizikai világ részei, nem olyan létezők, amelyeknek létezéséről a mindennapi tapasztalat vagy a tudományos kutatás biztosítana bennünket. Arról sincs szó, hogy a beléjük vetett hit irracionális volna – a hagyományosan „vallásnak” nevezett hitekről sem gondolom, hogy azok –, csupán arról, hogy ez a hit valóban hit, és nem valami más. És ha azt gondolnánk, hogy pusztán filozófiai hitről van szó, nem pedig olyasmiről, amihez úgymond „ritualizált” cselekvések kapcsolódnak, ez is könnyen cáfolható: elegendő az emberi jogi deklarációk ünnepélyes kihirdetéseire és megerősítéseire gondolni, amelyeket ráadásul egyértelműen dogmatikus formában fogalmaz meg egy olyan intézmény (az Egyesült Nemzetek Közgyűlése), amely ebben a tekintetben egyfajta tévedhetetlen tanítóhivatalként működik.

3. Az ENSZ nyilatkozatai és a megalapozási kísérletek kritikája

Jó példa erre – az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatán túl – az ENSZ 2000-es Millenniumi nyilatkozata, amelynek 1. pontja, bár nem az emberi jogok szűkebb témájáról beszél, hanem magáról az Egyesült Nemzetek Szervezetéről és annak Alapokmányáról, ezekkel kapcsolatban ismét az azokba vetett „hitet” (*faith*) erősíti meg, majd a 3. pontban az Alapokmány céljait és elveit nevezi „időtlennek és egyetemesnek”.²¹ Ahogyan korábban máshol kifejtettem,²² a szóhasználat rendkívül figyelemre méltó: az „időtlenység” ugyanis nem egyszerűen az „örökkévalóság” szinonimája, hiszen az lehet olyan is, amely időben határtalan, nem volt kezdete és nem lesz vége. Az időtlenség viszont arra utal, hogy valami kívül van az időn, nem érvényesek rá az idő kategóriái, vagyis teljességgel transzcendens. Ha felidézzük, hogy a *saecularis* eredeti jelentése éppen az „időbelivel” azonosítja a „világot”, akkor még nyilvánvalóbbá válik, hogy az itt emlegetett hit (vagy egyesek szerint vallás) tárgya semmiképp sem nevezhető szekulárisnak. De az „egyetemes” jelző sem kevésbé vallási (már ha egyelőre maradunk a „vallás” szó homályos, ám sokak által használt fogalmánál).

21 United Nations Millennium Declaration. Elérhető: www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/Millennium.aspx (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.) A magyar fordítás ez esetben különösen érdekes: mintha az eredeti szöveg *timeless* kifejezését még a fordító is túlságosan erősnek érezte volna, és inkább a semleges „időtálló” kifejezéssel próbálta volna helyettesíteni. ENSZ Millenniumi Nyilatkozat. Elérhető: www.menszt.hu/hu/egyeb/millenniumi-nyilatkozat (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)

22 Nyirkos Tamás: *Politikai teológiák: a demokráciától az ökológiáig*. Budapest, Typotex, 2018. 148–149.

Nem csupán azért, mert latin megfelelőjének, az *universalis*nak (nem is beszélve a görög *katholikoszról*) vannak ilyen konnotációi, hanem azért is, mert olyan egyetemes-séggel van dolgunk, amely – mint korábban jeleztem – nem olyasmi, ami van, hanem olyasmi, aminek lennie kell. Ha már megvalósult volna a célok és elvek egyetemes-sége, ha nem volnának olyanok, akik vitatják, akkor az ENSZ sem feladatokat fogalmazna meg ezekkel kapcsolatban.

Ahogy a 2005-ös csúcstalálkozó záródokumentumának 120. pontja még határozottabban leszögezi, immár konkrétan az emberi jogok témájára vonatkoztatva: „[E]zen jogok és szabadságok egyetemes természete vitán felül áll.”²³ A valóság persze az, hogy *nem áll vitán felül*, hiszen ha erről volna szó, akkor felesleges volna újra és újra kísérletet tenni a viták lezárására. A dokumentum 121. pontja implicit módon el is ismeri, hogy vannak ilyen viták, amikor leszögezi, hogy figyelemmel kell lenni a „nemzeti és regionális sajátosságok, illetve a különböző történelmi, kulturális és vallási háttér jelentőségére”, ugyanakkor megerősíti, hogy az emberi jogok tiszteletben tartása politikai, gazdasági és kulturális rendszerektől független – tehát végső soron abszolút – kötelezettség.

A 2015-ben kiadott Fenntartható fejlődési keretrendszer (Agenda 2030) ennek megfelelően már nem is utal az emberi jogok egyetemes-ségével kapcsolatos nézetkülönbségekre, miközben a szövegben tizennégy-szer fordul elő az „emberi jogok” kifejezés. Ehelyett a korábbi dokumentumokat, az Alapokmányt, az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatát, a Millenniumi nyilatkozatot és a 2005-ös csúcstalálkozó záródokumentumát tekinti kiindulási pontnak, ha úgy tetszik, olyan dogmatikai alapnak, amelyre a jövőben építkezni kell.²⁴

A megalapozási kísérletekhez való viszony tehát némileg paradox abból a szempontból, hogy miközben a hivatalos dokumentumok abszolút és megkérdőjelezhetetlen elveket fogalmaznak meg, egyben el is utasítanak minden olyan törekvést, amely bármilyen abszolút és megkérdőjelezhetetlen filozófiai vagy vallási alapra helyezné ezeket. Az emberi jogok „vallása”, mint láttuk, egyes politikusok és elméleti szerzők szóhasználata – maga az ENSZ sohasem nyilvánított ki ilyesmit, eltekintve a „hitre” (de sohasem vallási hitre) vonatkozó homályos utalásoktól. Ennek fő oka természetesen az, hogy a „vallás” – helyesebben a „vallások” – ma gyűjtőnév, és semmilyen vallásra nem lehet úgy hivatkozni, hogy egy másik vallás nevében ne lehetne vitatni annak univerzalitását. Az emberi jogok eszméjére leselkedő legnagyobb veszély pedig mindig is az volt, hogy akár eredete, akár a benne foglalt jogok listája partikulárisnak bizonyul, és éppen ez az, amit az ENSZ deklarációi mindenképpen ki akarnak zárni. Ahogy Jacques Maritain már az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatának

23 Resolution adopted by the General Assembly on 16 September 2005. Elérhető: <https://undocs.org/en/A/RES/60/1> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)

24 Transforming our world: The 2030 Agenda for Sustainable Development. Elérhető: <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)

megszövegezésekor megfogalmazta: „[E]gyetértünk a jogokban, de csak azzal a feltétellel, hogy senki sem kérdezi meg tőlünk, miért.”²⁵

Maritain persze arra gondolt, hogy vannak olyan intuitív meggyőződéseink az emberi személy méltóságáról, az emberi szabadságról és az ezzel kapcsolatos jogokról, amelyek minden nagy kultúrában jelen vannak, vagyis nem szükséges konkrétan utalnunk ezek alapjaira egyik vagy másik hagyományban. Vannak azonban olyan elméleti szerzők is – sőt jelenleg ők vannak többségben –, akik szerint egyáltalán nem szükséges ilyen megalapozásra törekedni. Ahogyan a korábban idézett Ignatieff kifejtette, az emberi jogok melletti érvelésnek helyesebb volna azzal foglalkoznia, hogy mit *tesznek* ezek a jogok az emberekért, és nem azzal, hogy mit is jelentenek az olyan homályos és vitatható kifejezések, mint az „emberi méltóság” vagy az „emberi természet”, amelyek legalább annyira terheltek metafizikailag, mint bármely „vallási” fogalom.²⁶

A kérdés csupán az, hogy valóban megkerülhető-e ilyen módon az Ignatieff által hol metafizikainak, hol vallásinak nevezett megalapozás problémája. Ő maga a *grounding base* és hasonló kifejezéseket részesíti előnyben a *foundation-nel* szemben, de ezzel legfeljebb a megalapozás egy másik formáját tudjuk definiálni:

„Érvelésem szerint az a fajta megalapozás (*grounding*), amelyre a modern emberi jogoknak szükségük van, azon alapul (*based on*), amit a történelem tanít nekünk: hogy az emberek élete veszélybe kerül, ha nem rendelkeznek a szabad cselekvőképesség egy minimális fokával; hogy maga a cselekvőképesség nemzetközileg elfogadott szabályok védelmét igényli; hogy ezen szabályoknak felhatalmazást kell nyújtaniuk számukra, hogy szembeszálljanak saját államaik igazságtalan törvényeivel és rendelkezéseivel; és végül, ha már minden más lehetőséget kimerítettek, az egyéneknek joguk legyen más népekhez, nemzetekhez és nemzetközi szervezetekhez fordulniuk segítségért, hogy megvédjék jogait.”²⁷

Ha alaposabban megvizsgáljuk a szöveget, az is kiderül, hogy a megalapozás még csak nem is más típusú, mint amit korábban metafizikainak vagy vallásinak neveztünk. Attól, hogy a kiinduló premissza – az egyén élete mindenképp felett álló érték, amelyből minden más következik – nincs nyíltan kimondva, még nagyon is filozófiai tétel marad. A történelmi tapasztalatra való hivatkozás is csak annyiban helytálló, amennyiben elfogadjuk ezt az alapvető kijelentést, és nem érvelünk például amellett, hogy egy nagyobb jó – például a közösség java – érdekében az egyén élete akár fel is áldozható. A legtöbben ma elutasítanánk egy ilyen érvelést, de hogy pontosan milyen alapon, az nehezen mondható meg, ha eltekintünk az emberi személy inherens értékének koncepciójától. Ám ezzel még csak egyetlen alapvető jogot, az élethez való jogot

25 Human rights: Comments and Interpretations. With an Introduction by Jacques Maritain. Paris, UNESCO/PHS/3 (rev.), 1948. Elérhető: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)

26 Ignatieff i. m. (10. lj.) 54.

27 Uo. 55.

említettük, és az, hogy ez hogyan terjeszthető ki minden más olyan jogra, amelyet az ember „cselekvőképessége” feltételez, vagyis miért és mikor szállhatunk szembe az általánosabb értelemben vett „igazságtalan törvényekkel”, ismét csak filozófiai indoklást feltételez. Természetjogi felfogásban persze érvelhetünk úgy, hogy az igazságosságnak van valamilyen objektív mércéje, amely nem merül ki az egyéni élet védelmében, de a szerző itt éppen az ilyen érvelésektől kívánt eltekinteni. Az pedig, hogy a nemzetközi szervezetek általában eredményesebben képviselik a jogok védelmét, mint az egyes államok, szintén olyasmi, ami történetileg vagy igazolható, vagy nem, de általános tételként kimondva már bizonyosan túlmegy az empirikus tényeken.

Az természetesen igaz, hogy egy „prudenciális” és „történeti” érvelés nagyobb teret engedne a különböző kultúrák erkölcsi pluralizmusának, mint egy olyan, amely tisztán elméleti és dogmatikus. A kérdés csupán az, hogy az egyetlen alapvető emberi jogból – az élethez való jogból – levezetett jogok komplex rendszere miért ne lenne maga is elméleti és dogmatikus: miért mondhatja Ignatieff azt, hogy az egyének persze „nem élvezhetnek korlátlan jogokat annak meghatározásában, hogy mi számít jogsértésnek”, ha nincs egy olyan objektív mérce, amely emberi akaratoktól és érzésektől függetlenül definiálja ezeket.

De ezzel talán már túl is mentünk azon, amit a megalapozásról és annak kritikájáról mondani érdemes. Az emberi élet, az emberi személy értéke, az egyén jogai semmivel sem lesznek kevésbé metafizikai alapfogalmak attól, hogy nem – vagy nem rögtön – építünk rájuk egy kifejlett dogmatikát. Ha valakinek nem tetszik a „vallás” szó, használhatja az „ideológiát” is, sőt azt is mondhatja, hogy „keskeny központú”, tehát nem az élet minden területét felölelő ideológiáról van szó.²⁸ Ekkor is el kell ismerne azonban, hogy az ilyen ideológiák azt helyettesítik, amit általában – bármilyen homályos gyűjtőnévvel – „vallásnak” szokás nevezni, mint tette azt Torkel Opsahl, az Emberi Jogok Európai Bizottságának korábbi tagja, vagy Louis-Edmond Pettiti, az Emberi Jogok Európai Bíróságának bírója.²⁹ Helyettesíteni valamit valamivel persze csak akkor lehet, ha a két dolog legalább fő vonásaiban vagy funkcióiban megegyezik, vagyis a szóhasználatról függetlenül megint csak odajutottunk, hogy az emberi jogok ideológiája – a szót itt semleges értelemben használom, mint elvek és értékek társadalmi értelemben is releváns rendszerét – rendkívül nehezen különíthető el az úgy-mond „vallásos” ideológiáktól.

Ha minden hasonló szót kerülni akarunk, akkor nem marad más, mint az emberi jogok egyfajta pozitivistá felfogása: emberi jog mindaz, amit jogi szövegek akként definiálnak. Ez kétségkívül elkerüli a megalapozás minden buktatóját: a gond csak az, hogy az emberi jogok tipikusan metajurisztikus normák, amelyekre jellemző módon akkor hivatkozunk, amikor egy adott állam törvényei vagy gyakorlata *nem* állnak

28 A *thin-centered ideology* kifejezés Cas Mudde populizmusról szóló írásaiban fordul elő leggyakrabban, de Ignatieff is „keskeny elméletnek” nevezi saját emberi jogi felfogását. Uo. 56. Vö. Cas Mudde – Cristóbal Rovira Kaltwasser: *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2017. 6.

29 L. Traer i. m. (5. lj.) 210.

összhangban ezekkel, vagy amikor iránymutatásokat akarunk adni a tételes törvények megalkotásához. Az emberi jogok – és ebben azért konszenzus van – nem akkor keletkeztek, amikor az Emberi és polgári jogok nyilatkozata vagy az Emberi jogok egyetemes nyilatkozata kihirdette őket, hanem már mindig is velünk voltak függetlenül attól, hogy valamilyen jogi szöveg elismerte-e őket, vagy sem.

Hadd hangsúlyozzam még egyszer: a megalapozással kapcsolatos nehézségek nem azt jelentik, hogy az emberi jogok ideája (vagy akár ideológiája) felesleges vagy értelmetlen. Az eszmék, eszmerendszerek, világnézetek mindegyikére igaz, hogy nem tudományos alapokon nyugszanak, hanem értékek és elvek elfogadásán. Ha ezek az értékek és elvek ráadásul abszolút érvényre tartanak számot, még közelebb kerülünk ahhoz, amit manapság sokan „vallásnak” neveznek. A magam részéről azonban sohasem állítottam, és továbbra sem állítok olyasmit, hogy minden ideológiai vagy világnézeti rendszert – beleértve az emberi jogokét is – vallásnak kellene nevezni. A vallás fogalmát, mint látható volt, olyannyira parttalanak érzem, hogy legszívesebben semmit sem neveznék annak, és ezért zárásul sem azt a kérdést vizsgálom, vajon van-e olyasmi, mint az emberi jogok vallása, hanem azt, hogy az emberi jogok fogalma és elmélete sajátos értelemben mely – olykor vallásinak nevezett – hagyományokkal áll a legközelebbi rokonságban.

4. Az emberi jogok párhuzamai

Ahogy az eddigiekből kiderült, az emberi jogok fogalma mindenképpen valamilyen abszolútumot feltételez. Ez az abszolútum lehet maga az emberi jogok eszméje, vagy valami olyan, amire az emberi jogok visszavezethetők: az emberi méltóság, az emberi személy inherens értéke vagy az egyéni szabadság. Ezek annyiban abszolútumok, hogy tovább már nem elemezhetők, róluk vitának helye nincs, és minden más állítást ezek alapoznak meg.

Eleve kérdéses, hogy minden, úgynevezett vallási hagyomány rendelkezik-e ilyen kiforrott abszolútumfogalommal, de a különbség még látványosabb, ha arra gondolunk, hogy ez az abszolútum teljességgel transzcendens abban az értelemben, hogy tapasztalatfeletti, nem olyasmi, aminek létezéséről bármilyen formában meggyőződhetnénk ebben a világban. Az olyan „vallások” tehát, amelyek még istenségeiket is természeti létezőkként gondolják el, nyilvánvalóan kiesnek a lehetséges párhuzamok közül: az úgymond „természeti vallásokat” épp azon az alapon nevezzük így, hogy fizikai jelenségeket személyesítenek meg vagy ruháznak fel rendkívüli jelentőséggel.³⁰ Egy transzcendens abszolútum ugyanakkor – nem szükségképpen, de általában – univerzális is, tehát az olyan törzsi vagy nemzeti „vallások”, amelyek csak saját közösségük

30 Ahogyan Molnár Tamás írja, az archaikus szemlélet számára a szentség nem valamiféle transzcendens hit, hanem közvetlen tapasztalat tárgya volt. „Kétségtelen jellege két forrásból fakadt. Egyrészt abból, ahogyan az ember a környező természetet, másrészt saját és mások lelki indítékait naponként megtapasztalja.” Molnár Tamás: *A hatalom két arca: politikum és szentség*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Európa, [1988] 1992. 84.

isteneit vagy szellemeit tisztelik, újfent egészen más kategóriába tartoznak. (Ne feledjük, hogy ez még a korai zsidóság istenképére is jellemző volt: a „ne legyen más Istened” parancsa nem zárja ki, hogy léteznek más istenek, csupán ezek imádását tiltja a közösség számára.)

Az emberi jogok emellett nem pusztán abszolút, transzcendens és egyetemes értékek, hanem morális értékek is, és közismert, hogy például a görög vagy a római mitológiától igen távol állt erkölcsi parancsok megfogalmazása. Nem véletlen, hogy az antik filozófusok többsége inkább egyfajta filozófiai istentanból (természetes teológiából) próbált etikát levezetni, ahogyan az államok is megkülönböztették a polgári erényeket megalapozó politikai teológiát a mitikus teológiától. Az emberi jogok morális értékrendszere ráadásul – mint láttuk – mindig az egyént helyezi a középpontba, tehát ellentétben áll az olyan, immár sokadszor idézőjelbe tett „vallási” rendszerekkel is, ahol az egyéni bűnnél és erénynél alapvetőbb az egész közösség bűne és erénye, ahogyan ezt még a kései zsidóság esetében is látjuk (de voltaképpen idesorolható a magyar *Himnusz* „megbűnhődte már e nép a múltat s jövődőt” kitétele is).

Az abszolút, transzcendens, univerzális, morális parancsokat megfogalmazó és az egyén jelentőségét hangsúlyozó emberi jogi eszmerendszer egyben feltételezi azt is, hogy valóban *rendszerről* beszélünk, tehát emberi ésszel felfogható, szabatosan kifejezhető és tételesen leírható dogmákról, ahol a „dogma” szót megint csak semleges értelemben használom annak minden negatív felhangja nélkül. A végső igazság megismerhetetlenségét hirdető indiai hagyományokkal vagy a tételes hitvallásokat általában nélkülöző „vallásokkal” tehát megint csak kevés párhuzam látszik, és ne feledjük, hogy a kereszténységen kívül szinte minden más hagyomány idetartozik.

Ezek után már semmi meglepő nincs abban, hogy az emberi jogok vagy tágabb keretük, az ENSZ Alapokmányának elvei nemcsak exkluzívák a rivális eszmékkel szemben, de az előbbieket egy olyan, üdvtörténeti keretbe ágyazzák, amely a szenvedésnek tulajdonít az emberiséget megváltó erőt. Ez talán kevésbé nyilvánvaló a dokumentumok felületes olvasói számára, de a finn Mika Luoma-aho 2012-ben meggyőzően érvelt amellett, hogy amikor az Alapokmány a két világháború borzalmaival és a hasonlók jövőbeni elkerülését nevezte meg az ENSZ létrehozásának legfőbb indokaként, akkor voltaképpen nem tett mást, mint értelemmel ruházott fel egy sokak számára értelmetlennek tűnő tény, több tízmillió ember halálát. „A világháborúk halottait a vezetők nem értelmetlen embervesztésként könyvelték el. Ehelyett úgy írtak a veszteségről, mint egy új kezdetről: olyan értelmes áldozattá formálva, amely kötelezi – nem: köteleznie *kell* – a későbbi generációkat az egymás iránti felelősségre.”³¹

Az értelemadás gesztusa és az emberiség jövőjébe vetett hit pedig ismét csak nem a „vallások” közös sajátossága, hiszen ezek nagy része inkább a ciklikusság – sőt a ciklusokon belüli hanyatlás – gondolatából indul ki. De még a körkörös idő elképzelését elutasító olyan hagyományokból is hiányzik a szenvedés és a halál megváltó erejébe

31 Mika Luoma-aho: *God and International Relations: Christian Theology and World Politics*. New York, Continuum, 2012. 104.

vetett hit, mint például az iszlám, amely Jézus kereszthalálát is ezen az alapon vonja kétségbe.³²

A világ összes, általában „vallásinak” nevezett tradícióját persze lehetetlen sorra venni, de talán ennyiből is látszik, hogy az emberi jogok vallásáról nem csupán azért félrevezető beszélni, mert maga a „vallás” szó jelentése zavaros, hanem azért is, mert a nagyvonalúan idesorolt jelenségek többségére a legkevésbé sem hasonlít. Ha egyáltalán vannak párhuzamai, akkor még leginkább a kereszténységben találunk ilyeneket: egy olyan, transzcendens abszolútumban való hitet, amely univerzális erkölcsi parancsokat fogalmaz meg, tiszteli az emberi személyt, jelentést tulajdonít a történelemnek, s habár igyekszik az emberi szenvedést csökkenteni, nem tagadja le a szenvedésnek az emberi értelmet zavarba ejtő valóságát sem.

Ebből persze önmagában nem következik, hogy az emberi jogok eszméje keresztény eszme. Az eredet kérdéséről csak eszmetörténeti vizsgálódások mondhatnak valamit, nem strukturális analógiák. Ráadásul ez utóbbiak sem tökéletesek, hiszen az emberi jogok nem feltételeznek személyes Istent, és a velük kapcsolatos remény is radikálisan e világi, még ha magát az eszmét a nyilatkozatok olykor „időtlennek” nevezik is. A legtöbb, amit mondhatunk, hogy az emberi jogokról való gondolkodás egyes vonásaiban nagyon hasonlít a keresztény gondolkodásra, miközben másokban elszakad attól. Hogy pontosan melyek ezek a vonások, azt már a keresztényeknek kell eldönteniük, akik azonban sohasem felejtetik el, hogy ebben a világban semmi, még a legrokonszenvesebb eszme sem foglalhatja el magának az Istennek a helyét.

Irodalomjegyzék

- Borbély Gábor: *A lehetetlen másolatai: a vallásfilozófia alapjai*. Budapest, Osiris, 2018.
- Brietzke, Paul: Consorting with the Chameleon, or Realizing the Right to Development. *California Western International Law Journal*, 15. (1985), 3. 560–601.
- Cotler, Irwin: The New Anti-Semitism. In Fineberg, Michael – Samuels, Shimon – Weitzman, Mark (szerk.): *Antisemitism: The Genetic Hatred*. London, Vallentine Mitchell, 2007. 15–32.
- Emberi jogok egyetemes nyilatkozata. Elérhető: www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/hng.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)
- ENSZ Millenniumi Nyilatkozat. Elérhető: www.menszt.hu/hu/egyeb/millenniumi-nyilatkozat (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)
- Evans, Malcolm D.: *Religious Liberty and International Law in Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511599378>
- Gentile, Emilio: *Politics as religion*. Ford. Staunton, George. Princeton, Princeton University Press, 2006.
- Human Rights: Comments and Interpretations. With an Introduction by Jacques Maritain. Paris, UNESCO/PHS/3 (rev.), 1948. Elérhető: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001550/155042eb.pdf> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)
- Ignatieff, Michael: *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton, Princeton University Press, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400842841>

32 *Korán* 4:157–158.

- Julius, Anthony: *Trials of the Diaspora: A History of Anti-Semitism in England*. Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Kelsen, Hans: *Secular Religion: A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as "New Religions"*. Bécs, Springer, 2012.
- Luoma-aho, Mika: *God and International Relations: Christian Theology and World Politics*. New York, Continuum, 2012.
- MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Budapest, Osiris, [1981] 1999.
- Molnár Tamás: *A hatalom két arca: politikum és szentség*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Európa, [1988] 1992.
- Mudde, Cas – Rovira Kaltwasser, Cristóbal: *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1093/actrade/9780190234874.001.0001>
- Murphy, Cornelius: Ideological Interpretations of Human Rights. *DePaul Law Review*, 21. (1972), 2. 286–306.
- Nygaard, Mathias E.: Selfies as Secular Religion: Transcending the Self. *Journal of Religion and Society*, 21. (2019), 1–21.
- Nyirkos Tamás: *Politikai teológiák: a demokráciától az ökológiáig*. Budapest, Typotex, 2018.
- Pechota, Vratislav: East European Perceptions of the Helsinki Final Act and the Role of Citizen Initiatives. *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, 13. (1980), 2. 467–500.
- Resolution Adopted by the General Assembly on 16 September 2005. Elérhető: <https://undocs.org/en/A/RES/60/1> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)
- Stausberg, Michael – Gardiner, Mark Q.: Definitions. In Stausberg, Michael – Engler, Steven (szerk.): *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford, Oxford University Press, 2016. 9–32. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198729570.001.0001>
- Traer, Robert: *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*. Washington, Georgetown University Press, 1991.
- Transforming Our World: the 2030 Agenda for Sustainable Development. Elérhető: <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)
- United Nations Millennium Declaration. Elérhető: www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/Millennium.aspx (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)
- Universal Declaration of Human Rights. Elérhető: www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/eng.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)
- Warren, Earl: Address. In *The International Observance: World Law Day. Human Rights 1968*. Genf, World Peace Through Law Center, 1969. 44–45.
- Wiesel, Elie: A Tribute to Human Rights. In Danieli, Yael – Stamatopoulou, Elsa – Dias, Clarence (szerk.): *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond*. Amityville, Baywood, 1999.

A keresztény szabadság jogi és teológiai fogalma

RIXER ÁDÁM¹

A tanulmány a keresztény szabadság fogalmát kívánja körüljárni, több tudományterület nézőpontjából is megvizsgálva azt. Szűkebb célja jogi és teológiai megalapozású munkafogalmak előállítására, azok főbb elemeinek feltárására, katalogizálására. Mindkét vonatkozásban ismertetjük a hagyományosnak tekinthető „statikus” megközelítéseket, valamint – s ez adja a valódi újdonságot – a dinamikusabb, folyamatszerűségük révén életközeli fogalmakat előkészítő felvetéseket, új elemeket is. A jogi fogalom meghatározása során ez egy jogszociológiai megközelítést eredményez, amely a ténylegesen jogként érvényesülő gyakorlatok elmélyültebb vizsgálatára törekszik a különféle jogforrások mechanikus elemzése, kommentálása helyett. A teológiai fogalom esetében pedig a hagyományos szekvenciák ellenében a szabadság dinamikus fogalmának megragadására egy kiteljesedő emberi karakter fejlődési fázisai révén kerül sor. A tanulmány jól mutatja a különféle tudományterületek eredményeinek egymásra gyakorolt hatását, és – szándékai szerint – utat nyit a további kutatásoknak is.

Kulcsszavak: keresztény szabadság, jogi normák, joggyakorlat, Biblia, teológia

The Legal and Theological Notion of Christian Liberty

This essay focuses on the notion of Christian liberty, examining it from the perspective of several fields of science. It concentrates mainly on the preparation of a legal and also of a theological notion by revealing and cataloguing the main possible elements those notions might consist of. We offer a traditional and also a more dynamic, process-like version related to both aspects. Firstly, the new legal notion of Christian liberty is based on a sociological basis that refers not only to the legal norms / legal decisions but also to the practices of different authorities beyond those legal sources. Secondly, the new theological notion of Christian liberty is shown by referring to the stages of the development of a human being's character. Moreover, this essay properly demonstrates that the results of different sciences may mutually influence each other.

Keywords: Christian liberty, legal norms, legal practices, Bible, theology

1 Tanszékvezető egyetemi tanár, KRE ÁJK Közigazgatási Jogi Tanszék; e-mail: rixer.adam@kre.hu.

1. Bevezetés

A jelen tanulmányban a keresztény szabadság jogi és teológiai fogalmának meghatározására teszünk kísérletet. Tesszük ezt úgy, hogy mindkét vonatkozásban felajánlunk egy stabil, hagyományos megközelítést, illetve egy dinamikusabb, s álláspontunk szerint hasznosabb, teljesebb képet adó munkafogalmat is. Az olvasó bizonytalanság felteszi a kérdést, hogy miért nem elegendő egyik vagy másik vizsgálati irány kijelölése, azaz milyen többlettudás remélhető a kettős megközelítéstől? A válasz egyik biztos eleme annak rögzítése, hogy bár a keresztény szabadságnak soha nem lesz úgynevezett szuperfogalma, azaz több tudományterület eredményeit ötvöző tudományos konstrukciója, az egyes területek fogalmi elemei – amint azt látni fogjuk – ma is igen nagy hatást gyakorolnak egymásra, alakítva, befolyásolva egymás definícióit is. Éppen ezért e tanulmány első fejezete *egyenesen* katalogizálja a téma szempontjából lényegesebb tudományterületeket, felvillantva azok kiindulópontjait, kedves résztémáit, sőt *a többi területtel érintkező* felületeit is. Így a jogi és teológiai megközelítések mellett a politikatudomány, a szociálpszichológia, a szűken vett vallástudomány keresztény szabadságról alkotott képének kulcsifejezéseit is megjelenítjük – noha a részletes és önálló fejezetben is megjelenő elemzést csupán az első két megközelítés esetében végezzük majd el.

E munka alapozó kutatás; a Biblia és a különféle releváns jogforrások mellett elsősorban a tudományos szakirodalom forrásaira támaszkodik a csoportosítás lehetőségeire koncentrálna, továbbá a csoportképző ismérvek fellelésére, az ezekből adódó következtetésekre és egy fogalmi háló kialakítására törekedve. A jogi típusú példák elsősorban magyarországiak, de ahol a tágabb kontextus is indokolt volt, ott más entitások jogalkotásának, illetve jogalkalmazásának termékei és a nemzetközi szakirodalmi eredmények is megjelennek.

2. A keresztény szabadság jelenségeit is vizsgáló tudományok

E fejezetben a teológiai és a jogi szempontokat nem elemezzük, de rögzítjük, hogy amennyiben valaki azt az igencsak nagy terjedelmű kérdést tenné fel, hogy mi is az a keresztény szabadság, a legpontosabb válaszokat éppen a két terület – azaz a jog és a teológia – képviselőitől remélhetné, tekintve, hogy egyrészt minden más társadalmi jelenséghez hasonlóan a kereszténységgel összefüggő tények is jogi úton egyenmúsíthatók a legkönnyebben (azaz a „Mit tehet és mit nem egy keresztény?” kérdésre adott jogi típusú válaszokból is összeállíthatunk egy jól alkalmazható, *előzetes* definíciót), másrészt nehezen vitatható, hogy az adott vallás alapdokumentuma – esetünkben a teljes Írás (a Biblia) – és annak magyarázatai jelentik a másik fontos, sőt megkerülhetetlen és mindennél pontosabb kiindulópontot.

2.1. A keresztény szabadság a politika és a politikatudomány vonzásában

Elemzésünk első érdemi eleme nem véletlenül a politikai összefüggések vizsgálata: a 20. század egyik keresztény szabadsággal kapcsolatos kulcskérdése az úgynevezett *felszabadítási mozgalom* dilemmája, annak kérdése tudniillik, hogy a keresztény üzenet mennyiben válhat, alakulhat át politikai cselekvéssé. A politikai megközelítések részleges önállósulása és teológiával való összekeveredése különösen jól érzékeltethető a Katolikus Egyházban lezajlott folyamatokon keresztül.

A keresztény hagyomány századokon át az emberi akarat szabadságával foglalkozott, ezen belül is elsősorban a jó és a rossz közötti választást, a bűnt és annak következményeit vizsgálta, másrészt a kegyelem és a szabad akarat viszonyát elemezte.² A szabadságjogokat előtérbe állító felvilágosodás nyomán azonban – egy hosszabb folyamat eredményeképpen – a Katolikus Egyház is nyitni kezdett a szabadság e világi, társadalmi értelmezése felé, azon értelmezés felé, amely a fennálló társadalmi viszonyokat nem fogadja el rendszerszinten változtathatatlan adottságokként.

„A döntő áttörést a II. Vatikáni Zsinat (1962–1965) hozta meg az Egyház küldetésének újrafogalmazásával. Egyértelművé tették, hogy az Egyház evangelizáló feladata nem csupán a túlvilági üdvösség hirdetésére és a történelemben való megjelenítésére irányul. Törődnie kell az ember evilági boldogulásával is, amint azt XXIII. János pápa már a zsinat meghirdetésekor határozottan kijelentette.

A pápa ezzel kapcsolatban még egy új szempontra hívta fel a figyelmet: az Egyháznak tanulmányoznia kell »az idők jeleit« (Mt 16,3). Az Egyház benne él a történelemben, az evangéliumot nem légtüres térben hirdeti. A teológiának meg kell ismernie azt a kort, amelyben benne él, hogy így meg tudja szólítani korának embereit, és sorsközösséget tudjon vállalni velük. Így kapott jelentős szerepet »az idők jelei« fogalom a XX. századi teológiában.”³

A Zsinat befejezésének huszadik évfordulója alkalmából összehívott rendkívüli szinódus utóbb már a Zsinat legfontosabb témái között említi a szegények melletti kiállást: „A II. Vatikáni Zsinat nyomán az Egyház erősebben tudatára ébredt a szegények, az elnyomottak, a peremre szorítottak szolgálatára szóló küldetésének. [...] Az Egyháznak prófétai módon el kell ítélnie a szegénység és az elnyomás minden formáját, és mindenütt védelmeznie és szorgalmaznia kell az emberi személy alapvető és elidegeníthetetlen jogait.”⁴ A szegényekért való kiállás mozgalmi jelleget öltött, s a gyorsan kiépülő, majd még gyorsabban egymással is konfrontálódó tanításai „felszabadítási teológia” néven váltak ismertté.

2 Lukács László: A keresztény szabadság politikai dimenziói a felszabadítási teológia tükrében. *Sapientiana*, 7. (2014), 2. 1–31. 1.

3 Uo. 2.

4 Walter Kasper (szerk.): *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Synode '85*. Freiburg, Herder, 1986. 43. Idézi Lukács i. m. (2. lj.) 3.

A II. rendes püspöki szinódus 1971-ben a papi szolgálat mellett már kifejezetten az „igazságosság a világban” témájával foglalkozott. A szinódus nyomán *Igazságosság a világban* címmel kiadott dokumentum szerint „[a]hhoz, hogy az Egyház hitelesen szállhasson síkra az igazságosságért, annak meg kell jelennie az Egyházon belül is. Felül kell tehát vizsgálnunk tetteinket, birtoklásunkat, életstílusunkat, az emberi jogokat tiszteletben kell tartani az Egyházon belül is.”⁵ A megközelítések egy része azonban már túllépett ezen az állásponton, s például a perui püspöki karnak a szinódusra benyújtott előzetes tervezete már a következőket állította:

„Sok keresztény elköteleződését bátorítja az a teológia, amely a jelen valóságot bűnös állapotnak tartja, amely meggátolja Isten terveinek megvalósulását; ez a helyzet a felszabadítás melletti elköteleződésre sarkall, egyszerűen válaszként az Úr hívására, aki arra hívott bennünket, hogy történelmünket magunk alakítsuk. Az Egyház fölfedezi, hogy jelenlétével kikerülhetetlenül belekavarodik a politikába, és hogy az elnyomásnak ebben a helyzetében nem hirdetheti az evangéliumot anélkül, hogy a lelkiismereteket fel ne rázza a felszabadító Krisztus üzenetével.”⁶

Az e területen megjelenő vélemények evolúciójában – értsd: elvilágiasodásban – még a perui álláspont radikalizmusán is túltett azonban Leonardo Boff ferences teológus (akit 1985-ben el is tiltottak a teológia oktatásától), amikor testvérével, Clodovis Boffal együtt „nyílt levelet” intéztek Joseph Ratzinger bíborshoz (a későbbi pápához): „Vannak helyzetek, melyekben a keresztény lelkiismeret a társadalmi-gazdasági elnyomó rendszert leleplezni kényszerül, és nem látván más kiutat, végső lehetőségként a jogtalan hatalom megdöntésére fegyvert is fog” – írták.⁷ Ratzinger e kérdéskörrel a következőképpen nyilatkozott: „amint már megjegyzetem az erkölcsstan válságáról szólva, a »felszabadítás« fő téma Észak-Amerika és Nyugat-Európa gazdag társadalmában is: így akarnak megszabadulni a vallásos erkölcstől, és ezzel együtt az ember határaitól. [...] Végül »felszabadítást« keresnek Dél-Amerikában is, mégpedig elsősorban társadalmi, gazdasági és politikai értelemben.”⁸ Hozzáteszi, hogy e változással párhuzamosan „került a teológiai gondolkodás középpontjába a szótériológia, tehát az üdvösség, a megváltás kérdése, vagy ahogyan ma szívesebben mondják: *a felszabadításé*.”⁹ Álláspontja szerint:

„Ez abból a tényből származott és származik, hogy a teológia válaszolni akar napjaink világának legégetőbb problémáira, nevezetesen arra, hogy az ember minden erőlködése ellenére sincsen mindenestül megváltva, nem szabad mindenestül, sőt valami egyre növekvő elidegenedésnek a részese. [...] Némely teológia azonban

5 Idézi: Lukács i. m. (2. lj.) 7.

6 Uo.

7 Idézi: Lukács i. m. (2. lj.) 18–19.

8 Joseph Ratzinger: *Beszélgetés a hitről Vittorio Messori-val*. Budapest, Vigilia, 1990. 150.

9 Uo.

a felszabadítás szekularista programjának hatása alá került; azok a maguk immanens és kizárólagosan földi szempontjaival befolyásolják e teológiákat. Pedig e programok nem látják, és nem is láthatják, hogy keresztény szemszögből a »felszabadítás« mindenekelőtt és főképpen a bűn alapvető rabságából való kiszabadulást jelenti, amit a »világ« nem is ért meg, sőt egészen a tagadásáig megy.¹⁰

Ratzinger külön utal arra, hogy ez az irány gyakran együtt jár a bibliai szövegek önkényes kezelésével is.¹¹ A teljesebb kép érdekében meg kell jegyezünk azt is, hogy az elmúlt bő két évtizedben a *felszabadítási teológia* újdonsága és kívánatossága jelentősen megkopott a Katolikus Egyházon belül is¹² – miközben egyébként a szegényekről való gondoskodás más összefüggései kifejezetten előtérbe kerültek.

Összegezve a fent elmondottakat, azt látjuk, hogy a felszabadítási megközelítések jelentős hányadában egy *lehetséges következmény* (emberi jogok nagyobb tisztelete, garantált érvényesülése, végső soron kivívása) *öncéllá* válik – leválva a *közvetlen bibliai, üdvösséggel* összefüggő lelki alapcélokról. Ez volt az a veszélyes irány, amire Jézus tanítványai is ráléptek, amikor egy evilági állam uralkodóját vizionálták Jézusban: csodáit, törekvéseit is eszköznek vélték a hatalom megragadásának folyamatában. Jézus azonban – mellőzve a képletes beszédet – teljesen világossá tette, hogy küzdelme nem a világi hatalom megszerzésére, politikai vagy kifejezetten katonai jellegű csaták megvívására irányul, hanem lelki típusú, adakozásra összpontosító, egyenesen önfeladó életmódot és küldetést jelent.¹³

Bár a fentiekben – érzékeltetendő a politika és a teológia eme igen sajátos összekapcsolódását – leginkább a felszabadítási mozgalmak teológiai és egyháztörténeti aspektusait emeltük ki, természetszerűen mindezen jelenségek a szűkebben vett politikatudományban is könyvtárnyi irodalomra tettek szert, különösen a dél-amerikai kontinens vonatkozásában.¹⁴ Egyébiránt izgalmas látni azt is, hogy a teológiai

10 Ratzinger i. m. (8. lj.) 151.

11 Uo. 164.

12 Lánsszki Béla: A felszabadítási teológia ideje lejárt? *Credo*, 5. (1999), 3–4. 69–75.

13 L. Ef 6,12: „Mert mi nem test és vér ellen harcolunk, hanem erők és hatalmak ellen, a sötétség világának urai és a gonoszság lelkei ellen, amelyek a mennyei magasságban vannak” (Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája [2014]); továbbá, legegyszerűsebb példaként: „Akkor odament hozzá Zebedeus fiainak anyja a fiaival együtt, leborult előtte, és kérni akart tőle valamit. Jézus megkérdezte tőle: Mit kívánsz? Ő így felelt: Mondd, hogy melletted üljön az én két fiam a te országodban, az egyik jobb kezed, a másik bal kezed felől. Jézus így válaszolt: Nem tudjátok, mit kértek. Kiihatjátok-e azt a poharat, amelyet én fogok kiinni? Ők így feleltek: Kiihatjuk. Erre ő ezt mondta nekik: Az én poharamat kiisszátok ugyan, de hogy ki üljön jobb és bal kezem felől, azt nem az én dolgom megadni. Azoké lesz, akiknek az én Atyám elkészítette. Amikor ezt meghallotta a többi tíz, megharagudott a két testvérré. De Jézus magához hívta őket, és ezt mondta: Tudjátok, hogy a népek felett zsarnokoskodnak fejedelmek, és vezetőik hatalmaskodnak rajtuk. De közöttetek ne így legyen, hanem aki nagyvá akar lenni közöttetek, az legyen a szolgátok, és aki közöttetek első akar lenni, az legyen a rabszolgátok. Mert az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.” (Mt 20,20–28) A bibliai részletek lelőhelye: Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája [2014].

14 Arturo Escobar emeli ki azt a Dél-Amerikában zajló és témánk szempontjából is lényeges kettős

témájú – részben a szakmai, részben a szélesebb nyilvánosságnak szánt – írások, dokumentumok maguk is milyen intenzitással nyitnak a politikai, a jogi, olykor kifejezetten a *demokráciaelméleti* összefüggések elemzése felé, egyre nagyobb terjedelemben foglalkozva azokkal, egyúttal csökkentve a teológia és a politikatudomány közti távolságot is...

Azonban eme álláspontok bibliai megalapozottságának vagy egyéb szempontú helytállóságának, tartható mivoltának részletes értékelése nélkül is jól érzékelhető, hogy a felszabadítási logika, azaz a keresztény szabadság politikai dimenziója a közpolitika-formálásnak is egyre hangsúlyosabb, önálló irányává vált. Sőt, amint azt az alábbiakban látni fogjuk, a keresztény szabadság politikai dimenzióinak a magyar közpolitikában is megjelentek – a felszabadítási mozgalmaktól elkülönülül – új elemei.

Orbán Viktor miniszterelnök a 2019-es tusnádfürdői beszédében használta először a „keresztény szabadság” kifejezést, mégpedig az alábbi szövegkörnyezetben: „Akárhogy is forogatom és gondolkodom, nem tudok jobb definíciót adni, mint hogy az illiberális politikának az értelme nem más, mint a keresztény szabadság (*Christian liberty*). A keresztény szabadság és a keresztény szabadság megvédése. Az illiberális, keresztény szabadságért dolgozó politika arra törekszik, hogy megőrizzen mindent, amit a liberálisok elhanyagolnak, elfelejtenek és megvetnek.”¹⁵ A keresztény szabadság fogalmának megjelenése logikailag is jól összekapcsolható azzal, amit Orbán 2018. május 4-i rádiós interjújában – újabb kétharmados választási győzelmét követően – mondott ki először, hogy tudniillik politikai célja immár egy „régí vágású kereszténydemokrácia” felépítése.¹⁶

A politikai természetű kijelentéseken túl e törekvések egyik kézzelfogható jele a hetedik alaptörvény-módosítás nyomán az (R) cikk új (4) bekezdése („Magyarország alkotmányos önazonosságának és keresztény kultúrájának védelme az állam minden szervének alapvető kötelessége”), amivel kapcsolatban Schanda Balázs jegyzi meg, hogy „[a]z Alaptörvény nem a keresztény vallás, és nem is általában a keresztény kultúra mellett kötelezi el a magyar államot, hanem kifejezetten Magyarország kultúrájának mint keresztény kultúrának a védelemét rendeli el. Az alkotmányozói cél kétségtelenül az volt, erőteljesebb hangsúlyt és védelmet adjon az ország kulturális identitásának, azaz többletet a Nemzeti hitvallásban felhívott keresztény örökséghez képest.”¹⁷ Ehhez hozzáteszi azt is, hogy „[a]z Alaptörvény nem intézményesít államvallást, értékelkötelezettséget az állam vallási-világnézeti semlegességét fenntartva teszi hangsúlyosabbá.

folyamatot, amely egyrészt egy 500 éve tartó modernizációs krízisből, másrészt pedig a neoliberais modernizációs modell kríziséből áll össze. Arturo Escobar: Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-Development? *Cultural Studies*, 24. (2010), 1. 1–65. 7.

15 Borbás Barna: „Trón és oltár”: míg a keresztény szabadságon rágódunk, kiürülnek a templomaink. *Válasz Online*, 2019. október 24. Elérhető: www.valaszonline.hu/2019/10/24/politikai-keresztenyseg-keresztenydemokracia-vita/ (A letöltés dátuma: 2020. 09. 28.)

16 Uo.

17 Schanda Balázs: Magyarország keresztény kultúrájáról. *Pázmány Law Working Papers*, 2018/8. 1–4. 1.

Az Alaptörvény hetedik módosítása ebben a tekintetben hoz változást, a keresztény kultúra (de továbbra sem a keresztény hit vagy vallás) védelmének kötelezettségével.¹⁸ Később úgy pontosítja álláspontját, hogy kifejti: Magyarország keresztény kultúrájának védelme nem egy keresztény kultúra létrehozatalának parancsát jelenti, hanem inkább a meglévő, adott – keresztény gyökerű – kultúra védelmének kötelezettségét, különös tekintettel arra a tényre is, hogy feltételezése szerint a keresztény kultúra ezen tág fogalma alá sorolandó számos olyan intézmény is, amellyel kapcsolatban jól látható, hogy „a keresztény eszmény és a társadalmi gyakorlat között szakadék tátong”.¹⁹

Ezen – a hivatalosság rangjára emelt, *újkonzervatív ideológiát* megalapozó – politika legfőbb eszköze a keresztény erkölcs alapjainak erősítése közvetetten az oktatásban, illetve közvetlenül is egyes bevett egyházak kiemelt támogatásával. Kritikusai szerint a keresztény értékek és a keresztény szabadság hirdetésére csupán lózungként kerül sor a kormányzati szereplők részéről – a keresztény szabadság bibliai korlátainak hirdetése és azoknak a közmorál, politikai morál részévé tétele nélkül, végső soron a „következmények nélküli társadalom” felszámolása nélkül.²⁰ Azonban – megközelítéstől, politikai szimpátiától függetlenül – tény, hogy ennek a politikai építkezésnek hangsúlyos eleme egy tudatos *múltépítés*, amelynek része Magyarország Alaptörvényének megalkotása és folyamatos módosítása is.²¹

2.2. Szociálpszichológiai, valláslélektani és egyéb vallástudományi megközelítések

A keresztény szabadság fogalmának feltárása körében a szociológiai, a szociálpszichológiai és a kifejezetten valláslélektani megközelítések alkotnak egy további, önálló csoportot azzal, hogy ezek eredményei gyakran a teológiáról levált vallástudomány eredményeiként jelennek meg. Ezek közös sajátja, hogy a kereszténység és a keresztény szabadság fogalmát elsősorban a *hiátusok és defektusok, az egészségestől való eltérések feltérképezésével* kívánják megvalósítani – negatív fogalmak alkotásával kerülve közelebb a vizsgálat tárgyához, tárgyaihoz... Olyan témák, mint a konformizmus, a deviancia, a szélsőségeség jelennek meg vizsgálati tárgyként ebben a szakirodalomban.

A leggyakrabban előkerülő *vallási szélsőségek* kérdésköre a hazai – és nemzetközi – szakirodalomban is leginkább a vallási fanatizmus,²² a terrorizmus különféle formái,²³

18 Uo. 2.

19 Schanda i. m. (17. lj.) 3.

20 Rixer Ádám: A civil társadalom helyzete Magyarországon, különös tekintettel a populizmus térnyerésére. *Glossa Iuridica*, 6. (2019), 3–4. 43–72. 67.

21 Rixer Ádám: A történeti alkotmány vívmányai: Utazás a múltba vagy út a jövőbe? In Balogh Judit et alii (szerk.): 65. *Studia in honorem István Stipta*. Budapest, KGRE ÁJK, 2017. 365–375. 366.

22 Sam Cherribi: Bad Faith: The Danger of Religious Extremism by Neil J. Kressel. Review. *Political Psychology*, 30. (2009), 2. 319–323.; Laurence R. Iannaccone: Religious Extremism: Origins and Consequences. *Contemporary Jewry*, 20. (1999), 1. 8–29.

23 Julia V. Tuskhova: ISIS and Al-Qaeda as the Determinants of Religious Extremism in the UK. *Society: Politics, Economics, Law*, 14. (2017), 8. 1–4.

illetve a „hagyományos” szektakérdés különféle olvasatai formájában van jelen. Kevés azonban az olyan munka, amely a szélsőségeség (extremizmus) definícióján, illetve főbb gyakorlati megvalósulási formáin túl kifinomult szempontrendszert és az utóbbi nyomán taxatív tipológiát kínálna. Korábbi tanulmányunkban²⁴ bemutattuk, hogy a vallási szélsőség fogalma tekintetében lehetséges egy *negatív* és egy *pozitív* meghatározás is: a negatív definíció azt mutatja meg, hogy melyek azok a jelenségek, amelyek bár a vallással, sőt intézményes vallással is érintkezhetnek, összekapcsolód(hat)nak, de mégsem tekinthetők vallási eredetű vagy vallási természetű „szélsőségnek”; a pozitív definíció pedig egy taxatív lista keretében tesz kísérletet a szélsőségek lehetséges, főbb típusainak felsorolására.

A vallási szélsőség *negatív* definíciója körébe kell sorolnunk például azokat a jogsértéseket, amelyek nem az adott vallás tanításaiból következnek, hanem – adott esetben – a nyilvántartásba vételi eljárás során egy csatolni elmulasztott melléklet formájában megjelenő emberi mulasztást feltételeznek. Ugyanígy nem minősülhet vallási szélsőségnek például egy vallási rendezvényen bekövetkező lopás, amennyiben ez általában nem tekinthető az adott közösség „lényegéből” következő, általánosítható jelenségnek. Szintén problematikus az, amikor egy adott (keresztény) gyülekezet vagy egy több helyi gyülekezetből álló nagyobb vallási közösség vezetőinek kisebb-nagyobb gyengeségeiből következtetünk a működés vagy tanítás *általánosan* szélsőséges voltára, azaz *önmagában* egy „rossz”, „bűnös” vezető vagy hibás vezetési gyakorlat sem eredményezhet *önmagában* „vallási szélsőséget”.

E körben hangsúlyoznunk kell azt is, hogy *önmagában* az a tény, hogy egy vallási alapú, a társadalom által tudomásul vett, de a többség által nem követett szűk csoportnorma logikailag összekapcsolható konkrét jogsértésekkel (például a cölibátus intézménye a cölibátusban élő személyek által gyermekek sérelmére elkövetett szexuális bűncselekményekkel) nem feltétlenül eredményezi azt, hogy magát a vallási közösséget is „szélsőségesnek” tekintjük, különösen, ha – amint azt a felhozott példa is mutatja – a csoportnorma nem a vallási nézetrendszer „lényegéhez” tartozó elem, illetve az adott vallási közösség is érdemben fellép az adott intézmény káros implikációival, illetve a konkrét bántalmazó jelenséggel szemben.²⁵

24 Rixer Ádám: A vallási szélsőségek tipológiája Magyarországon. *Vallástudományi Szemle*, 14. (2018), 4. 15–30.

25 A Katolikus (Világ)Egyházban több hullámban zajlott, zajlik a szembesülés, illetve szembenézés ezzel a jelenséggel is. 2012. február 6. és 9. között nemzetközi tanácskozást tartottak Rómában a világ különböző egyházmegyéiből érkezett püspökök és szerzetesrendi előjárók részvételével az Egyház hivatalos képviselői által elkövetett szexuális gyermekbántalmazások elleni fellépésről és az áldozatok megsegítéséről. Erre nézve I. Stephen J. Rosetti: Bátor szembenézés: Hatékony fellépés a gyermekek szexuális kihatásainál szemben. *Korunk*, 23. (2012), 4. 99–106. Az egyes országok (tag egyházainak) gyakorlatára nézve I. továbbá Jo R. Formicola: Recalibrating U.S. Catholic Church–State Relations: The effects of clerical sexual abuse. *Journal of Church & State*, 58. (2016), 2. 307–330.; illetve Kathleen McPhillips: The Church, The Commission and the Truth: Inside the NSW Special Inquiry into Child Sexual Abuse. *Journal for the Academic Study of Religion*, 29. (2016), 1. 30–51. Ezen írások kiindulópontja – szinte minden esetben – az, hogy az ügyek eltussolásában az egyházi előjárók mellett évtizedekig az állami hatóságok is érdemben közreműködtek.

A pozitív definíció tekintetében – a fentiekből is következően – érdemes rögzítenünk, hogy *szélsőségesnek* leginkább *a kiterjedt, általánosítható gyakorlatokat, jelenségeket* tekinthetjük; az elszigetelt, sporadikus, egy-egy személyhez köthető, az adott vallás (valláson belüli vallási irányzat) tanításaiból le nem vezethető gyakorlatokat általában nem érdemes ebbe a körbe sorolnunk. A szélsőséges jelenségek csoportosítását megkönnyítő szempont lehet:

- a szélsőség révén sérülő, a többségi társadalom által elfogadott, vallott *norma típusa* (hogy tudniillik jogi vagy egyéb társadalmi normatípus sérelméről van-e szó);
- hogy *az adott vallási közegen, közösségen kívülre* hat-e „szélsőséges” magatartás, vagy éppenséggel – *döntően* – azon belül maradva fejti ki káros hatását, illetve
- hogy az – büntetőjogi értelemben – *erőszakos* jellegű-e.

Szűkebb témánk szempontjából is lényegesek ezek az ismérvek, amennyiben a legtágabban felfogott keresztény szabadság korlátaiként és veszélyeztetőiként is hasznos kiindulópontot jelenthetnek.

A másik fogalom, amely szintén gyakran bukkan fel e diskurzusban, a *deviancia*. Ez különösen azokban az esetekben válik gyakorlati és egyúttal tudományos témává, amikor egy vallási közösség (keresztény közösség) szembekerül vallási környezetével, illetve tágabb társadalmi környezetével, s „deviánssá” válik. A különböző vallások születése, illetve új keresztény közösségek létrejötte is sok esetben ilyen krízishelyzetekhez kötődik. Így jött létre a reformáció, s így születnek az újabb keresztény egyházak azóta is. Ezért is állapíthatta meg Wolfgang Lipp, hogy a konformizmus problémája vallástörténeti probléma, ebből önállósult a szociológiának s a szociálpszichológiának köszönhetően.²⁶

Pressing Lajos összefoglalásában háromféleképpen oldható fel a fentebb vázolt feszültség. Egyfelől a vallás beilleszkedik a társadalom intézményi és értékrendjébe, s az ellentmondásokat kognitív elhárítással, főként ideológiaképzéssel és racionalizálással oldja fel. Másrészt választhatja azt is az adott vallás, hogy valamilyen társadalmilag intézményesült formában úgy teremti meg az egyéni lehetőségeket, hogy részlegesen elszigetelődik a társadalom többi részétől, így csökkentve minimálisra annak „káros” hatását. Végül – harmadik lehetőségként – törekedhet a vallás arra is, hogy az egész társadalmat átalakítsa oly módon, hogy a társadalmi intézmények a vallási értékek és normák szerinti életmódot segítsék elő. Ez utóbbira példa az iszlám fundamentalizmus, míg a keresztény egyházak rendszerint az első két út valamelyikét járják.²⁷

A deviancia mellett a legtágabban felfogott vallástudomány használja a fennálló uralkodó rendszerhez való elvtelen alkalmazkodást jelentő *konformizmus* fogalmát is,

26 Tajti Enikő: *Otthon a világban. A konformizmus és non-konformizmus teológiai értelmezése Róma 12:1–2 és János 4. rész értelmében*. Szakdolgozat. Budapest, Baptista Teológiai Akadémia, 2018. 37.

27 Pressing Lajos: A deviancia és a vallás kapcsolata. In Münnich Iván – Moksony Ferenc (szerk.): *Devianciák Magyarországon*. Budapest, Közélet, 1994. 201–222. Idézi: Tajti i. m. (26. l.) 37.

sőt e két fogalom együtt is megjelenik – amikor a konformizmus ellenében valamifajta „innovatív deviancia” érvényesül, amikor is a vallási szabályra ráépül egy helytelen gyakorlat, gyakorlati értelmezés, és éppen a deviánsnak tekinthető magatartás állítja helyre (*kísérli meg helyreállítani*) a szabály eredeti jelentését.²⁸

3. A keresztény szabadság jogi fogalma

E fejezetben kísérletet teszünk arra, hogy egyfelől a keresztény szabadság jogi fogalmát, klasszikus, ma divatozó jogpozitivisták alapokon határozzuk meg, másfelől egy jogszociológiai megközelítésű alternatív fogalom bevezetésének lehetőségét is felvetjük az előbbi fogalom elégtelensége mellett érvelve.

A „hagyományos” megközelítés – nem csupán a keresztény szabadság sajátos jelenségének megragadása, hanem minden más kérdés esetében is – az, amely a norma-szöveg elemzésével, illetve a belső bírói, alkotmánybírói szervek, illetve nemzetközi fórumok döntéseinek „letapogatásával” előállított kontúrok segítségével rajzolja meg az adott időszak nemzetközi, adott államcsoporton (például az Európai Unió vagy Dél-Amerikán) vagy egy adott országon belül érvényesülő gyakorlatait. Ennek szakmai, illetve tudományos eszközei a főbb kortárs témák és neuralgikus, értelmezésre szoruló rendelkezések felsorolásai és elemzései, valamint azokhoz kapcsolódóan az egyedi döntésekből összeálló pillanatnyi fogalmi és értelmezési háló ismertetése, annak megjelölésével, hogy ez a háló hol kezdett el felfeslenni, melyek a kényes, bizonytalan, „veszélyes” pontok. Egy ezek által nyerhető pontos képhez gyakorlatilag elegendő az állami és nemzetközi szervek döntéseit alaposan tanulmányoznunk, amennyiben a szabadság jogi terjedelmére vonatkozó prognózisokat szeretnénk előállítani.

Ez az a pont, ahol magyarázattal is kell szolgálnunk arra nézve, hogy miért is nem elegendő mindez akkor, amikor a keresztény szabadság jogi fogalmának speciális magyarországi jelentéstartományait, tartalmát keressük. Amint azt néhány példával is alátámasztjuk a későbbiekben, van egy olyan összefüggés a vizsgált területen, hogy ha jognak a ténylegesen követett, ilyenként használt szabályokat tekintjük, akkor rácsodálkozhatunk arra is, hogy – adott esetben – a jogszabályok egy része nem érvényesül, de mert ez – legalább részben – az érintettek (esetünkben a vallási entitások) számára is előnyös, ennek implikációi a hatósági döntésekben vagy akárcsak a nyilvánosság különböző színterein nem fognak megjelenni. Ha pedig nincs jogalkalmazás, nincs „jog eset” sem, s bárki számára úgy tűnhet, hogy nincs probléma sem – miközben a jog nem az előzetesen meghatározott, tételezett módon érvényesül.

Azt fogjuk tehát elnagyoltan bemutatni, hogy melyek azok az elemek, hazai gyakorlatok stb., amelyek részben bővítik (bővíthetik), részben pedig szűkítik (szűkíthetik) a keresztény szabadság magyarországi fogalmát – remélve, hogy a felkínált modell képes lesz a tényleges állapotokat jobban visszatükrözni.

²⁸ Tajti i. m. (26. lj.) 37.

3.1. A hagyományos fogalom

3.1.1. Általános előkérdések

Hagyományos, jogias megközelítésben szabad vagyok mindarra, amit a hatályos jog kifejezetten lehetővé tesz, védelemben részesít, illetve számos vonatkozásban arra is, amit kifejezetten nem tilt meg. Amikor a keresztény szabadság jogi fogalmát kívánjuk megragadni, figyelembe kell vennünk azt a tényt is, hogy az állam által alkotott jog néhány vonatkozásban már elébe megy egyes vallási meggyőződéseknek, illetve sajátosságoknak, akár úgy, hogy azokra tekintettel lehetővé teszi a főszabálytól való eltérést (például egyes államokban fegyver nélküli katonai szolgálat engedélyezésével), akár úgy, hogy tilalmakat fogalmaz meg (például egyes államokban a vallással szoros kapcsolatot mutató öltözködési szokások, ruhadarabok viselésének vagy kifejezetten vallási jelképek elhelyezésének tiltásával). A szabályok a vizsgált terület legtöbb vonatkozásában – leszámítva néhány tilalmat – csupán a jogalkotó által felajánlott lehetőségek, amelyekkel nem kell feltétlenül élni, s az utóbbi (az elhatárolódás „negatív” szabadsága) is védelemben részesül. Fontos kiindulópont továbbá, hogy *jogállami keretek között* az állam nem is kíván minden lehetséges aspektust szabályozni, illetve jogalkalmazással „uralni” – általában nem is kell például jogi forma (nyilvántartásba vétel) a vallási közösség működéséhez, az csupán néhány, az elemi vallásgyakorlason túlmutató tevékenységnek, illetve bizonyos kedvezmények, juttatások igénybevétele érdekében előfeltétele. Szintén figyelembe veendő, hogy a semleges állam szerepe a vallásszabadság biztosítása körében – a lelkiismereti és vallásszabadságot közvetlenül szabályozó rendelkezéseken túl – magában foglalja egy olyan társadalmi-kulturális közeg létrejöttének elősegítését (is), amely más módokon is „kellő toleranciával segíti a szabad választást és a vallás gyakorlása számára megfelelő teret biztosít”.²⁹

Lényeges továbbá, hogy ma már a szabadság tartalmának érzékeléséhez nem elegendő egy-egy állam belső bírói fórumai által hozott döntések elemzése, tekintetbe kell vennünk a nemzetközi fórumok esetjogát is. A vallásszabadsággal összefüggő és jogi eljárásá transzformálódó konfliktusok szűkebb tárgyai között az európai fórumok előtt az elmúlt időszakban leginkább a vallási jelképek viselése, nyilvános helyeken történő kifüggesztése, továbbá az adott vallással szorosan összekapcsolódó öltözködési szokások (hidzsáb, burka stb.), az oktatás egyes szexualitással, illetve etikai kérdésekkel összefüggő elemei, az egyházi fenntartású munkáltató által hozott egyes döntések, valamint a vallási meggyőződésből fakadóan visszautasított tevőleges magatartások jelentek meg.

Az ezekkel kapcsolatos bírói gyakorlatok természetesen változnak is, és a tudomány egyik feladata éppen annak bemutatása, hogy milyen finom vagy éppen jelentős elmozdulások következtek be az adott fórumok gyakorlatában. Ilyennek tekinthetjük például annak detektálását, hogy miközben az Emberi Jogok Európai Bírósága (EJEB)

29 Schanda Balázs: *Állami egyházjog. Vallásszabadság és vallási közösségek a mai magyar jogban.* Budapest, Szent István Társulat, 2012. 28.

esetében a hangsúly egyre inkább a vallási közösségek és a munkáltatók jogainak védelmére kerül, az Európai Unió Bírósága (EUB) leginkább 2017 óta formálódó gyakorlata³⁰ az egyéni jogok bírói úton történő érvényesítését helyezi előtérbe.³¹ Ez különösen annak fényében izgalmas jelenség, hogy egyébként az EUB nemcsak figyelemmel van az EJEB döntéseire, hanem általában követi is annak gyakorlatát (annak ellenére is, hogy nem alkalmazza közvetlenül az Emberi jogok európai egyezményét).³²

A terület jogalkalmazói gyakorlata azonban nem csupán a hagyományos problémák újszerű jogi megközelítésére ad példákat, amennyiben új és gyorsan növekvő jelentőségű kérdések is megjelennek az európai térségben. Ez utóbbi körbe sorolhatók például a „shariatanácsok, amelyek családjogi és személyállapotú ügyekben, választóbírók módjára alkalmaznak shariát. A [...] valódi kérdés tehát az: megteheti-e egy európai állam, hogy nemcsak hagyja, hanem támogatja is a sharia érvényesülését olyan ügyekben, amelyekben az állami jog nemcsak rendelkezésre áll, hanem valószínűleg más szabályok szerint rendezné egy jogvita kimenetelét.”³³ Az ezen ügyekben születő döntések felvillantják a keresztény szabadság kontúrjait is, pontosabban annak mibenlétére, korlátaira, mértékére vonatkozó jogi prognózisokként funkcionálnak mindazok segítségével, akik számára ezek a kérdések lényegesek.

Ezek azok a főbb kiindulópontok, amelyek tanulmányozása révén *hagyományosan* kialakíthatunk egy prognózist arra nézve, hogy mi az, ami az adott konkrét államban védelemben részesülhet, azaz – témánk szemszögéből – melyek lesznek a keresztény szabadság jogokkal definiálható elemei, és hol húzódnak e jogok hozzávetőleges határai. A normatív és egyedi jogforrások (jogszabályok és hatósági döntések) által megalapozott prognózis azonban számos vonatkozásban *nem lesz képes* igazán pontos képet, szükséges mélységű elemzést adni arról, hogy *mi a szabadság tényleges, praktikus terjedelme*. S ez az, ami miatt – Magyarország példáját használva – kísérletet teszünk egy hasznosabb, reflexívebb megközelítés alkalmazására.

3.1.2. A magyarországi helyzet

E helyütt nem tartjuk feladatunknak a lelkiismereti és a vallásszabadság magyarországi helyzetének elemzését, az elmúlt évtizedek jogfejlődésének részletes bemutatását. Azokra a jogalkotási csomópontokra és különösen jogalkalmazási gyakorlatokra összpontosítunk, amelyek rendkívüli hatást gyakoroltak és gyakorolnak ma is arra a jelenségcsoportra, amelyet a keresztény szabadság jogi kereteiként határoztunk meg. E körben természetesen kiemelten kezeljük azokat a tényeket, amelyek már egyértelműen egy kiigazítás igényét, egyenesen szükségességét is felvetik: azokat, ame-

30 A kifejezetten vallási alapú konfliktusok döntő többségében az EUB Nagytanácsa a 2000/78/EK irányelvének vallási megkülönböztetésre vonatkozó tilalmát, illetve egyházi (vallási) szellemiségű munkáltatókra vonatkozó kivételeit alkalmazta.

31 Uitz Renáta: Lelkiismereti és vallásszabadság a multikulturális Európában. Hogyan tovább? Hova tovább? *Jogtudományi Közlöny*, 74. (2019), 5. 213–228. 223.

32 Uo. 222.

33 Uo. 216.

lyek a 3.1.1. alpontban körülírt prognózis eredményéhez képest komoly elmozdulásokat eredményeznek a keresztény szabadság eme dinamikus, új fogalmában.

A szférát szabályozó korábbi törvény, a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvény (Lvt.) 9. § (1) bekezdése és 12. § (1) bekezdése alapján az egyház nyilvántartásba vételéről a székhelye szerint illetékes megyei bíróság, illetőleg a Fővárosi Bíróság határozott, nemperes eljárásban. A 2012 előtti bő húsz évben az egyházak nyilvántartásba vételi eljárása *teljesen formális* volt (pedig kizárt, hogy a jogalkotó eredeti szándéka ez lett volna) leginkább azért, mert a bíróságok a kérelmezők nyilatkozatainak megtörténtén, illetve az általuk kötelezően benyújtandó dokumentumok létén túl nem végeztek érdemi vizsgálatokat: sem a dokumentumok tartalmának – azaz tényállításainak – valóságosága, sem pedig a szervezetek létrejöttének tényleges okai és céljai tekintetében. Azaz, amennyiben a megfelelő alakszerűséggel benyújtott dokumentumok alapján felsejlett egy törvényes és legalább elemi vallási tartalmakat is rögzítő cél, úgy a nyilvántartásba vétel – az esetek döntő többségében – automatikusan megtörtént. Az egyházi jogállás elnyerése 1990 után – az akkor is létező egyesületi formával szemben – komoly adózással összefüggő és egyéb többletjogosultságokat jelentett. Tekintve, hogy abban az időszakban az egyesületekre általánosan irányadó tíz fővel szemben száz fővel már alapítható volt egyház – nyilvánvaló, hogy miért választotta szinte minden vallási közösség az egyházi jogállást. Tény, hogy a rendszerváltozás idején tudatosan rendkívül könnyűvé tett szervezetalapítás lehetősége megnyitotta a kaput a visszaélések és a vallási tevékenységet csupán álcaként használó tevékenységek előtt is.

A vallási közösségekkel kapcsolatos jogalkotás leggyakrabban akkor kerül reflektorfénybe, amikor egyes szélsőséges(nek látszó) vallási gyakorlatokra reagálva az erre jogosult elszánja magát a változtatásra.³⁴ Magyarországon a rendszerváltozást követően *több hullámban is* felmerültek problémák, visszaélések, gyakorlatok, így például – még 2010 előtt – a kegytárgyakkal kapcsolatos mentességek nyomán,³⁵

34 Krystyna Daniel – W. Cole Durham: A vallási azonosság tudat mint a nemzeti identitás összetevője. *Fundamentum*, 1. (1997), 2. 5–21. 6.

35 A hitélethez szükséges kiadvány, kegytárgy előállítása, értékesítése nem minősül gazdasági-vállalkozási tevékenységnek, aminek a jelentősége abban áll, hogy az adott egyház ezáltal ezen tevékenység vonatkozásában mentesül adó- és járulékfizetési kötelezettségei alól. Korábban néhány alkalommal történt kísérlet arra, hogy nem vallási természetű tárgyakat új egyház alapításával kegytárgyként forgalmazzanak, így pl. figyelmet érdemel a Győrújbaráti Motoros Egyesület kísérlete, amely egy motoros cikkeket árusító bolt köré szervezett volna egyházat abból a célból, hogy a boltban kapható tárgyak mindegyike kegytárgynak minősülhessen, s így komoly anyagi előny realizálódhatna / realizálódhatott volna. A kegytárgyként (vámmentesen) behozott árukat aztán – szintén kegytárgyként – adómentesen értékesítették volna. Honlapjukon sokáig olvasható volt: „egyesületünk tagjai minden évben hálát adnak a Szent Karburátor Istenének és gyermekének a Szent Injektornak.” Rixer Ádám: A vallás fogalmáról. *Jogelméleti Szemle*, 12. (2011), 4. 1–8. 5. Itt jegyezzük meg, hogy nem tartozik a keresztény szabadság körébe a jog kikerülésének szándékával – valamilyen haszon stb. reményében – elkövetett jogsértés. A keresztény szabadság fogalma e dolgozatban értéktartalommal bír, nem foglalja magában a szándékoltan visszaélésszerű egyéni, közösségi vagy társadalmi szintű, akár kifejezetten állami gyakorlatok teremtette „lehetőségeket” – ennyiben igazodik is a fogalom teológiai jelentéséhez, tartalmához.

a külföldről érkező egyházi szolgálattevőkre irányadó enyhébb letelepedési szabályokkal, illetve könnyített vízumügyintézésel összefüggésben, a „perselypénz” adómentességével kapcsolatban és a sorkatonai szolgálat kikerülését célzó egyházalapításokkal összefüggésben is – egyebek mellett. Ám ezekkel a jelenségekkel kapcsolatban is elmondható, hogy a hatóságok *nem vagy csak a legkivívóbb esetekben* léptek fel, így például az elhíresült Gyurcsok József-féle ügyben,³⁶ amelyben az ügyészség vállalta a nyílt fellépést is. A legtöbb esetben inkább a jogszabályok (majdnem minden esetben törvények) *megváltoztatására* került sor, az egyébként rendelkezésre álló jogalkalmazói eszközök bevetése helyett.

Az első átfogó – és egyúttal az érdemi szigorítás irányába elmozduló – szabályozási kísérlet a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi C. törvény volt, amelyet azonban az Alkotmánybíróság közjogi érvénytelenség miatt alkotmányellenesnek nyilvánított, és ezért *megsemmisített*.³⁷ Az Alkotmánybíróság döntését³⁸ – egyebek mellett – arra alapozta, hogy a törvény az országgyűlési elismerés tekintetében az Országgyűlésre vonatkozó eljárási határidőket és kifejezett döntéshozatali kötelezettséget, valamint a kérelmező szervezetek oldalán a fellebbezés lehetőségét is nélkülözte. Ehhez tegyük hozzá, hogy a jogszabály rendkívül előkészítetlen volt, semmilyen előzetes hatásvizsgálat nem készült hozzá.³⁹ Lényeges, hogy az állam itt is a korábbi logikát követte: egy probléma (kiegészítő egyházi normatívára vadászó álegyházak létrejötte) felmerülésekor nem az adekvát megoldást választotta, azaz nem a jogalkalmazó jog által lehetővé, sőt kötelezővé tett fellépésére (bíróági nyilvántartásba vételi eljárások érdemivé tételére, illetve ügyészi fellépések sorozatára), hanem – vélhetően politikai okokból – a teljes szféra életébe radikális beavatkozást jelentő törvényalkotásra került sor.

36 A nevezett személy által folytatott távgyógyítás nem szerepelt az egyház (Egyetemes Szeretet Egyháza) alapító okiratában – ez volt a Pest Megyei Bíróság előtti eljárás tárgya.

37 A törvény megszületésének látszólagos, a médiumokban kommunikált kiváltó oka az a 2000-es évek végétől elharapódzó gyakorlat volt, amelynek keretében magánfenntartású idősök otthonai – döntően az általuk gondozottak bevonásával, de tényleges vallási tevékenység folytatása nélkül – egyházzá alakultak, ily módon szert téve az ún. egyházi kiegészítő normatívára is.

38 A döntés részleteit l. a 164/2011. (XII. 20.) AB határozatban.

39 A 2011. évi C. és 2011. évi CCVI. törvények végső – elfogadott – szövegváltozataihoz igazodó érdemi hatástanulmányok (előzetes hatásvizsgálatok) azért is lényegesek lettek volna, mert igazolhatták volna a már másfél évtizeddel korábbi országgyűlési vitákban is nagy teret kapó félelmeket, amelyek a destruktív – gyermekeket elnyelő, családokat szétzúzó, elesett emberek vagyonát megkaparintó és tagjaikat csoportos öngyilkosságra, valamint rituális emberáldozatra biztató – szekták térnyerésétől kívánták volna megóvni a magyar társadalmat. Félő, hogy az előzetes – érdemi – hatásvizsgálatok elmaradásának egyik döntő oka éppen az a tény lehet, hogy az említett félelmek nem bizonyultak valósnak. Sőt egy valóban objektív felmérés vélhetően azt támasztaná alá, hogy a 2012-ben kényszerűségből vallási egyesületté átalakult kisegyházak döntő többségének ma Magyarországon jelentős hatása van például a társadalmi kohézió és szolidaritásra készítettség erősítésében, a társadalom szövetének – kevéssé látványos, ám valós mértékű – megújításában. Rixer Ádám: A hatásvizsgálatok jelentősége és egyes szempontjai a vallási szervezetek szabályozása körében. *Kodifikáció*, 2. (2013), 1. 91–102. 95.

Az ezt követően, hasonló elnevezés alatt elfogadott 2011. évi CCVI. törvény (Ehtv.) több eljárási jellegű problémát kiküszöbölt, ám néhány – komoly vitákat eredményező – tartalmi probléma megmaradt, elsősorban az Országgyűlés általi elismerés fenntartásával, tekintve, hogy bár az Ehtv. 14. §-a kilenc taxatív elismerési szempontot is meghatározott, s ezek közül az első hat tekintetében a miniszter határozata (többekévé) kötötte is az Országgyűlést, ám az utolsó három meglelte („bizonyítottasága”) tekintetében az Országgyűlés teljesen szabadon mérlegelhetett. A teljesen szabad mérlegelést *érdemben* nem befolyásolta, hogy elutasító döntését az Országgyűlésnek határozatában indokolnia is kellett. Ugyanígy nem jelentette *tartalmi kontroll* megvalósulását, hogy bár az egyházi elismerést kérő, vallási tevékenységet végző szervezet az Alkotmánybíróságtól kérhette az országgyűlési határozat felülvizsgálatát, az Alkotmánybíróság csupán az Országgyűlés egyházként történő elismerésre irányuló eljárásának törvényességét vizsgálta (volna) felül: azt nem, hogy – adott esetben – „a közösségi célok érdekében történő együttműködés iránti szándékát és annak hosszú távú fenntartására való képességét” az adott szervezet valóban bizonyítani tudta-e.⁴⁰

Nem kitérve az elmúlt tíz év valamennyi jogalkotási fejleményére, az mindenképpen jól látható, hogy a 2010 után a nagyobb, történelmi, illetve „bevett” egyházak „helyzetbe hozására” irányuló jogalkotási törekvéseket az AB tevékenysége több ízben is korrigálta:⁴¹ kiemelhető például a 7/2017. (VII. 18.) AB határozat a személyi jövedelemadó meghatározott részének az adózó rendelkezése szerinti felhasználásáról szóló 1996. évi CXXVI. törvénnyel (Szf. tv.) kapcsolatos mulasztásban megnyilvánuló alaptörvény-ellenesség megállapításáról és alkotmányjogi panasz elutasításáról. Más AB határozatok mellett a 23/2015. (VII. 7.) AB határozat is érdemi törvénymódosítást eredményezett: az elmúlt 7-8 évben folyamatos és intenzív küzdelem alakult ki a vallási szférát újraszabályozni kívánó jogalkotó, a vallási entitások egy része és az Alkotmánybíróság között. A küzdelemnek néhány esetben a nemzetközi fórumok is részeseivé váltak,⁴² és a vizsgált témával összefüggő alaptörvény-módosításra is volt példa ebben az időszakban.

40 Ehtv. 14. § i) pont.

41 L. részletesebben Köbel Szilvia: Az Alkotmánybíróság vallásszabadsággal és vallási közösségekkel kapcsolatos gyakorlata. In Köbel Szilvia (szerk.): *Az állami és a felekezeti egyházjog alapjai*. Budapest, Patrocinium, 2016. 207–234.

42 Legismertebb példaként az Emberi Jogok Európai Bíróságának (EJEB) héttagú kamarája 2014. április 8-án 5 : 2 arányban elmarasztaló ítéletet hozott Magyarországra nézve 17, egyházi státuszát a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény alapján (Ehtv.), 2012. január 1-jén, illetve 2012. március 1-jén elveszítő vallási felekezet egyesített panaszai tárgyában. A Bíróság arra a következtetésre jutott, hogy a magyar állam a kérelmezők vonatkozásában megsértette az Emberi jogok európai egyezményében biztosított egyesülési jogot (11. cikk) a vallásszabadsághoz való joggal (9. cikk) összefüggésben, tekintve, hogy a jogszabály csak a mellékletében felsorolt „bevett egyházak” egyházi státuszát ismerte el, a többi, korábban egyházi státusszal rendelkező szervezet pedig egyesületi minősítést kapott, miközben az egyházzá minősítést az Országgyűlés egyúttal a bíróságok hatásköréből saját hatáskörébe vonta. Az EJEB az eset és az érvek vizsgálata során kifejtette: a vallás-és lelkiismereti szabadság biztosításához hozzátartozik, hogy az állam független marad, és pártatlan

A rendes bíróságok jogalkalmazó gyakorlata is, amint azt látni fogjuk, a jogi korlátokat feszegetően megengedő – éppen ez az egyik oka annak, hogy egy alternatív fogalom meghatározás (jelenségeírás) szükségessége merül fel...

3.2. Az újabb, javasolt fogalom és annak egyes elemei

Itt egy – a téma szempontjából aktualizált, konceptualizált – jogfogalom kerül a középpontba, amely alkalmas lehet arra is, hogy egy árnyaltabb fogalommal pontosítsa, mélyítse vagy éppen módosítsa azt a képet, amely a keresztény szabadság fogalmának jogszabályhelyeken és bírói döntéseken alapuló vizsgálata révén nyerhető. Kiindulópontunk – ahogyan azt korábban is jeleztük – az, hogy vannak olyan szempontok, amelyek elvesznek a jogpozitivisták megközelítés nyomán nyerhető szabadságfogalom terjedelméből, és vannak, amelyek hozzátesznek, tágítva, bővítve azt. Egy tágabb jogfogalomba ugyanis beletartozhat a jogrontó jogszokás, a jogrontó szokás-jog is, a jogalkalmazó szervek azon – jogellenes – magatartása, amely soha nem kerül bírói vagy egyéb szerv elé, tekintve, hogy az érintettek (a jogalanyok) számára pozitív eredménnyel jár. Ez egy jogszociológiai megközelítés, amely teljesebb képet rajzol az egyes keresztény szabadsággal is összekapcsolható jelenségekről, ráirányítva a reflektorfényt azokra a jogi természetű – leginkább mulasztásban megnyilvánuló – jelenségekre is, amelyek a jog betűjéből és/vagy a hatósági döntésekben megjelenő „hivatalos” jogalkalmazói gyakorlatból nem olvashatók ki.

Melyek tehát azok a területek (állami gyakorlatok), amelyek módosítják a szabadság terjedelmét, anélkül azonban, hogy ennek nyoma lenne a normatív vagy egyedi jogforrásokban?

3.2.1. Jogalkalmazói gyakorlatok

A korábbi példák is mutatják, hogy a vizsgált területünkön az állam gyakran tartózkodó ott is, ahol beavatkozhatna, sőt köteles lenne beavatkozni. Ez a tény önmagában

szabályozást alakít ki a vallási közösségek tekintetében. Véleménye szerint azáltal, hogy a parlament hatáskörébe vonta, mely vallási közösségeket nyilvánítja egyházzá, megsértette az Egyezmény 9. cikkét (a bíróság a Metropolitan kontra Bessarabia-ügyre hivatkozott). Az EJEK a továbbiakban a 9. cikk 2. szakasz fennállását vizsgálta, tehát azt, hogy a korlátozás törvényben meghatározott-e, illetve arra a közbiztonság, a közrend és a közegészség vagy a közérkölc, illetve mások jogainak és szabadságainak védelme érdekében került-e sor. A bíróság megállapította a 2011. évi CCVI. törvény korlátozó voltát. Továbbá álláspontja szerint az állami pénzzel való visszaélés megakadályozása mint közérdeklő cél megállja ugyan a helyét, ám a Bíróság arra a következtetésre jutott, hogy a korlátozás nem arányos az elérendő céllal, tekintettel arra, hogy a magyar állam intézkedése eltúlzott és felettlőbb szigorú. Magát a közérdeket azonban nem vonta kétségbe Strasbourg, csupán egy enyhébb, a vallási közösségekkel jobban együttműködő és az Országgyűléstől függetlenebb szabályozást tartott indokoltnak. Utóbb, a korábban megállapított jogsértések miatt vagyoni és nem vagyoni kártérítést ítél meg több panaszos tekintetében az EJEK 2016. június 28-án. A megítélt kártérítések 40 ezer és 140 ezer euró közötti összegűek voltak. L. Rixer Ádám: Az állam és a vallási közösségek kapcsolata a mai Magyarországon. A vallási közösségek nyilvántartása és pénzügyei a jogi szabályozás tükrében. *Allamtudományi Műhelytanulmányok*, 2. (2017), 1. 1–45. 17.

nem minősíti a szféra szereplőit, egyes aktorait (a vallási entitásokat), a közösségeket, illetve egyéneket, de jelzi, hogy a keresztény szabadság (és általánosságban a vallási szabadság) *jogi megközelítésben* szélesebb körű is lehet annál, amit a jogszabályok állami szervek általi maradéktalan betartása esetén tapasztalnánk (azaz annál, amit a jogszabályok első olvasásakor *feltételezhetnénk*). Miután ez tipikusan egyes szabályok megszegésével szembeni fellépések, állami beavatkozási kötelezettségek elmulasztását, „visszafogott” teljesítését jelenti, összességében ez a gyakorlat is bővíti, tágítja a keresztény szabadságot (is), azaz a keresztények által élvezett *tényleges* jogi lehetőségek körét (természetesen csak akkor, ha a jog betartásának hiányát lehetőség-bővülésként értelmezzük, nem pedig kizárólagosan a jogrendszer, illetve a teljes jogi rendszer negatív tüneteként).

A nyilvántartásba vétel régi gyakorlata, az ügyészségek „bátortalansága” mellett további példák is felhozhatóak ebben a körben (az állami szervek elnőző magatartására): például az elmúlt évtizedekben mindvégig megfigyelhető, hogy miközben a 19. század vége óta a polgári házasságkötésnek meg kell előznie az egyházat, a hatóságok nem lépnek fel az ezzel ellentétes gyakorlattal szemben, továbbá – egy friss példát keresve – a Covid-19 koronavírus-járvány miatt elrendelt, és az egyházakat is érintő korlátozások kapcsán az állami szervek számos – piaci – entitás esetében ellenőrizték a szabályok (például távolságtartás, maszkviselés stb.) betartását, míg az egyházak esetében ettől eltekintettek. Természetesen, ha a „szabadság” terjedelme nőhet a jogalkalmazó szervek magatartása révén (akár a jogszabályok keretei között, akár azokon túlterjeszkedő gyakorlatokkal), akkor a szűkítést eredményező gyakorlatok is lehetségesek. Magyarországon azonban – amint arra a 3.1.2. alpontban már utaltunk – inkább a jogalkotás esetében figyelhető meg (trendszerűen) ennek gyakorlata.

3.2.2. Egyházi belső jog

A második vonatkozás, amely bővíti a keresztény szabadság állami jogforrásokból kiolvasható terjedelmét, nem más, mint az állam által elismert (lehetővé tett) *egyházi belső jog*. A bővülés (értsd: tágabb mozgástér lehetősége) akkor is egyértelmű, ha egyébként az egyházi belső szabályok nem írhatják felül az állami jogot, de azzal párhuzamosan, illetve az az által nem érintett területeket, kérdéseket rendezve egy érdemi, önálló szabálytömeget biztosíthatnak.⁴³ Tehát eme jogi – ám az állam által közvetlenül nem befolyásolt – szegmens fejlettsége, rétegzettsége, önálló életképessége is nagymértékben befolyásolja a keresztény szabadságot, amennyiben a vallási nézetek, illetve előírások megfogalmazásával, egyes életviszonyokra konkretizálásával

43 Ehtv. 8. § (2) bekezdése értelmében: „A vallási közösség hitelvei, belső törvénye, alapszabálya, szervezeti és működési szabályzata vagy azoknak megfelelő más szabályzata (a továbbiakban együtt: belső szabály) alapján hozott határozat érvényre juttatására állami kényszer nem alkalmazható, azt állami hatóság nem vizsgálhatja. A vallási közösség belső szabályon alapuló döntését állami szerv nem módosíthatja vagy bírálhatja felül, a jogszabályban nem szabályozott belső jogviszonyokból eredő jogviták elbírálására állami szervnek nincs hatásköre.”

hozzájárul(hat)nak az adott vallás teljesebb megéléséhez vagy az egyes (közszolgáltatási vagy éppen munkavégzéssel összefüggő) jogviszonyok tartalmának pontosabb megértéséhez is. Itt kell megjegyeznünk, hogy a jogi típusú keretek „szélessége” részben abból is következik, hogy a jogalkotó a vallási entitások esetében – számos vonatkozásban – eleve lehetővé teszi a főszabálytól való eltérést (leginkább a szervezet alapítása, belső felépítése, működése körében),⁴⁴ illetve egyes szervezettípusok esetében olyan pénzügyi, gazdasági természetű többletjogosultságokat biztosít, amelyek önmagukban is a lehetőségek bővülését eredményezik.⁴⁵ Ennél a pontnál természetesen szó sincs jogellenességről, csupán egy párhuzamos jogi rend létéről.

A problémák jelentős része nem is a belső szabályok *létével* kapcsolatban, hanem a „köz célú”, a társadalom szélesebb rétegei számára hozzáférhető, szolgáltató jellegetű tevékenységekkel összefüggésben figyelembe veendő sajátos (belső, egyúttal vallási alapú) többletszabályok *tartalmával*, azok *értelmezésével* kapcsolatosan kerül elő. Például a nyugati jogrendszerekben gyakran cizellált szabályozás és esetjog védi az egyházi munkaadó – éppen az említett normák által is konkretizálódó – sajátos jellegét az alkalmazottakkal szemben, miközben az alkalmazottak magánszférájának védelme is egyre hangsúlyosabb tényezőként jelenik meg ezekben a vitákban.⁴⁶ A keresztény erkölcs követelményei nem tekinthetők az elvárhatóság mértékét meghaladónak, fontos azonban, hogy ezeket az adott egyház egységesen és következetesen alkalmazza,⁴⁷ illetve – a másik oldalról – a lojalitás érvényesítésének is megvannak az államilag is érvényesíthető határai: egyes okszerű elvárások mellett tehát valamilyen mértékben tiszteletben kell tartani a munkavállaló magánszféráját is.⁴⁸

Magyarországon is a legizgalmasabb, s jelen helyzetben leggyakoribb kérdés is, hogy hol húzódik a határ a „belügy”, az adott vallási entitás által szabadon rendezhető döntési helyzet és az állami szabályok rendezési igénye között, különösen az *egyházi fenntartású intézmények* belső működése, alkalmazási és igénybevevői⁴⁹ jogviszonyokkal kapcsolatos kérdések körében élő ez a probléma.⁵⁰ S itt a kiindulópont nyilván annak rögzítése, hogy nincs és nem is lehet totális, jogi síkon is megvalósuló elkülönülés (autonómia): a Reynolds v. United States ügyben⁵¹ az Egyesült Államok Legfelsőbb Bírósága különbséget tett meggyőződés és cselekvés között, és arra jutott, hogy a kormányzatnak tág hatásköre van a vallásos cselekvés szabályozására:

44 Ld. pl. a 2011. évi CCVI. törvény 9/B. és 11/A. §-ait.

45 Ld. részletesebben Ormóshegyi Zoltán – Rixer Ádám: Magyarországi vallási közösségek pénzügyi forrásai és gazdálkodása a jogi szabályozás tükrében. In Köbel i. m. (41. lj.) 176–207.

46 Schanda i. m. (29. lj.) 115.

47 Uo. 117.

48 Uo. 116.

49 Ismert és tanulságos jogesetként I. Fővárosi Ítéltábla 2Pf.21.318/2004/3.

50 Ezekben az esetekben az államnak sem csupán a vallási közösségekből való kiválás szabadságát kell biztosítania, e vonatkozáson túli szempontokat is érvényesítenie kell.

51 98 US (8 Otto) 145 (1878). Idézi Russell L. Weaver: *Szólás- és vallásszabadság az Amerikai Egyesült Államokban*. Budapest, Wolters Kluwer, 2019. 492.

„A törvények a cselekedetek irányítására szolgálnak, és míg a pusztá vallásos meggyőzésekbe és véleményekbe nem tudunk beleavatkozni, a cselekedetekbe igen. Kimentheti valaki az ellenkező irányú [ti. az állami szabályokkal ellentétes] cselekedeteit vallási meggyőződése okán? Ezt engedni annyit tenne, hogy a vallási meggyőzések doktrínái az ország törvényei fölött állnak, és tulajdonképpen minden egyes ember számára lehetővé teszik, hogy önmaga joga szerint éljen. A kormányzat ilyen körülmények között csak névlegesen létezne.”⁵²

További izgalmas és új szakirodalmi részkérdés a bibliai szövegek egyházi fenntartású intézmények belső dokumentumaiban való felhasználásának, azokba történő beépülésének a problematikája, amely szintén szoros kapcsolatot mutat az alkalmazási, fegyelmi stb. kérdésekkel is.⁵³

3.2.3. Keresztény önkorlátozás

Vannak olyan mozzanatok is, amelyek *látszólag* szűkítik a keresztény szabadság jogi kontúrjait. Látszólagosan, mert a szűkítő felfogás (koncepció) nem a *jogalkalmazó szervek* oldalán jelenik meg, hanem a potenciális alanyok (igénybevevők) oldalán. Ezek azok az esetek, amikor – esetünkben a keresztény meggyőződés(ek) alapján – a formális jog által ténylegesen lehetővé tett intézményes megoldásoktól egy egyén vagy egy nagyobb csoport saját, önkéntes döntésével távol tartja magát; ez a *negatív szabadság*, hogy tudniillik önkéntesen lemondhatok bizonyos jogok (szabadságok) gyakorlásáról, akár úgy, hogy eme jogokkal egyetértek (például házassághoz való jog), de a magam esetében a páli ajándékot érvényesítem (azaz nem kívánok házasságot kötni), akár úgy, hogy nem is értek egyet a jog által biztosított lehetőséggel, annak bárki általi igénybevételét kifejezetten vallási alapon utasítva el (például azonos neműek házassága, ha a jog lehetővé teszi – Magyarországon jelenleg nincs erre lehetőség). Léteznek olyan viszonylatok is, amelyekben, ahogyan erre korábban már utaltunk, az állam – felismerve a vallási előírások tartható álláspontként megjelenő interpretációja és az állami előírások morális konfliktusát – alternatív szabályozást tart fenn (pl. fegyveres és fegyvertelen katonai szolgálat egyidejű lehetővé tételével). *Természetesen a vallási megfontolásból eredő önkorlátozás esetében érvelhetünk úgy is, hogy az valójában nem a szabadság korlátozása, hanem éppenséggel a szabadság megvalósulása, amennyiben valaki a jog által felkínált valamely lehetőséggel szabad és felelős döntést hozva nem kíván élni. Jogi jellegű korláttá ezek annyiban válnak, amennyiben az adott közösség tagjai körében jogszokásként állandósulnak.*

A fenti néhány példával azt kívántuk érzékeltetni, hogy melyek is azok a tényezők, amelyek érdemben bővítik, illetve szűkítik a keresztény szabadság terjedelmét

52 Uo.

53 Vö. Rixer Ádám: A Biblia szövegeinek felhasználhatósága az egyházi fenntartású intézmények belső dokumentumaiban. In Birher Nándor – Homicskó Árpád Olivér (szerk.): *Az egyházi intézmények működtetésének etikai alapjai*. Budapest, KGRE ÁJK, 2019. 25–36. 26.

az elmúlt évtizedek Magyarországon. Önállóan nem említettük, de izgalmas összefüggés az is, hogy a jogalkalmazó szervezetek bizony fel kellett nőniük a jogállami viszonyok logikáihoz: az első időszakban a jogalkalmazói gyakorlatok fentebb vázolt „engedékenysége” részben annak is volt köszönhető, hogy a bírák egy része bizonytalanul kezelte az új jogintézményeket. Néhány esetben egészen mulatságos döntések születtek például azzal összefüggésben, hogy mit is jelentene az a rendelkezés, mi szerint az egyházon belüli ügyek tekintetében nem vehető igénybe állami kényszer.⁵⁴

4. A keresztény szabadság teológiai fogalma

A keresztény szabadság mint a teológia számára is lényeges kérdés a szakirodalom tanúsága szerint néhány gondolati csomópontban sűrűsödik: minden ezt tárgyaló munka kitér az ember legáltalánosabb döntési szabadságára,⁵⁵ Isten fainak szabad-

54 Az egyik ügyben az a kérdés került a középpontba, hogy az egyház tulajdonában lévő ingatlan kiürítése iránti igény bírói úton érvényesíthető-e. A perbeli ingatlan, amelyen a helyi egyházközség római katolikus plébánia épülete áll, a felperes tulajdona volt. Az ingatlanban az alperes lakott, akit nyugállományba vonulása miatt a papi szolgálat alól felmentettek. A felperes keresete az ingatlan kiürítésére irányult arra hivatkozással, hogy azt az alperes jogcím nélkül használja, és egy korábbi – írásos – megállapodás ellenére sem ürítette ki. Az alperes a kereset elutasítását kérte. Vitatta, hogy az ügyben a magyar állam valamely hatósága eljárhatna. Hivatkozott arra, hogy beteg, idős ember, aki kiköltözésre nem kötelezhető az egyházi törvények alapján.

Az elsőfokú ítéletben a keresetnek helyt adva kötelezte az alperest arra, hogy a perbeli ingatlant 15 napon belül ürítse ki. Ezzel szemben az alperes fellebbezése folytán a másodfokú bíróság végzésében az elsőfokú ítéletet hatályon kívül helyezte, és az eljárást megszüntette. Indokolásában a másodfokú bíróság kifejtette, hogy az alperes sajátos egyházi jogviszony alapján volt jogosult az ingatlan használatára, így a használat jogcíme nem a Ptk.-ban, illetőleg a lakások és helyiségek bérletére, valamint az elidegenítésükre vonatkozó egyes szabályokról szóló 1993. évi LXXVIII. törvényben (Lt.) szabályozott bérleti jogviszony. A plébánosi jogviszony megszűnése esetére a felek jogait és kötelezettségeit az egyházi törvények szabályozzák. A végzés ellen benyújtott felülvizsgálati kérelmében a felperes kifejtette, hogy az egyházi jogi személy tulajdonhoz való joga az alkotmány védelme alatt áll és a tulajdonosi jogosítványoknak a Ptk. szabályai és az Lt. 23. § (2) bekezdése és 75. § (1) bek. b) pontja alapján lehet érvényt szerezni.

A felülvizsgálati kérelmet a Legfelsőbb Bíróság alaposnak találta, amennyiben igaz ugyan, hogy az (akkori) Lvtv. 15. §-ának (2) bekezdése szerint az egyház belső törvényeinek, szabályainak érvényre juttatására állami kényszer nem alkalmazható, ám ez a rendelkezés egyfelől nem zárja ki az egyház belső törvényein, szabályain túl meglévő magyar jogszabályok alkalmazását, másfelől helyes értelmezése szerint csak az egyházon belüli ügyek tekintetében nem vehető igénybe az állami kényszer, mert e körben kell érvényesülnie az egyház védett, belső autonómiájának. Az adott jogviszonynak a keresetben érvényesített része, azaz az ingatlan visszaadására irányuló tulajdonosi igény azonban nem tartozik az említett rendelkezés hatálya alá, ezért elbírálására a Ptk. és az Lt. megfelelő jogi rendelkezései az irányadók. Mindezekre tekintettel a másodfokú bíróság végzésében tévesen jutott arra a következtetésre, hogy a felperes követelése bírói úton nem érvényesíthető – mondta ki a Legfelsőbb Bíróság (Legfelsőbb Bíróság Pfv. III. 23. 115/2000. sz.).

55 Egyes bibliai szövegek szerzői olyannyira hangsúlyozzák Isten akaratának szuverén voltát (Iz 6,9k; Róm 8,28kk; 9,10–21; 11,33–36), hogy esetleg úgy tűnhet: a szövegek nem ismerik el valóságosnak az ember választási szabadságát. Valójában azonban az egész bibliai hagyomány feltételezi, hogy az ember képes a szabad elhatározásokra: az első bűn elbeszélésétől kezdve (Ter 2–3; vö. 4,7) folyamatosan hivatkozik döntési képességére, ugyanakkor aláhúzza felelősségét. [...] Az ember feladata, hogy válasszon az áldás és az átok, az élet és halál között (vö. MTörv 11,26kk; 30,15–20),

ságára, Izrael önmagán túlmutató jelentőségű megszabadítására,⁵⁶ Jézus szabadító küldetésére,⁵⁷ valamint e szabadság természetére,⁵⁸ gyakorlásának szabályaira,⁵⁹ korlátaira.⁶⁰ A keresztény teológia alaptétele a vizsgált vonatkozásban, hogy „[a] szabadságra Krisztus vezetett minket”. Pál apostol a galatáknak írott levelében rögzítette ezt a mondatot (Gal 5,1), a keresztény szabadság alaptételét, a krisztusi megváltásnak minden emberhez szóló örömhírét, amely túl is mutat a Jézus földi jelenléte idején általa tett csodákon és jeleken, amennyiben a bűnösöknek bűneik bocsánatát, a halálra

hogy megtérjen, és ebben kitartson egészen élete végéig (Ez 18, 21–28; Róm 11,22k; 1Kor 9,27; Mt 7,13k). Az isteni szuverenitás és az emberi szabadság között feszülő ellentét csupán látszólagos, hiszen mind Isten kegyelme, mind az ember szabad engedelmissége szükséges az üdvösséghez.

„Pál igazolódni látja ezt saját életében (Csel 22,6–10; 1Kor 15,10), de az összes keresztény életében is (Fil 2,12k). Isten azonban ismeri annak titkát, hogy miként térítheti meg szívünket erőszak nélkül, s miként vonhat minket magához kényszere nélkül (vö. Zsolt 119,36; Ez 36,26k; Óz 2,16k; Jn 6,44).” Léon Roy: *Megszabadítás/Szabadság*. Szócikk. In Xavier Léon-Dufour et alii (szerk.): *Biblikus teológiai szótár*. Budapest, Szent István Társulat, 1986. 910–917. 911.

- 56 Isten megszabadította a népet Egyiptom szolgaságából (Kiv, 1–15), s erre a szabadításra minduntalan visszautal az Írás. „Társadalmi síkon magát a bibliai törvényhozást is Izrael első megszabadulásának emléke hatja át, főként a deuteronomista áramlatban: a héber rabszolgát a hetedik évben fel kellett szabadítani annak emlékére, amit Jahve cselekedett övével (MTörv 15,12–15; vö. Jer 34,8–22). A törvényt különben nem mindig tartották meg, és Nehémiásnak még a száműzetésből való visszatérés után is fel kellett emelnie szavát bizonyos honfitársai pénzsheggye ellen, akik nem haboztak rabszolgaságra vetni a »kiváltott« testvéreiket (Neh 5,1–8). Ezért szabadon bocsátani a megtörteteket, összetörni minden ígát, íme, ez az a fajta »böjt, amelyet Jahve kedvel« (Iz 58,6).” Uo. 914.
- 57 Krisztus, a mi megszabadítónk. Izrael megszabadítása csupán előképe volt a keresztény megváltásnak. A tökéletes és végérvényes szabadság uralmát ugyanis Krisztus teremti meg azoknak, zsidóknak és pogányoknak, akik csatlakoznak hozzá a hitben és a szeretetben. L. uo. 914. „Ha tehát a Fiú szabadá tesz titeket, akkor lesztek valóban szabadok” (Jn 8,36).
- 58 „Bár a keresztény szabadságnak szociális értelemben igen nagy a hordereje – amiről a Filemonnak írt levél tanúskodik ragyogóan –, mégis fölébe emelkedik a társadalomnak. Mivel rabszolga és szabad egyaránt szert tehet rá, nem kíván meg állapotváltozást (1Kor 7,21). Ez a tény paradoxonként hatott a görög–római világban, ahol még a méltóságnak is a polgári szabadság adta meg az alapját; így vált azonban nyilvánvalóvá a Krisztus által felajánlott megszabadítás alapvetőbb értéke.” Roy i. m. (55. lj.) 914. A hívő abban az értelemben szabad, hogy Krisztusban immár módjában áll bensőséges kapcsolatban együtt élni az Atyával anélkül, hogy megbéklyóznák a bűn, a halál vagy a törvény kötelékei. A keresztység Krisztus halálában és feltámadásában részesített, és ezzel véget vett szolgaságunknak (Róm 6,6). „Isten kiragadott minket a sötétség hatalmából, és áthelyezett szeretett Fia országába. Benne nyertük el a megváltást, bűneink bocsánatát” (Kol 1,13k). Meghaltunk Krisztussal, és ezért felszabadultunk a törvény alól (Róm 7,1–6), és üdvösségünk elvét többé nem kereshetjük külső törvény teljesítésében (Gal 3,2–13; 4,3kk). Új rendszerben élünk, amelynek zsinórmértéke is más (Jer 31,33; Ez 36,27; Róm 5,5; Róm 8,9–14; 2Kor 3,3–6).
- 59 A keresztény Isten előtt fiúként viselkedik (Ef 3,12; Zsid 3,6; Zsid 4,16), mert a keresztységben nem a szolgaság lelkét kapta, hanem a „fogadott fiúság lelkét” (Róm 8,14–17).
- 60 „Minden szabad nekem, de nem minden hasznos” – szögezi le az apostol (1Kor 10,23). Ez a kijelentés utal a mértéktartás, az önmegtagadás, a mások iránti felelősségvállalás, a minket megillető jogokról való lemondás (1Kor 8–10; Róm 14), a bölcs belátás, az isteni üdvterv szerinti gondolkodás, végső soron pedig a szeretet szükségességére. Akkor sem tévedünk nagyot, ha a kísértő helyzetek kerülésére vonatkozó józan elvárást látunk a mondatban. Mindezek nem a szabadság korlátozásai, hanem magasabb fokon történő gyakorlásának formái. A rabszolgaságukból Isten szolgálatára kiváltott keresztények (Róm 6) megbecsülik a kapott ajándékot, szeretettel szolgálnak egymásnak (Gal 5,13) és másoknak, amint a lélek vezeti őket (Gal 5,16–26).

szántaknak a feltámadás reményét, az Istennel való közösség végleges helyreállítását ígéri. A szabadság azonban Jézus szerint nem öncél, azt minden esetben hozzákapcsolja Isten igazságához és/vagy szeretetéhez (kegyelméhez), az ezekben való növekedéshez.

E szabadság nem lehet többszattatú. Ha egyes vonatkozásait próbáljuk kiemelni s önállóan elemezni, hamar eljutunk egy látszólagos ellentmondáshoz: egyes aspektusok kifejezetten radikális, erőteljes, a mindenkori konvenciókkal leszámoló képet festenek a keresztény szabadság természetéről, míg mások a gyengéd és visszafogott, egyenesen önfeladó elemeket hangsúlyozzák. A kettő nem egymást kizáró elem, sőt a kettő *csak együtt* eredményezhet egy egészséges szabadságfogalmat és annak megfelelő gyakorlati alkalmazást. Hermann Pitters ezt a következőképpen fogalmazza meg:

„Luther *A keresztény ember szabadságáról* írt munkájában, mely 1520-ban jelent meg, [...] megállapítja: »A keresztény ember szabad minden dolog felett, és semminek sincs alávetve«. Ez a szabadság a hitben tapasztalható meg. Akit Isten a hitben az ő ajándékozó kegyelmével megragadott, az a szabadság fenséges, széles területét birtokolja. De a második kijelentése is éppen ennyire igaz: »A keresztény ember minden dologban szolgálatra kész szolga és mindenkinek alá van vetve« a szeretet által. A felebarát szeretete tekintettel van a többi emberekre is és kész minden jónak szolgálatára.”⁶¹

A keresztény szabadság e kettős természetének figyelmen kívül hagyása és az egyik végpont hangsúlyozása már Martin Luther idejében (is) félreértelmezéseket eredményezett: a szabadság radikális felfogása ugyanis egymagában könnyen megfelel a szeretetről, a gyengékről való gondoskodás szükségletéről, s forradalmi programmá válva kiiktatja az önmehtagadást és általában az önérdek ellenében érvényesülő készségeket.⁶² Innen pedig már csupán egyetlen lépés a politikai (ön)cél vallási köntösbe bújtatása. Jézus idejében (is) sok zsidó „kétségtelenül főként azt várta, hogy [Jézus] felszabadítja a Szentföldet a pogányok által rárakott iga alól, és ezért történhetett, hogy az emmauszi zárándokok is így képzelték el annak feladatát, aki „meg fogja váltani Izraelt” (Lk 24,21).⁶³ Fontos azonban, hogy Jézus programja nem egy fizikai ellenállásban tetet öltő, politikai program, hanem egy nem kevésbé radikális, lelki típusú harc, illetve „szabadítás”, amit a Zsolt 130,8 juttat kifejezésre: „Ő megszabadítja Izraelt minden gonoszságától.” Az igazi megszabadulás ugyanis a meghívást kapottak megtisztulása, Isten szentségében való részesedése már akkor is (vö. Iz 1,27; 44,22; 59,20), és azóta is.⁶⁴

61 Hermann Pitters: Luther Márton – a keresztény szabadság hirdetője. Gondolatok a reformátor születésének 500. évfordulóján *Keresztény Magvető*, 89. (1983), 4. 239–245. 241.

62 Uo. Pitters konkrét negatív példaként Karlstadtnek, a wittenbergi teológiai fakultás tanárának 1522-es, az indulatok elszabadulását eredményező külső egyházi reformkezdeményezését hozza fel.

63 Roy i. m. (55. lj.) 913.

64 Uo.

A fentiekből is jól kimutatható *önzés – földi célok és önmegtagadás – lelki célok* kettség kapcsán Pierre Teilhard de Chardin jegyzi meg, hogy „[a] Krisztussal való egyesülés föltételezi, hogy létezésünk végső központját Belé helyezzük, – ez pedig az önzés gyökeres feláldozását jelenti. [...] Hogy Krisztus az én egész életemet – az egész életet – hatalmába vegye, ehhez föltétlenül szükséges, hogy én növekedjem Benne nemcsak aszkétikus önmegtagadásokkal és a szenvedés okozta nagyszerűen egyesítő elszakadásokkal, hanem mindazzal is, ami pozitív erőfeszítést jelent és természetesen tökéletesíti létezésemet.”⁶⁵

Teilhard de Chardin gondolata is arra ösztönöz minket, hogy a keresztény szabadságot ne csupán statikus elemek egymásmellettségeként, még kevésbé egyetlen aspektusra kihegyezett fogalomként jelenítsük meg, hanem a szabadság kifejlődését próbáljuk meg *folyamatában* is megragadni, ezzel is (fel)oldva a statikus állítások révén keletkező feszültséget, azok látszólagos ellentmondását. Azt látjuk, hogy e kérdéskör, illetve fogalom is könnyebben megragadható és bemutatható egy folyamatszerű, egymásra reflektáló és egymásra épülő elemekből álló rendszerben. Azt feltételezzük, hogy a szabadsághoz való viszonyunk is – különösen keresztényként – egy kiteljesedő, terebélyesedő tudás, illetve tényleges praxis, s e tanulmányban kísérletet teszünk ennek a folyamatnak rövid áttekintésére is egy hatelemű, dinamikus modell felkínálásával.

E megközelítés *lehetőségét* erőteljesen alátámasztja az, hogy csak az Újszövetségben számos példát látunk erre a megközelítésre, azaz az Istennel való kapcsolat kiépülésének folyamatszerű leírására. A 2Pt 1,5–7 például a következőképpen mutatja be ezt a processzust: „Éppen ezért teljes igyekezettel törekedjete arra, hogy hitetekben mutassátok meg az igaz emberséget, az igaz emberségben ismeretet, az ismeretben önuralmat, az önuralomban állhatatosságot, az állhatatosságban kegyességet, a kegyességben testvéri szeretetet, a testvéri szeretetben pedig minden ember iránti szeretetet.” Tehát fejlődésről, egymásra épülő lépésekről, növekedési fázisokról, egy egyértelmű érési folyamatról van szó. Ugyanígy, a Biblia egyik legismertebb részében, a Mt 5,3–12-ben is egy kiteljesedő karaktert látunk a boldogságmondások egymásutániségében is, azaz nem csupán véletlenszerűen egymás mellé helyezett „bölcs mondások” gyűjteményéről van szó:⁶⁶ a nyomasztó lelki szükséglet észlelése után annak érzelmi átélése (felvállalása), majd a harag és frusztráció helyett az azzal való alázatos szembenézés következik. Az ily módon kialakult lelki nyitottság révén válhatunk

65 Pierre Teilhard de Chardin: *Benne élünk (Az Isteni Miliő). Tanulmány a belső életről*. Párizs–Bécs, Ahogy Lehet, 1967. 74.

66 „Boldogok a lelki szegények, mert övék a mennyek országa. Boldogok, akik sírnak, mert ők megvigasztaltatnak. Boldogok a szelídek, mert ők öröklik a földet. Boldogok, akik éheznek és szomjaznak az igazságra, mert ők megelégtetnek. Boldogok az irgalmasok, mert ők irgalmasságot nyernek. Boldogok a tiszta szívűek, mert ők meglátják Istent. Boldogok, akik békét teremtenek, mert ők Isten fiainak nevezetnek. Boldogok, akiket az igazságért üldöznek, mert övék a mennyek országa. Boldogok vagytok, ha éniattam gyaláznak és üldöznek titeket, és mindenféle rosszat hazudnak rólatok. Örüljete és ujjongjatek, mert jutalmatok bőséges a mennyekben, hiszen így üldözték a prófétákat is, akik előttetek éltek.”

fogadókésszé az igazságra (arra, hogy mit is kell tenni), majd pedig a helyes cselekvés gyakorlása révén az ember alkalmassá lesz a legnehezebb dologra: a másíknak való megbocsátásra is. S ha a fejlődés e pontján sem terít le minket a vallásos büszkeség („milyen klassz is vagyok”), akkor a tiszta szív indulata hálává sűrűsödik, és mindenkinek erről akar beszélni, megkísérelve az Isten-ember és ember-ember kapcsolatok helyreállítását is (ez a béketeremtés szolgálata). Végül pedig ez a Krisztusban meggyökeredzett és kiteljesedett élet, az Isten melletti kiállás szinte szükségképpen idézi elő az üldöztetést...

4.1. A keresztény szabadság dinamikus fogalma

Az alábbiakban tehát arra teszünk kísérletet, hogy a keresztény szabadság fogalmát is folyamatszerűen ábrázoljuk egy lelki előrehaladás stációján keresztül. Eme dinamikus fogalomalkotás melletti érv egyfelől az a tény, hogy az egyén szubjektív szabadságérezése szükségképpen folyamatszerű, amennyiben azt felismerések, tudatosuló igények, külső-belső küzdelmek, fejlődő meggyőződések alakítják, másfelől mindegyik változásnak van egy egyértelmű idődimenziója is, azaz az egyén letisztult, saját használatú szabadságfogalma csak egy hosszabb időintervallumban bontakozhat ki. Mindezen szempontok mellett azt is feltételezzük, hogy az egyes állomások valamilyen mértékben egymásra épülnek, sőt azok sorrendisége is – legalább részben – kötött. Jelen munkában hat ilyen lépcsőfokot, egymásra tekintettel rendszerbe illeszthető szabadságelemet különböztetünk meg, szükségesnek ítélve ezek későbbi pontosítását, kiegészítését, árnyaltabb kibontását, sőt az egyes elemek további egyneműsítését is...

1. fázis: *Isten megismerésének szabadsága*. Ebbe beletartozik az üdvterv lényegének megismerhetőségén túl magával a szabadsággal kapcsolatos, Isten által kinyilvánított tudáshoz való hozzáférés lehetősége, szabadsága is. A keresztény szabadság *alapja, kiindulópontja* annak szabadsága, hogy valaki a helyes ismeret szerint megismerje Isten személyét és akarátát (szándékait). *Isten szabadon megismerhetővé teszi önmagát,*⁶⁷ kényszerek nélkül hajlamosítva minket a vele való közösségre, azokról is körültekintően gondoskodva, akikhez valamilyen oknál fogva nem jut el a róla szóló tanítás.⁶⁸

2. fázis: *Isten ember általi választásának a szabadsága*. Szükséges egy első intellektuális döntés, amit aztán sok további gyakorlati követ, konkrét, nehézkesebb helyzetekben is. Trivialitás, de lényeges: a szeretet nem elsősorban érzés, sokkal inkább – különösen hosszabb távon – meggyőződésre alapozott döntés, bármely kapcsolattípusban. Az Istennel való kapcsolat is ilyen: jó és segítséget jelent, ha vannak

67 A Biblia alkalmas a valódi szabadság lényegének és Isten természetének megértésére (Róm 1,19–20; továbbá 2Tim 3,16: „A teljes Írás Istentől ihletett, és hasznos a tanításra, a feddésre, a megjobbításra, az igazságban való nevelésre”), közvetlen, személyes tanulmányozása és közvetett, más általi hirdetése révén is megalapozva a hitet (Róm 10,17).

68 Ld. ehhez: Róm 2,11–16.

forró és hálával teli stb. érzések is az emberben, például a sikeres „keresés”⁶⁹ nyomán előálló ujjongó érzések formájában, de a kapcsolat tartósságához feltétlenül kellene a helyes meggyőződések is. Erre a fázisra – túltekintve az első elköteleződés mozzanatán vagy mozzanatain – úgy is tekinthetünk, mint a fiatal, „első szeretettel” bíró keresztény magatartására. Ez feltétlenül a frissesség fázisa, az Istennel való közösség felszabadultságának megélt öröme. Ekkor az egyéni döntés és magatartás a hangsúlyos, domináns az egész szituációban, a felmerülő helyzetek mindegyikében.

A körülmények ekkor másodlagosnak tűnnek: az első szeretet lendülete révén a keresztény a természeti törvények ellenében, a vallási hagyomány ellenében, sőt a saját maga által korábban követett szabályok ellenében is szabadon szárnyal... Nem feszélyezi, hogy olyasmit tegyen, aminek látszólag semmilyen világi haszna, értelme nincs, ami a világ logikája szerint egyenesen értelmetlen. Belülről hajtja az öröm, amely a Jézussal való kapcsolatát is elmélyíti, s mindeközben „bolondd” lesz: „[m]ert a keresztről szóló beszéd bolondság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, akik üdvözülünk, Istennek ereje” (1Kor 1,18). Ez a korlátlan bizalom szakasza is, azaz a látható és fizikailag megtapasztalt dolgok ellenében való elszántság ideje: „Simon így felelt: Mester, egész éjszaka fáradoztunk ugyan, mégsem fogtunk semmit, de a te szavadra mégis kivetem a hálókat” (Luk 5,5). Mindez az Ószövetségben így hangzott: „Aztán hozzád kiáltunk szorongattatásainkban, s akkor te meghallgatsz és megsegítesz bennünket” (2Kor 20,9b). Sőt ugyanott, a 12b vers is megmutatja, hogy mit is jelent a *teljes* odafordulás, a bizonytalanságok közepette is tökéletes bizalom: „Nem is tudjuk, mit kellene tennünk, csak a tekintetünk emeljük hozzád.” Ez tehát az elköteleződés szabadsága.

3. fázis: *Az érett kereszténység fázisa: az első szeretet visszaszerzésének ciklikus jelensége.* Ez a meggyőződések elmélyülésének és az első szeretetre jellemző attitűdök tudatos visszaszerzésének szakasza (keresztény életszakasza). A harmadik fázis (vagy összetevő, aspektus stb.) hangsúlyait tekintve a megállapodott, érett, stabil közösségen belüli kereszténység logikája, illetve szabadsága. A közösségen belüli fokozott felelősségvállalás önkéntes („szabad”) gyakorlásának mint szükségszerűségnek a felismerése kíséri. Annak felmérése és gyakorlati megvalósítása, hogy kitartani, keresztényként megújulni, a kísértések és elbukások ellenére is talpra állni csak élő, Krisztusban meggyökeredzett közösségben lehet. Legplasztikusabban az Újszövetség „egymás” idézetei mutatják meg, hogy mit, mi mindent is jelent ez a hétköznapi sodrásában, a megerősödés iránti, erősödő szükséglet idején.⁷⁰

69 ApCsel 17,26–28: „Az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette, hogy lakjon az egész föld színén, meghatározta elrendelt idejüket és lakóhelyük határait, hogy keressék az Istent, hátha kitapinthatják és megtalálhatják, hiszen nincs messzire egyikünkől sem, mert őbenne élünk, mozgunk és vagyunk.”

70 „Egymást kitartóan, tiszta szívből szeressétek.” (1Pt 1,22); „A testvéri szeretetben legyetek gyöngédék egymáshoz, a tiszteletadásban előzzétek meg egymást” (Róm 12,10); „Karoljátok fel tehát egymást, amint Krisztus is felkarolt benneteket Isten dicsőségére” (Róm 15,7); „Hordozzátok egymás terhét, így teljesítitek Krisztus törvényét. Aki beképzeli magának, hogy valaki, holott senki, önmagát áltatja” (Gal 6,2–3); „Valljátok meg azért egymásnak bűneiteket, és imádkozzatok egymásért, hogy

A döntések – mindamellett, hogy továbbra is egyéniek kell, hogy legyenek – közösségi dimenziójúvá válnak, már csak azért is, mert a világ „szívó hatása” rendkívül nagy: „Azt mondom tehát, sőt figyelmeztetek titeket az Úrban, ne éljetekek úgy, mint a pogányok, akik hiúságokon járatják az eszüket. Sötétség borult elméjükre és elidegenedtek az istenes lélettől tudatlanságukban, amely szívük megátalkodottságának következménye. Lelkileg eltompulva kicsapongásra adták magukat és kapzsiságból mindenféle ocsmányságot űznek” (Ef 4,17–19). Nem véletlenül hangzik el különféle formákban újra és újra: „A szabadságot Krisztus szerezte meg nekünk. Álljatok tehát szilárdan, és ne hagyjátok magatokat újra a szolgaság igájába hajtani...” (Gal 5,1).⁷¹ A mértéktartás, bölcs (érett) önkorlátozás szükségessége ott is felmerül, ahol egyébként még nem került sor „határátlépésre” vagy nyilvánvaló elbukásra, csupán egy lelki sodródás folyamata indult el, s még időben érdemes visszahökölni.⁷²

E letisztultabb szabadságkoncepciónak része azonban a *vélemény szabadsága* is mindazon kérdésekben, amelyek hétköznapi kérdésekben eredményeznek különbséget (milyen ételeket szerettek, ki a kedvenc író stb.), illetve azon vallási (teológiai) kérdésekben is, amelyek nem a hit alapkérdéseihez tartoznak (nem megváltáskérdések), így – adott esetben – a kényes lelkiismeretűek iránti tolerancia körébe sorolhatók. Miközben a keresztény növekszik az ismeretben és a valódi szeretetben, emberi testben soha nem válik tökéletessé, ha nő is a másokra figyelésben stb., szükségképpen hibázni fog, így szükséges a következő fázis is, a szabadság újabb köre.

4. fázis: *A hibázás szabadsága*. A kereszténység legnyomorúságosabb formája az, amely *csupán* a szabályok betartására, az igazság szerinti életre koncentrál, s amely szavakban elismeri ugyan önnön tökéletlenségét, de gyakorlataiban elkendőzné legtöbb gyengeségét: ez az attitűd egyéni és közösségi életmóddá válva szükségképpen képmutatást és vallásos felszínességet eredményez, végső soron pedig rideg szabálykövetést, s állandó elégedetlenséget. Végső soron a kegyelem természetéről, annak megértéséről szól ez a 4. alpont, arról, hogy e nélkül elvész a halálon felülkerekedő élet öröme, a szeretet igazsággal bíróra kelő hatalma, s minden más is, ami élővé teheti az ember hitét.

Jól példázza az eddig elmondottakat az a felvetés, hogy bízzunk meg egy jogászt a megtérés bibliai fogalmának kimunkálásával. Jó eséllyel hamar össze is állítana bármelyik olvasni és szöveget valamennyire is értelmezni tudó jogász egy háromelemű fogalmat, amely szerint a megtérés (már keresztényként) egyrészt a szívbeli megszorodás, az elkövetett tettől való érzelmi és tudati elhatárolódás, „méltatlankodás” mozzanatából, másrészt a bűn megvallásából (Isten, illetve emberek elé vitelé-

meggyógyuljatok. Nagy az ereje az igaz ember buzgó könyörgésének” (Jak 5,16); „Viseljétek el egymást, és bocsássatok meg egymásnak, ha valakinek panasa van a másik ellen. Ahogy az Úr megbocsátott nektek, ti is bocsássatok meg egymásnak” (Kol 3,13) stb.

71 Ld. még Gal 4,26–31; 1Kor 7,22; 2Kor 3,17.

72 „Jézus ezt mondta neki: Viszont meg van írva: »Ne kísértsd az Urat, a te Istenedet!«” (Mt 4,7); „Aki tehát azt gondolja, hogy áll, vigyázzon, hogy el ne essék!” (1Kor 10,12); „Mert ti, testvéreim, szabadságra vagytok elhívva; csak a szabadság nehogy ürügy legyen a testnek, hanem szeretetben szolgálatok egymásnak” (Gal 5,13).

ből), harmadrészt pedig a materiális következmények elhárításából (jóvátételből) áll. Ha elfogadjuk ezt a „munkafogalmat”, akkor a legtökéletesebb megtérés Júdásé lesz, aki – amint azt az Írás is rögzíti – megbánta tettét, megvallotta azt a vezetőknek, s a kapott vérdíjat is „visszaadta”...⁷³ Mégsem látjuk őt a többiekkel később, sőt, azt olvassuk, hogy öngyilkos lett. De miért, ha minden emberit elkövetett, hogy helyrehozza a hibáját? S ezen a ponton lép be a képbe – esetünkben a válaszba – a kegyelem kérdése: Júdás ugyanis egy dolgot nem tudott megérteni, felfogni, elfogadni, azt, hogy számára is létezik megbocsátás, hogy akár Jézus – ha még időben utánaered –, akár a többi tanítvány megbocsátana neki. Nem értette a kegyelem lényegét, a földi logikák ellenében megmutatkozó, igazságon is túlmutató szeretet természetét, a megbocsátás isteni logikáját.

A megbocsátás magamnak és a másoknak, avagy másként, a kegyelem megértése és gyakorlása tehát a szabadság következő foka. Látszólagos paradoxonként az, hogy az igazságot saját döntéseinkben is *szabadon* ki merjük egészíteni a kegyelemmel, csak az „igazság” pontosabb megértésének lehet a következménye (a 69. lábjegyzetben már megjelenik a közösségben gyakorolt megbocsátás szükségessége mint olyan magatartás, amely nélkül nincs továbblépés – lelki értelemben).

5. fázis: *Isten döntési szabadsága*. Isten döntési szabadsága (mint a keresztény szabadság elvitathatatlan eleme) alatt azt értjük, hogy az élet legeslegfontosabb dolgiban vannak biztos igazságok (megkerülhetetlen fizikai és/vagy hitbéli tények), de a reánk váró dolgok egy jelentős részét nem látjuk előre: azok jellegét, idejét nem tudjuk előre megbecsülni, prognosztizálni. Ez a „kiszolgáltatottság” a keresztény szabadság legizgalmasabb, s egyúttal legtöbb alázatot is igénylő aspektusa. Elfogadni a váratlant, a nemkívánatos, az érzéseinket, igazságérzetünket stb. feszélyezőt, sértőt... nehéz. Elfogadni a betegséget, a most is tomboló Covid-19 koronavírus-járványt, annak következményeit – szintén nehéz.

Létünknek ezt a kötöttségét, „beszorítottságát” Teilhard de Chardin úgy fejezte ki, hogy „[a] »passzivitások« (adottságok) az emberi létezés felét alkotják. Ez a kifejezés egészen egyszerűen csak azt akarja mondani, hogy amit nem mi önmagunk cselekszünk, az – a meghatározás szerint: szenvedőleges, vagyis más cselekszi azt mirajtunk. [...] Mindenekelőtt: tudatos tetteinket szüntelenül kísérik az adottságok, mint erőfeszítéseinket irányító, fenntartó vagy megghiúsító reakciók.”⁷⁴ Márpedig ezen „passzivitások” közepette nem könnyű hit által bízni az ígéretekben: abban például, hogy Isten nem kísért a rosszra,⁷⁵ hogy nem terhel meg erőn felül,⁷⁶ s hogy mindent – valóban mindent – a javamra fog használni, ha őt, az ő akaratát keresem az életemben.⁷⁷ Ám ez a bizalom egyúttal perspektívát is nyit, a nagy képet, annak kontúrjait

73 Mt 27,3–5.

74 Teilhard de Chardin i. m. (65. lj.) 52.

75 Jak 1,13.

76 1Kor 10,13.

77 „Azt pedig tudjuk, hogy akik Istent szeretik, azoknak minden javukra szolgál, azoknak, akiket elhatározása szerint elhívott” (Róm 8,28).

tovább pontosítja bennem, s segíthet még valóságosabbnak látnom a mennyországot is, amely a következő „stáció” is egyúttal.

Összefoglalva: Isten döntési szabadságának helyes értelmezése annak felmérését és elfogadását jelenti, hogy noha magukat az eseményeket egyáltalán nem vagy csak korlátozottan tudom befolyásolni, az eseményekhez való viszonyulásom az én döntésem (erre vonatkozóan igenis van szabadságom). Tágabb lelki perspektívában ez azt is jelenti, hogy nem csupán mindezek tudomásul vételére van lehetőségem: szabadon élvezhetem, sőt örömtelien élhetem meg azt a helyzetet, hogy én ültethetek, öntözhetek, de a növekedés nem tőlem van.⁷⁸ Azt, hogy én csupán munkatárs vagyok, de immár nem szolgaként, hanem fiúként, illetve barátként lehetek részese Isten munkájának.

6. fázis: *A mennyország szabadsága – az élet nagyobb részének Isten közvetlen jelenlétében való eltöltése.* Az előbbi szakaszok (fázisok) megélése, „interiorizálása”, azaz Isten személyének és életemre irányuló tervének cselekvésben is megnyilvánuló elfogadása szükségképpen fordítja figyelmemet a jövő ígérete felé is. A jövő döntő részét (a létem fizikai, testi formán túli részét) adó mennyország felé, amely egy csodálatos hely. A Biblia azt mondja: „Amit szem nem látott, fül nem hallott, és ember szíve meg sem sejtett, azt készítette el Isten az őt szeretőknak” (1Kor 2,9b). Istennek van egy tökéletes terve számunkra, aminek a menny is része – ez is nekünk van tervezve. Nagyon is konkrétan a következőket olvassuk a mennyről: „Mivel egy új életre támadatok fel a Krisztussal, a menny valóságos dolgaira szegezzétek tekinteteket, ahol a Krisztus a dicsőséges helyen, az Isten jobbján ül” (Kol 3,1). Krisztus pedig nem csupán ott ül, de aktív módon vár minket: „Atyám házában sok hajlék van. Ha nem így volna, mondtam volna nektek, hogy elmegyek helyet készíteni nektek? Azért megyek el, hogy helyet készítsek nektek” (Jn 14,2–3). Erre utal a 2Kor 5,1 is: „Tudjuk ugyanis, hogy ha ez a mi földi sátrunk leomlik, Istentől kapunk hajlékot, nem kézzel alkotott, örök házat az égben.” Ez tehát a keresztyény szabadság kiteljesedésének utolsó fokozata, lépcsőfoka, amely által a teológiai megközelítésű, ám dinamikus természetű fogalmunk utolsó eleme is a helyére került.

5. Összefoglalás

A keresztyény szabadság legizgalmasabb összefüggéseinek bemutatását több (tudomány)terület szemszögéből is megkíséreltük elvégezni. Újdonságot a dinamikus, folyamatszerű megközelítések jelentettek, mind a jogi, mind pedig a teológiai vizsgálat esetében. Az előbbi esetben ez bizonyult célszerűnek, amennyiben a normatív és egyedi jogforrások tartalmán túlmutató, a valóságot precízebben bemutató, (jog) szociológiai elemzés révén alkothatunk pontosabb fogalmat a jogéletről szűkebb témánk kapcsán is, míg az utóbbi esetben azt jeleztük, hogy a statikus elemek ellenében egy kialakuló, fejlődésében megragadható emberi karakter természetes(ebb) közegét

⁷⁸ 1Kor 3,6.

jelenti a vizsgálatnak – ugyancsak pontosabb fogalmat eredményezve. Természetesen el kell ismernünk, hogy éppen a fogalmi alapozás kezdetlegessége, kísérleti volta okán további vizsgálatok, alaposabb elemzések állnak előttünk, miközben reméljük, hogy e tanulmány megállapításai mások kutatásaira is élenkítőleg hatnak majd, akár a keresztény szabadság további vizsgálatai során, akár pedig más témákban, ahol is szintén a dinamikus, folyamatszerű megközelítések alkalmazása látszik indokoltnak.

Irodalomjegyzék

- Borbás Barna: „Trón és oltár”: míg a keresztény szabadságon rágódunk, kiürülnek a templomaink. *Válasz Online*, 2019. október 24. Elérhető: www.valaszonline.hu/2019/10/24/politikai-keresztenyseg-keresztenydemokracia-vita/ (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)
- Cherribi, Sam: Bad Faith: *The Danger of Religious Extremism* by Neil J. Kressel. Review. *Political Psychology*, 30. (2009), 2. 319–323. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2008.00693.x>
- Daniel, Krystyna – Durham, W. Cole: A vallási azonosság tudat, mint a nemzeti identitás összetevője. *Fundamentum*, 1. (1997), 2. 5–21.
- Escobar, Arturo: Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Post-Liberalism, or Post-Development? *Cultural Studies*, 24. (2010), 1. 1–65. DOI: <https://doi.org/10.1080/09502380903424208>
- Formicola, Jo R.: Recalibrating U.S. Catholic Church–State Relations: The Effects of Clerical Sexual Abuse. *Journal of Church & State*, 58. (2016), 2. 307–330. DOI: <https://doi.org/10.1093/jcs/108>
- Iannaccone, Laurence R.: Religious Extremism: Origins and Consequences. *Contemporary Jewry*, 20. (1999), 1. 8–29. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF02967957>
- Kasper, Walter (szerk.): *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Synode '85*. Freiburg, Herder, 1986.
- Köbel Szilvia: Az Alkotmánybíróság vallásszabadsággal és vallási közösségekkel kapcsolatos gyakorlata. In Köbel Szilvia (szerk.): *Az állami és a felekezeti egyházjog alapjai*. Budapest, Patrocinium, 2016. 207–234.
- Lánszki Béla: A felszabadítási teológia ideje lejárt? *Credo*, 5. (1999), 3–4. 69–75.
- Lukács László: A keresztény szabadság politikai dimenziói a felszabadítási teológia tükrében. *Sapientiana*, 7. (2014), 2. 1–31.
- McPhillips, Kathleen: The Church, the Commission and the Truth: Inside the NSW Special Inquiry into Child Sexual Abuse. *Journal for the Academic Study of Religion*, 29. (2016), 1. 30–51. DOI: <https://doi.org/10.1558/jasr.v29i1.27305>
- Ormóshegyi Zoltán – Rixer Ádám: Magyarországi vallási közösségek pénzügyi forrásai és gazdálkodása a jogi szabályozás tükrében. In Köbel Szilvia (szerk.): *Az állami és a felekezeti egyházjog alapjai*. Budapest, Patrocinium, 2016. 176–207.
- Pitters, Hermann: Luther Márton – a keresztény szabadság hirdetője. Gondolatok a reformátor születésének 500. évfordulóján. *Keresztény Magvető*, 89. (1983), 4. 239–245.
- Pressing Lajos: A deviancia és a vallás kapcsolata. In Münnich Iván – Moksony Ferenc (szerk.): *Devianciák Magyarországon*. Budapest, Közélet, 1994. 201–222.
- Ratzinger, Joseph: *Beszélgetés a hitről Vittorio Messori-val*. Budapest, Vigilia, 1990.
- Rixer Ádám: A vallás fogalmáról. *Jogelméleti Szemle*, 12. (2011), 4. 1–8.

- Rixer Ádám: A hatásvizsgálatok jelentősége és egyes szempontjai a vallási szervezetek szabályozása körében. *Kodifikáció*, 2. (2013), 1. 91–102.
- Rixer Ádám: A történeti alkotmány vívmányai: Utazás a múltba vagy út a jövőbe? In Balogh Judit et alii (szerk.): 65. *Studia in honorem István Stipta*. Budapest, KGRE ÁJK, 2017. 365–375.
- Rixer Ádám: Az állam és a vallási közösségek kapcsolata a mai Magyarországon. A vallási közösségek nyilvántartása és pénzügyei a jogi szabályozás tükrében. *Államtudományi Műhelytanulmányok*, 2. (2017), 1. 1–45.
- Rixer Ádám: A vallási szélsőségek tipológiája Magyarországon. *Vallástudományi Szemle*, 14. (2018), 4. 15–30.
- Rixer Ádám: A Biblia szövegeinek felhasználhatósága az egyházi fenntartású intézmények belső dokumentumaiban. In Birher Nándor – Homicskó Árpád Olivér (szerk.): *Az egyházi intézmények működtetésének etikai alapjai*. Budapest, KGRE ÁJK, 2019. 25–36.
- Rixer Ádám: A civil társadalom helyzete Magyarországon, különös tekintettel a populizmus térnyerésére. *Glossa Iuridica*, 6. (2019), 3–4. 43–72.
- Rosetti, Stephen J.: Bátor szembenézés: Hatékony fellépés a gyermekek szexuális kizsákmányolással szemben. *Korunk*, 23. (2012), 4. 99–106.
- Schanda Balázs: *Állami egyházjog. Vallásszabadság és vallási közösségek a mai magyar jogban*. Budapest, Szent István Társulat, 2012.
- Schanda Balázs: Magyarország keresztény kultúrájáról. *Pázmány Law Working Papers*, 2018/8. 1–4.
- Tajti Enikő: *Otthon a világban. A konformizmus és non-konformizmus teológiai értelmezése Róma 12:1–2 és János 4. rész értelmében*. Szakdolgozat. Budapest, Baptista Teológiai Akadémia, 2018.
- Teilhard de Chardin, Pierre: *Benne élünk (Az Isteni Miliő). Tanulmány a belső életről*. Párizs–Bécs, Ahogy Lehet, 1967.
- Tuskhova, Julia V.: ISIS and Al-Qaeda as the Determinants of Religious Extremism in the UK. *Society: Politics, Economics, Law*, 14. (2017), 8. 1–4.
- Uitz Renáta: Lelkiismereti és vallásszabadság a multikulturális Európában. Hogyan tovább? Hova tovább? *Jogtudományi Közöny*, 74. (2019), 5. 213–228.
- Weaver, Russell L.: *Szólás- és vallásszabadság az Amerikai Egyesült Államokban*. Budapest, Wolters Kluwer, 2019.

Vallásszabadság, közjó, keresztény kultúra

Szempontok új (rég)i alapok kereséséhez

SCHANDA BALÁZS¹

A Biblia emberképe vitathatatlanul meghatározza a nyugati világ szemléletét, akár az emberi személy méltóságára, akár a társadalom alakítására tekintünk. Az Isten által a maga képmására teremtett férfi és nő, a szabad akarattal felruházott ember egyedülálló méltósággal bír. Hagyományos megfogalmazással az állam rendeltetése a közjó szolgálata, e fogalom tartalma ugyanakkor történelmi koronként némileg változó. Ma az emberi jogokat, és köztük is kiüntetetten a vallás szabadságát, a közjó fogalmába tartozónak tekintjük, ez azonban az elmúlt évtizedek változásai nyomán alakult ekként. A jelen tanulmány egyrészt a Katolikus Egyház vallásszabadsággal kapcsolatos reflexiójának néhány szempontját mutatja be, másrészt arra keres választ, hogy milyen esélyei vannak a keresztény gyökerekből táplálkozó kultúrának akkor, ha a keresztény hit megfogyatkozik egy társadalomban.

Kulcsszavak: vallásszabadság, keresztény kultúra, Katolikus Egyház

Freedom of Religion, Common Good, Christian Culture
Searching for New (Old) Fundaments

It has been the Biblical vision on the human person that has determined the Western world. Man and woman created upon the image of God, endowed with free will have a unique dignity. Traditionally, the rationale of the state is to serve the common good; however, the content of this doctrine has been changing over history. Nowadays we regard human rights and especially religious freedom as inherent parts of the common good. The first part of the paper provides for an insight into the evolution of the doctrine of the Catholic Church on the freedom of religion. The second part of the paper outlines the chances of a culture originating from Christianity in an age when Christian faith is diminishing in society.

Keywords: freedom of religion, Christian culture, Catholic Church

¹ Tanszékvezető egyetemi tanár, PPKE JÁK, alkotmánybíró; e-mail: schanda.balazs@jak.ppke.hu.

1. Bevezetés

A vallásszabadság, a vallási türelem kitüntetett helyet foglal el a magyar közjogi hagyományban, így Magyarországnak (és különösen Erdélynek) egyedülálló történelmi tapasztalata van arról, hogy különböző felekezetek békés egymás mellett élése miként biztosítható, illetve a külső fenyegetettség miként mozdíthatja elő egy társadalom belső békéjét. A vallásszabadság korábbi jelentéséhez képest a mai tartalma sokkal gazdagabb lett, azonban két alapvető szempont változatlan: a szuverén állam számára a hívő ember kihívást jelent, hiszen az állam iránti lojalitását végső esetben megelőzi az Isten iránti hűsége. Ugyanakkor a hívő ember a közösség javát is új minőséggel gazdagíthatja, a hívő közösség kultúráját teremti, és e kultúra az egész társadalom létét alapozza meg. A vallásszabadság mélyebb reflexiót igényel: mi a gyökere ennek a szabadságnak, és melyek a gyümölcsei?

2. Fenntartások a vallásszabadsággal kapcsolatban

XVI. Gergely pápa 1832. augusztus 15-én keltezett *Mirari vos* kezdetű enciklikájában így fogalmaz: „A közömbösség romlott forrásából származik az abszurd és téves vélemény, vagy inkább bolondság (*deliramentum*), amely szerint minden embernek lelkiismereti szabadságot kell elismerni és biztosítani.” Ezen állásponthoz képest vitathatatlanul nagy utat tett meg a Katolikus Egyház a II. Vatikáni Zsinat vallásszabadságról szóló, *Dignitatis humanae* kezdetű ünnepélyes nyilatkozatáig.²

Az Egyház – amely az objektív igazság letéteményesének tudja magát – sokáig az igazsághoz való hűtlenségtől tartva utasította el a szabadság gondolatát: a tévedés nem rendelkezhet jogokkal.³ Az emberi jogok szemléletével szembeni tartózkodó magatartás mögött nyilván a történelmi körülmények is szerepet játszottak. Az emberi jogok gondolata a természetjogi szemléletben és a társadalmi szerződés elméletének összefüggésében jelent meg, majd az antiklerikális felvilágosodás során fogalmazták meg az első emberi jogi kartákat. Noha a természetjog és a keresztény jogszemlélet között volt átjárás, az emberi jogok képviselői nem a keresztény emberképből és a ki nyilatkoztatásból indultak ki, hanem a saját társadalmi-filozófiai feltevéseikből. A vallási alapú jogrendszerekre egyébként sem jellemző az emberi jogok kategóriája, hanem sokkal inkább a köteleességekből indulnak ki, míg „jogokkal” Isten rendelkezik. Így a felebarát nem érvényesítheti „jogát” a szeretetre – ami nem változtat a szeretet parancsán, a tízparancsolat a tulajdont nem a jogvédelem, hanem a lopás tilalma felől közelíti meg.⁴

2 Gájer László: *XIII. Leó pápa megnyilatkozásainak filozófiatörténeti előzményei (különös tekintettel a vallásszabadságra)*. Doktori értekezés, 2013. Elérhető: http://real-phd.mtak.hu/156/1/Gajer_Laszlo.pdf. (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

3 Josef Königsmann: „Vollkommene Gesellschaft” oder „Religionsfreiheit” als Zentralbegriff einer Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat. *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 19. (1968), 232., 245.

4 Louis Henkin: *The Age of Rights*. New York, Columbia University Press, 1990. 184.

3. A *Dignitatis humanae* útja

A II. Vatikáni Zsinat utolsó dokumentuma a vallásszabadságról szóló, *Dignitatis humanae* kezdetű ünnepélyes nyilatkozat – ez volt a Zsinat talán legnagyobb vitákat kiváltó dokumentuma,⁵ amely mintegy maga is végigjárta a toleranciától a szabadságig vezető hosszú utat.⁶ A Zsinat e lépéssel – bár nem előzmények nélküli – tagadhatatlanul döntő lépést tett, aminek az Egyház és a világ viszonyában messzesemenő következményei vannak. A nyilatkozat megszületésében nagy szerepet játszó John C. Murray amerikai jezsuita teológus megközelítése szerint a különösen XIII. Leó és XII. Piusz pápasága⁷ alatt megerősített kiinduló tézis a katolicizmus mint államvallás intézményesítése volt, amely más vallások nyilvános létezését nem teszi lehetővé (mivel a tévedés nem rendelkezhet jogokkal). A toleranciát Murray hipotézisnek nevezi, amelyet a katolikus állam kivételesen, kisebb rosszként választhatott.⁸ A *Dignitatis humanae* meghaladva a reformáció óta kialakult gyakorlatot, új elvi alapokra helyezte a társadalomról és az államról való gondolkodást, ahogy a XXIII. János pápa *Pacem in terris* kezdetű enciklikája 1963-ban megfogalmazta: az igazság, az igazságosság, a szeretet és a szabadság elveire – így a vallásszabadságot az Egyház nem gyakorlati megfontolásokból, hanem egy igazság: az emberi személy méltóságának igazsága miatt fogadta el.⁹

A *Dignitatis humanae* a személy méltóságából indul ki, szemben az egyházi közjog (*ius publicum ecclesiasticum*) hagyományos kérdésfeltevésével, amelynek fő kérdése az intézmények egymáshoz való viszonyát tárgyalta, és az Egyház és az állam saját területén való eredeti és teljes hatalmának apológiáját adta. Természetesen a nyilatkozat nem áll meg az egyén szintjén, hanem a vallási közösségek jogait is felöleli. A vallásszabadság nem azonos az Egyház szabadságával:¹⁰ az Egyház szabadsága (*libertas Ecclesiae*) nem csupán a vallásszabadságból következik, hanem önmagában a létéből is fakad.¹¹

Az állam felekezeti elkötelezettsége iránti korábbi preferencia lényege az volt, hogy az állam ismerje el az isteni jognak az Egyház tanítóhivatala szerinti értelmezését. A vallásszabadság elvének ünnepélyes elismerése után egy nép vallási elkötelezettsége nem ünnepélyes állami nyilatkozatok révén, hanem a keresztény állampolgá-

5 Seregély István: Nyilatkozat a vallásszabadságról: „Dignitatis Humanae”. In Cserháti József – Fábrián Árpád (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*. Budapest, 1957, 367–372. 367.

6 Roland Minnerath: *Le droit de l'Église à la liberté. Du syllabus à Vatican II*. Párizs, Beauchesne, 1982. 124–126.

7 John C. Murray: Leo XIII and Pius XII: Government and the Order of Religion. In Leon J. Hooper (szerk.): *Religious Liberty. Catholic Struggles with Pluralism*. Louisville, Westminster John Knox Press, [1952–1955] 1993. 49–125.

8 John C. Murray: Religious Freedom. In John C. Murray (szerk.): *Freedom and Man*. New York, P. J. Kenedy and Sons, 1965. 134.

9 John C. Murray: The Declaration on Religious Freedom. In Leon J. Hooper (szerk.): *Bridging the Sacred and the Secular. Selected Writings of John Courtney Murray, S.J.* Washington, Georgetown University Press, [1966] 1994. 198.

10 L. *Dignitatis humanae*, 4,13.

11 Lorenzo Spinelli: *Libertas Ecclesiae. Lezioni di diritto canonico*. Milánó, Giuffrè, 1979. 194.

roknak a demokratikus folyamatban felvállalt elkötelezettsége által válhat tartalmivá. A vallásszabadság elismerésével együtt az Egyház jelzi preferenciáját a jogállamiság iránt, és elfogadja az állam laikus voltát is,¹² azaz nem tart igényt arra, hogy az állam intézményesen elköteleződjön a Katolikus Egyház mellett. Az állam világi jellegének elfogadása természetesen nem a laicizmus elfogadását jelenti abban az értelemben, ahogyan az (különösen a századforduló Franciaországában) egyházellenes szellemi-politikai programként megjelent.

A vallásszabadság elismerésével az Egyház tehát nem a tévedést ismeri el igaznak, hanem még a tévedő emberi személy méltóságát is tiszteli és védi, és amellett tesz hitet, hogy világnézet dolgában a leghelyesebb emberi döntésnek is az ember méltóságának megfelelő módon, vagyis szabadon kell történnie. A személy méltóságának előtérbe állítása nem helyezi át a határokat az Egyház és az állam, az Egyház és a társadalom között, és egyértelművé teszi azt is, hogy ezzel az Egyház nem az emberi jogok individualista felfogásából indul ki – ellenkezőleg: az Egyház jogainak „kifelé” való képviselését a vallásszabadság emberi jogából, a közösségi vallásszabadság jogából vezeti le. Egyházat az azonos hitelveket követők hozhatnak létre, így arra nyilvánvalóan nincs senkinek joga, hogy más hitelveket követve egy adott vallási közösség tagja legyen vagy maradjon. A vallási közösségek önkormányzata kiterjed arra is, hogy meghatározzák, kit tekintenek tagjuknak, és ez a tagság milyen jogokkal és kötelezettségekkel jár – a törvénysértés határáig. A vallásszabadság tehát – ahogy Erdő Péter megállapítja – az Egyházon belül nem értelmezhető.¹³

Az Egyház az evangélium fényében ismerte fel, hogy Isten senkit sem kényszerít a hitre, így a vallásszabadság a személy ontológiai méltóságának felismerésén nyugszik, és nem a vallási közömbösség elismerését jelentette. Ma egyre világosabban látjuk, hogy az Istennel való kapcsolatban nincs helye a kényszernek – és az államnak ezt a szabadságot tiszteletben kell tartania. Az eltelt több mint ötven év meghatározó változásokat hozott a világban. A világ nagy részén erősödött a vallási sokféleség, nem utolsósorban a migráció következtében. Új kihívást jelent a szélsőségesek erősödése is. Míg a nyugati társadalmak a vallást először magánügyggyé tették, majd sokan el is távolodtak a hittől, ma újult erővel merül fel a vallás társadalmi szerepének kérdése.

4. A vallásszabadság az emberi jogok alapja

A vallásszabadság, az ember természetes szabadságának részeként a közjónak is része, ahogy erre szintén rámutatott a II. Vatikáni Zsinat.¹⁴ Az ember természete szerint egy közösség – a család, a nemzet – keretei között ébred öntudatra, és tapasztalja meg a szabadságot. A közösség nélkülözhetetlen az emberség számára. Az egyes ember emberségének növekedése a többi ember javát is szolgálja. A vallások és a nem vallások jellegű, az emberi élet számára értelmet adó javaslatok ebben a térben, a közös-

12 Minnerath i. m. (6. lj.) 137., 141.

13 Erdő Péter: *Az egyházjog teológiája*. Budapest, Szent István Társulat, 1995. 190.

14 *Gaudium et spes*, 26.

ségben, a társadalomban érvényesülhetnek. Az állam szerepe ebben a vonatkozásban az, hogy a szabadság tereit biztosítsa – ez az, amit XVI. Benedek pápa az állam „pozitív laicitásának” nevezett:¹⁵ az állam biztosítsa a teret, ahol a legfontosabb, egzisztenciális kérdésekre vonatkozó válaszok megfogalmazódhatnak. Itt értelmezhető az is, ahogy az államnak el kell ismernie az Egyház hozzájárulását is a közjóhoz, például az oktatás terén. Ha nem ekként jár el, maga is gyengébbé válik.

Az ember élete nem lehet értelmetlen, éppen ezért minden egyes ember az emberiség részeként érinthetetlen és eltörölhetetlen méltósággal bír. A keresztény ember annak tudatában él, hogy minden ember egy Atya gyermeke. A nyugati világ a vallástól először a filozófia, majd a tudomány és a technika világa felé fordult, tőlük várva – szintén egyfajta vallásos hittel – választ az emberiség jövőjével kapcsolatos kérdésekre, és a dolog természetéből fakadóan ütközik bele e válaszok korlátaiba.

Időközben az állam szerepe is átalakult. A demokratikus állam vitathatatlanul civilizációnk vívmánya, azonban egyre inkább formális, eljárási kérdésekre szűkíti nézőpontját: az ember alapvető igényei helyett csak a formális szabályok betartásától várjuk a társadalmi együttélés biztosítását. Amikor a kisebbségek védelme érdekében a kulturális polgárság vagy a pozitív diszkrimináció kezdeményezései merülnek fel, akkor nemcsak a formális egyenlőség elve sérül, hanem a vallásszabadság érvényesülésével kapcsolatban is új kérdések merülnek fel.¹⁶ Szent II. János Pál pápa is megerősítette, hogy a vallásszabadság minden más szabadság alapja, az emberi méltóság nélkülözhetetlen eleme.¹⁷ Ferenc pápa erőteljes szavakkal hívja fel mindannyiunk figyelmét arra, hogy az emberiség korszakváltást él át.¹⁸ Újra kell gondolnunk számos kérdést, tudatosan kell viszonyulnunk olyan kérdésekhez, amelyek hosszú időn keresztül maguktól értetődők voltak.

5. „A vallásszabadság mindenki javának szolgálatában”

A vallásszabadságra történő ismételt reflexió fontos, átfogó dokumentuma a Nemzetközi Teológia Bizottság 2019-ben kiadott *Vallásszabadság, mindenki javára* című dokumentuma.

A Nemzetközi Teológia Bizottságot 1969-ben Szent VI. Pál pápa hozta létre, hogy a Hittani Kongregációt munkájában a jelentősebb hittani kérdések körültekintő vizsgálatával segítse.¹⁹ A bizottságot a világ minden tájáról érkező, különféle teológia iskolák

15 Így Nicolas Sarkozy elnököt köszöntve franciaországi látogatásán. Elérhető: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_pari-gelysee.html (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

16 Javier Prades, a munkabizottság vezetője interjúja: Alessandra Stoppa: Perché sono così liberi? Intervista a Javier Prades López. *Tracce*, 44. (2019), 7. 12–18.

17 *Redemptoris missio* (1990), 286–287.

18 *Laudato si'* (2015), 19., 102.

19 A Nemzetközi Teológia Bizottság alapításának közleménye. Elérhető: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_ictheology_hu.html (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

képviselői alkotják, akik teológiai jártasságuk tekintetében kiválóak, valamint elkötelezettek az egyházi tanítóhivatal iránt. A tagokat – maximálisan 30 főt – a Szentatya nevezi ki ötéves ciklusokra, a Hittani Kongregáció bíboros prefektusának javaslatára, aki döntését megelőzően egyeztet az illetékes püspöki konferenciákkal. Fennállásának ötven éve alatt a bizottság 29 dokumentumot bocsátott ki.

A Nemzetközi Teológia Bizottság 2019-ben kiadott, vallásszabadságról szóló dokumentuma nem pusztán a közjó szemszögéből helyezi új megvilágításba a vallásszabadságot: az nemcsak a közjót, hanem mindenki javát szolgálja. Miként szolgálja a másik ember szabadsága az enyémet? Miként szolgálja mások Isten-keresése és megélt hite a közösség javát? A reflexió világossá teszi: a hit nem magánügy. Arra is felhívja a figyelmet, hogy az állam félreértett semlegessége akadályává válhat annak, hogy a hitét megélt egyén a közösség polgáraként a maga teljességében élje meg hitét és polgárságát, és ezzel a közösség is szegényebbé válik.

A vallásszabadság mint az első alapjog kitüntetett helyet foglal el az emberi jogok között. A *Dignitatis humanae* világossá teszi, hogy a sérthetetlen emberi jogok alapja az ember személy volta. Az emberi méltóság minden egyes ember ember mivoltának veleszületett része. A hit szabadságát védve az Egyház minden ember számára tanúságot tesz arról, hogy ha a szabadság az igazsággal együtt növekedik, akkor az igazságnak szabadságra van szüksége ahhoz, hogy virágozzék. Istenre mint a minden ember szívében lakó erkölcsi rend transzcendens alapjára hivatkozni az emberi visszaéléseknek is határt szab: ha Isten helyét ember alkotta bálványok vagy pusztán a nép közmegegyezése helyettesíti, akkor a tapasztalatok szerint az eredmény nem a nagyobb szabadság, hanem a szolgaság.

Az ószövetségi kinyilatkoztatás is világossá teszi, hogy az Istennel kötött szövetség elsődleges minden egyéb tekintéllyel szemben – nem kétségbe vonva azt, hogy a maga területén a világi hatalom kialakíthat egyfajta rendet. Isten országa, amelynek eljövételét Jézus Krisztus meghirdette, nem ebből a világból való (Jn 18,36). Szent Ágoston is világossá teszi: jogos a világi hatalom tevékenysége a közjó szolgálatában, azonban e hatalom nem terjesztheti ki illetékességét a vallási kérdésekre, nem válhat valláspótlékká.²⁰ A világi és a lelki hatalom megkülönböztetése az ókortól az újkorig újra meg újra felmerülő kérdés. Isten országa a földi országon belül fejlődik: együtt él a két világ, és helyénvaló, ha az Egyház szempontokat ad a közjó előmozdításához. Az állam istenítése és az államilag terjesztett ateizmus egyaránt helytelen.

Figyelemre méltó megközelítés, hogy a liberális állam feltételezett világnézeti semlegessége, ami szelektív módon kizárja a vallási tapasztalat nyilvános megélését a közügyekben, a hatalom új, okkult ideológiáját hamisan transzcendenssé teszi. Más szavakkal, a magát végső referenciának tekintő szuverén állam istenként tetszeleg. Ferenc pápára hivatkozva hangsúlyozza a dokumentum, hogy míg a laicista nézőpont a vallást egy szubkultúra részeként képzelel el, valójában olyan isteni ajándékról van szó, amely a szabadságot kifejező minden más megnyilvánulásnak is biztos alapja,

20 Szent Ágoston: *Isten városáról*. Budapest, Kairosz, 2009. XIX, 17.

és meghatározó hozzájárulás az emberi testvériséghez.²¹ Csak ott van lehetőség egy szebb jövő építésére, ahol megvan a szándék az együttélésre – másként a jövő senki számára sem ígér sok jót. A vallásos lelkület az Istennel való kapcsolatot az emberség részének tekinti, és ez a kapcsolat mások számára is megtapasztalható módon válhat áldássá. A sokféle vallásnak, amely egy társadalomban együtt él, el kell ismernie az emberi személy értelméből, méltóságából adódó következményeket – ez a vallás-közi béke alapja, annak minden jogi és politikai következményével.

Éppen az emberi élet legfontosabb kérdéseivel kapcsolatban a különböző vallások sajátos spirituális hagyományukkal az egész közösséget gazdagítják. A liberális megközelítés leszűkíti a vallásszabadságot: a morálisan semleges állam maga etikai tekintélyre tör, ellenőrizve minden emberi ítéletalkotást. Az ilyen állam túllép azon, hogy csak a polgárok törvény előtti egyenlőségét biztosítsa, és egyszerre válik abszolutistává és relativistává. Isten kiiktatásával megszűnik a nép kollektív erkölcsi meggyőződésének transzcendens alapja, és ember alkotta bálványok, így a hatalom okkult ideológiája veszi át a helyét. Az eredmény nem az emberi szabadság kiteljesedése, hanem éppen ellenkezőleg, egy új szolgaság. Az ilyen, semlegesnek mondott állam valójában nem semleges, ez nem a XVI. Benedek pápa által „pozitív semlegességnek” nevezett hozzáállás. Az ilyen állam nem nyitott arra a hozzájárulásra, amit a keresztények adhatnak a társadalom előtt álló etikai kérdések megválaszolására, és elzárkózik a vallási közösségekkel való együttműködéstől is.

Az igazi vallásszabadság hozzájárul az együttélés és a társadalmi béke kibontakozásához. A társadalmi együttélés értéket hordoz mind az egyén, mind a társadalom számára – ezt viszont az érintetteknek akarniuk kell. A vallási közösségek – ha lehetőséget kapnak rá – hatékonyan elő tudják mozdítani ezt az együttélést, természetesen amennyiben valamennyien elismerik az ember alapvető jogait, viszonyos módon a kisebbségek jogait is. Végső soron nem nélkülözhető a lelkiismeret szabadsága: az egyénnek – különösen, ha az állam jogrendszere elszakad a természetes erkölcs-től – rendelkeznie kell azzal a szabadsággal, hogy Istent válassza a jogi norma helyett.

6. Keresztény kultúra

„Európában az ateista is keresztény” – az Antall Józsefnek tulajdonított mondás az ateisták több nemzedékére kulturális szempontból igaz lehetett: az ateisták a kereszténységgel szemben fogalmazták meg magukat, az ateizmus a keresztény hit tagadása volt. Szent II. János Pál pápa szavaival: „Nem lehet kétségbe vonni, hogy a keresztény hit meghatározó és mellőzhetetlen módon hozzátartozik az európai kultúra alapjaihoz. Európának ugyanis a kereszténység adott formát, beleoltva néhány alapvető értéket. A modern Európa, amely megajándékozta a világot a demokratikus eszmével és az emberi jogokkal, sajátos értékeit keresztény örökségből meríti. Európa nem annyira földrajzi hely, mint inkább kulturális és történeti fogalom, amely

²¹ *Dignitatis humanae*, 17.

azt a valóságos földrészt jelenti, amely a kereszténység egységesítő erejének köszönhetően különböző népeket és kultúrákat tudott egységessé tenni.”²² Látva ugyanakkor a szekularizáció folyamatát (akár az egyházak önszekularizációját)²³ a nyugati világ országaiban, úgy tűnik, hogy van egy új vallástalan nemzedék, amelynek a keresztény szavak már semmilyen jelentést nem hordoznak.

Karácsony szinte minden család számára ünnep, ami úgy tűnik, a keresztény örökség általános érvényét jelzi. Azonban az ünnepelthez való kapcsolata sokak számára nem jelent többet, mint Augustus császár személye a nevét hordozó hónap tekintetében: ahogy a hónapnevek használata nem tesz rómaivá, úgy a karácsonyfa sem tesz kereszténnyé. Bár a kereszténység nem Európában született, és nem európai vallásról van szó, Európában nyerte el a történelmileg leghatásosabb kulturális és intellektuális arculatát.²⁴ A keresztény kultúra és a szintén Európában kialakult, Istent a közgondolkodásból kizáró tudományos racionalizmus kultúrája határozza meg ma Európát, azonban a keresztények már nem azonosak a modern kultúrával, ahogy azt XVI. Benedek pápa megállapította: „Pozitívista és agnosztikus kultúrában élünk, amely túlnyomórészt türelmetlen a kereszténységgel szemben. Ezért a nyugati társadalom – Európában legalábbis – nem lesz keresztény társadalom.”²⁵

A Magyarország keresztény kultúrájának védelmére felszólító, az Alaptörvény hetedik módosításával az R) cikk (4) bekezdésébe iktatott paranccsal az alkotmányozó szándéka, hogy a kereszténység – pontosabban Magyarország kereszténységen alapuló kultúrája – ne csak mint a múlt elismerést igénylő eleme jelenjen meg, hanem védendő értéknek is. A kereszténység természeténél fogva univerzális vallás, amely a kezdetektől (néha változó sikerrel) törekedett az inkulturációra. Az Alaptörvény nem a kereszténység – adott módon inkulturálódott valóságának – védelmét írja elő, hanem egy kulturális valóság védelmét. Sok történelmi példát ismerhetünk arra, hogy az egyént átalakító és a társadalmat kovászként átjáró hit kultúrát teremt. Az alkotmányos védelem tárgya azonban nem a keresztény hit, hanem az a kultúra, amelyet megteremtett, beleértve a tagadásának szabadságát is. Maga a keresztény hit aligha lenne alkotmányos védelemben részesíthető (kísértések ellen nem véd a jog), legfeljebb különös felelősségükre emlékeztetheti a közhatalom birtokosait – ahogy azt az Alaptörvény zárómondata teszi: a felelősség nem szűkíthető egy egyszeri, még oly fontos szavazásra, hanem az egész életet átfogja.

A védelem fogalmilag feltételezi a fenyegetettséget. Az Alaptörvény módosító javaslatának indokolása az Európában jelenleg zajló, nem nevesített folyamatokkal in-

22 II. János Pál: *Ecclesia in Europa*. In *II. János Pál megnyilatkozásai, II.* Ford. Diós István. Budapest, Szent István Társulat, 2005. 108.

23 A német teológiában kialakult fogalmat XVI. Benedek pápa is használta: *Address of HIS Holyness Benedict XVI to Bishops of the Episcopal Conference of Brazil*. Elérhető: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090907_ad-limina-brasile.html (A letöltés dátuma: 2019. 04. 20.)

24 Joseph Ratzinger: *Benedek Európája a kultúrák válságában*. Budapest, Szent István Társulat, 2005. 32.

25 XVI. Benedek: *Utolsó beszélgetések Peter Seewalddal*. Budapest, Szent István Társulat, 2016. 261.

dokolta a kiegészítést, célként Európa és Magyarország kulturális arculatának megőrzését nevezve meg.²⁶ Sem az R) cikk új eleme, sem javaslatának indokolása nem határozza meg, hogy a népesség migrációs folyamatok nyomán megváltozó összetételében vagy a szekularizációban, a társadalom elvallástalanodásában, vagy esetleg más tényezőkben érhető tetten a földrész kulturális arculatának átalakulása, amellyel szembe kell szállni, és ezzel széles értelmezési teret hagy. Külön kérdés, hogy e folyamatok mennyiben befolyásolhatók alkotmányjogi eszközökkel: ha hosszú, erőteljes elkötelezettséggel jellemezhető társadalmak (gondolhatunk Belgiumra, Írországra vagy Spanyolországra), amelyek ma gyakran nemcsak a keresztény hagyománnyal szakítanak, de a demokratikus jogalkotásuk a természetjoggal is szembe fordult,²⁷ ez a szekularizációnak, az Egyház gyengeségének vagy az alkotmányozó hanyagságának tudható be, vagy egy nem befolyásolható természetes folyamatról van szó.

Az említett példák azt mutatják, hogy a népakarat akár alkotmányos szabályok mögül is eltűnhet, és a meghatározó többség akaratát legfeljebb egy nemzedéken belül az alkotmányi és törvényi rendelkezések is követik. Konkrét példával élve: ha a népesség meghatározó többsége nem csak egy férfi és egy nő létszövetségét tekinti házasságnak, akkor előbb-utóbb a jogrendszer is igazodik az új többséghez. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy az életvédelem, a házasság fogalma vagy akár a középületekben elhelyezett feszületek esetén is Nyugat-Európában a törésvonalak nem a keresztények és a muszlimok, hanem a vallási hagyományt követők és a szekuláris erők között vannak.

A kultúra fogalma elsősorban az emberiség által létrehozott anyagi és szellemi értékek összessége, egy közösség, nép műveltségének megnyilvánulása. Antropológiai értelemben a kultúra egy közösség életformáját jelenti.²⁸ Kultúránkat többféle irányból érhetik fenyegetések – az Alaptörvény megfogalmazása általános, így egyaránt hordozhat megerősítő üzenetet a kulturális örökség őrzői számára: legyen szó a városkép védelméről, a népszokások ápolásáról vagy a latinnyelv-oktatás fontosságának hangsúlyozásáról. Ugyanakkor hivatkozást kap átfogó módon a kialakult közép-európai életforma egésze, amelybe a zeneoktatástól a tánciskolákon át a társkapcsolatok és a magatartásformák, erények értékelése és védelme benne foglaltatik. Védendő kultúránk tartalmának teljes körű meghatározása lehetetlen lenne. Mélyebb tisztázást igényelne, hogy ez a kultúra valójában kereszténynek nevezhető-e, vagy esetleg pontosabb lenne keresztény gyökerű kultúráról beszélni.

Míg a Nemzeti hitvallás a keresztény örökséget ismerte el, az R) cikk 2018-ban beiktatott (4) bekezdése a keresztény kultúrát rendeli védeni (megjegyezve, hogy egy örökség felvállalása sem kizárólag a pozitívumokat öleli fel: az örökségnek lehetnek terhes elemei is). Itt sem a keresztény hit vagy a keresztény vallás elismeréséről,

26 Az Országgyűlés Törvényalkotási bizottságának összegző módosító javaslata. Elérhető: www.parlament.hu/irom41/00332/00332-0011.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

27 Frivaldszky János: *Jó kormányzás és a közjó. Politikai és jogfilozófiai szemszögből*. Budapest, Pázmány Press, 2016. 74.

28 Pusztai Ferenc (főszerk.): *Magyar értelmező kéziszótár*. Budapest, Akadémiai, 2003. 774.

védelméről van szó, hanem az ezekből fakadó kultúra védelmének előírásáról. Átfogó megközelítéssel azonban a keresztény kultúra nem értelmezhető keresztény hit nélkül: a kultúra a hitből sarjadt ki. Évszázadok hagyománya és mély egyéni meggyőzés hatja át Dante Alighieri vagy Johann Sebastian Bach műveit, és teszi az *Isteni színjátékot* vagy a *Máté-passiót* teológiai művé, amelyek gyökereiktől elszakítva csak csonkán értelmezhetők – nem vitatva el a jogot arra, hogy az alkotók hitét nem osztó előadók tolmácsolják Bach, Georg F. Händel vagy Kodály Zoltán műveit. E reflexió alkotmányozói akarattal nem hozható létre. Bár a keresztény kultúra fogalma sokkal tágabb e kultúra művészi kifejezésénél, a művészi kifejezés, a műalkotások sorsa jól kifejezi viszonyunkat a gyökerekhez: így kerül A. Tóth Sándor 1937-ben készült Szent Erzsébet-festménye *Art deco nő virágokkal* címmel aukcióra.²⁹ Érezhetjük egyfelől úgy, hogy a művészeti érték elismerése az eredeti jelentés felismerése nélkül is érték: a kép nem csak a hívő szemlélőt szólítja meg, másfelől úgy tűnik, hogy itt valami elveszett...

A keresztény hittel összeegyeztethetetlen társadalmi gyakorlat éppen a kereszténységben gyökerező szabadság védelmét élvezzi. A magyar társadalom jelentős része – ideértve a magukat kereszténynek tartókat is – nem követ számos, a kereszténységből fakadó erkölcsi parancsot és hagyományt; a keresztény kultúra védelme e szabadságot is védi. Szemben a vallási alapú jogrendszerekkel (így pl. az iszlám államokkal) a jogszerű és a jogellenes magatartások elhatárolására a vallási igazság önmagában nem ad alapot – csak mindenki számára belátható és észszerű normákat emelhetünk jogi normává. Míg a hagyományos, vallási alapú jogrendszerekben a jog szekuláris megalapozása tűnhetett abszurdnak, a világi államban az emberölés kriminalizálását vagy a gazdasági bűncselekmények szabályozását nem alapozhatja a törvényhozó kizárólag a tízparancsolatra.

Tekinthetjük-e – akár akaratuk ellenére – kereszténynek azokat, akik egy keresztény kultúrkör gyermekei?³⁰ Kulturális értelemben ez igaz lehet: ma Magyarországon felekezettől függetlenül megülik a névnapokat – sőt nem keresztények is átvették e szokást. Sok úrlap is a semleges „utónév” helyett az ügyfél keresztnevére kérdez rá. Kérdés, hogy e szokások, ha kiüresedtek, nem éppen az elkötelezett hívők számára aggályosak, ugyanakkor méltánytalannak tartanánk, ha csak a katolikus gyerekeket ajándékozna meg a Mikulás (a szokást inkább nem Szent Miklós püspök, hanem a gyermekek csokoládéhoz való egyenlő vagy inkább általános hozzáférése felől közelítjük meg). Míg annak eldöntése, hogy a keresztény hittel mi egyeztethető össze, alapvetően az egyházi közösségek és tekintélyek, valamint az egyén lelkiismeretére

29 Az aukció részleteit ld. www.kieselbach.hu/alkotas/art-deco-no-viragokkal_-1937_17740 (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

30 Jakab András: *Az új Alaptörvény keletkezése és gyakorlati következményei*. Budapest, HVG-ORAC, 2011. 180. A keresztény Európa fogalma a kereszténydemokrata gondolkodásban erőteljesen jelen lévő fogalom. Vö. Erich Kussbach: *Keresztény Európa és európai integráció. Európa mint keresztény értékközösség*. Budapest, Hanns Seidel Alapítvány, 1996. 9–32.

tartozó kérdés, addig az Alaptörvény értelmezője az Alkotmánybíróság. Miként értelmezhető a keresztény kultúra melletti elköteleződés?

A keresztény kultúra védelme jelentheti a miniszoknya tilalmát, de jelentheti viselésének szabadságát is. Melyik értelmezés a helyes? Felfogható-e az alaptörvényi rendelkezés államcélként, azaz az állam kötelezettségének tekinti-e, hogy a társadalom értékválasztásait a keresztény hit felé terelje? A fogantatással kezdődő emberi élet erőteljesebb védelme, a házassági kötelék védelme, a vasárnapi munkavégzés korlátozása, a pornográfia, az ezotéria és a pogány magyar őstörténet iránti nosztalgia és a nem keresztény utónevek anyakövezésének visszaszorítása, a blaszfémia száműzése a fegyveres testületek tagjainak szótárából, a tetoválás, a kábítószer-fogyasztás és a szerencsejáték elleni fellépés, a társadalom elesettjei iránti erőteljes szolidaritás, a szubszidiaritás érvényesítése a társadalom és a gazdaság szervezésében... Hosszasan lehetne sorolni a kihívásokat, ahol a keresztény hitből mélyreható társadalmi és jogi változások következnek, és ahol a jelen társadalmi gyakorlat (minden bizonnyal a választói többség) és a keresztény megközelítés között szakadék tátong. E szakadék lehet akár tudattalan is, hiszen a magukat katolikusnak vallók jelentős része nem ismeri Egyháza tanítását. A keresztény választópolgár és politikus törekvése arra, hogy hitének következményei a jogrendszerben és az állam politikájában megjelenjenek, legitim, szempontjaik érvényesítésére azonban nem teológiai, hanem mindenki által megközelíthető érveket kell felmutatniuk, és a demokratikus döntési folyamat nyomán többségre juttatniuk.

Ha államcélként tekintenénk a keresztény kultúra védelmét, az államtól aktív magatartást várhatnánk, hogy a társadalom értékválasztásai a keresztény hagyománnyal összhangba kerüljenek, azaz egy keresztény kultúra megszületésének, fennmaradásának előmozdítását. Így minden állami szervnek a jogszerűség és a célszerűség szempontjain túl mérlegelnie kellene, hogy egy adott döntés a keresztény kultúra szempontjából miként értékelhető.

Az alaptörvényi megfogalmazás azt sejteti, hogy az alkotmányozó inkább a jelenlegi társadalmi gyakorlat védelmét, és nem a keresztény kultúra újrateremtését célozza – még olyan vonatkozásokban is, ahol a keresztény eszmény és a társadalmi gyakorlat között szakadék tátong. Ezt sugallja az, hogy egy adott kultúra (Magyarország kultúrája) védelmét írja elő, nem pedig a keresztény kultúra védelmét, ami magában foglalhatná azt is, hogy Magyarország kultúráját kereszténnyé kellene tenni. Úgy tűnik, az alkotmányozót nem a miniszoknya tiltásának szándéka vezette, hanem az, hogy viselésének szabadságát védje. Ha Európa – és így Magyarország – kultúrája keresztény,³¹ a kulturális önazonosság védelme csak egy keresztény kultúra védelmét jelentheti.

31 Európa identitását keresztény öröksége adja; Joseph Weiler: *Keresztény Európa*. Budapest, Szent István Társulat, 2006; Király Miklós: Európa keresztény gyökerei és az alkotmányos szerződés. *Iustum Aequum Salutare*, II. (2006), 3–4. 67–72.; Pünkösty András: *Az európai uniós jog etikai vonatkozásai. Kritikai elemzés, különös tekintettel az Egyház társadalmi tanítására*. Budapest, Pázmány Press, 2014.

7. A keresztény kultúra és a keresztény hit viszonya

A hit kultúrateremtő szerepe történelmi tapasztalat.³² A kereszténységből kisarjadt kultúra organikusan csak a kereszténységgel együtt lenne védhető.³³ Az Alaptörvény és az állam a kultúra védelmének parancsával csak a következményt, a származékot tudja védeni. Élő hit nélkül az elődök hitének gyümölcsei csak ideig-óráig – talán egy-két nemzedékig maradnak fenn. A kultúra védelmének parancsával az Alaptörvény nem a fát – a keresztény hitet – védi (erre nem is alkalmas), hanem az előző nemzedékek hitének gyümölcseit. Nem az alkotmányozón múlik, hogy a fa él-e – vagy végül csak a gyümölcs héja, látszata lesz az, amit akár a fától is elszakítva védelmezünk. Az Alaptörvény – a Nemzeti hitvallás – a jövőbe tekintő, optimista dokumentum. A keresztény kultúra védelmével nem a végállomáshoz érkezett vonatra akar felszállni.

Sajátos kérdés, hogy az adott kulturális valóság védelmében az állam felléphet-e a ténylegesen keresztény nézőpontot hitelvi vagy erkölcsi alapon megfogalmazókkal szemben. Ha a „keresztény kultúrát” a ma uralkodó magatartásformákkal azonosítjuk, akkor éppen a hiteles keresztény álláspont képviselője újra meg újra az uralkodó – gyökereiben talán, de tartalmában nem keresztény – kultúrával történő szembe fordulást igényelheti.³⁴ A keresztény hitből könnyen következhet a fennálló keresztény (eredetű) kultúrával szembeni kritika. A vallásszabadság védett körébe tartozik az, hogy egyének, vallási közösségek vagy vezetőik hitbeli vagy erkölcsi kérdésekről állást foglaljanak, és ez jogos, ha kihívást jelent a fennálló kulturális közeg számára. Álláspontjuk, hitelveik és erkölcsi nézeteik hitelességét kívülállók nem kérdőjelezhetik meg. Nem mindegy ugyanakkor, hogy a kritika a (gyökereiben) keresztény kultúra megújítását vagy lerombolását célozza. A kritika szabadsága mindkét esetben a szólás szabadságának, így a keresztény kultúránk védelmét élvezzi.

Az állami szerepvállalás a keresztény örökség őrzésében éppen attól a ponttól nem vet fel aggályokat, hogy az örökség kultúraként szervesült. A hagyományhoz való viszony korántsem egységes, ahogy a politikai közösség kulturális identitása sem homogén. Példák sora a jegybank által kiadott érmék és bankjegyek szimbólumvilágától a helyi önkormányzatok heraldikáján át a közterület- és közintézmény-elnevezési gyakorlatukig terjedhet. Akár kifejezetten vallási gesztusok is inkább kulturális hagyománynak, mint hitéleti megnyilvánulásnak tűnnek, például ha arra gondolunk, hogy 2007-ben az akkori budapesti városvezetés a 4-es metró alagútépítő pajsának megáldására papot hívott. Nemcsak megszakadt hagyományok újrafelvételéről van szó – ahogy például a fővárosi kórházak visszakapták „Szent” neveiket –, hanem számos esetben új intézmények is hasonló neveket kaptak, például Dunaújváros kórháza

32 Török Csaba: *A kultúrák Lelke*. Budapest, Új Ember, 2016. 16.

33 A hittől elszakadó kultúrprotestantizmus értékeléséhez és történelmi szerepének méltatásához I. Tőkéczi László: *Keresztény hit és kultúrprotestantizmus*. *THÉMA*, 2. (2000), 80–86.

34 A „jobbról előzés” példája lehet a lombikbébi program kiterjesztésével szembeni erőteljes fellépés a Magyar Katolikus Püspöki Kar elnöke, Veres András részéről 2017. augusztus 20. nyomán. Elérhető: www.magyarurir.hu/hirek/megterésre-es-megujulasra-hivott-veres-andras-budapesten-allamalapito-szent-kiralyunk-unnepen (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

1991-ben Szent Pantaleon nevét vette fel. Inkább érzékenységet, mint szabályozást igényel annak eldöntése, hogy a közösség számára a köztér elnevezése vagy tágabban a közösségi intézmények (ideértve a közoktatási intézményeket vagy a közszolgálati tömegtájékoztatót) mennyi és milyen tartalmat tudnak feszültségek nélkül befogadni. A Márton-napi lampionos felvonulás vagy a betlehemes játék az önkormányzati óvodában inkább kedves népszokásnak tűnik, mintsem egy vallási hagyomány erőszakos terjesztésének. Ugyanakkor az óvodapedagógus részéről odafigyelést igényel, hogy érzékelje, ha egyes szülők számára világnézeti okokból aggályos az ünnepség: egyszerre kell elkerülni, hogy a gyermek kirekesztve érezze magát, és nem szabad odajutni, hogy csak a többség tagjaitól várjunk el alkalmazkodást, mert ekként nem semlegességet, hanem ürességet teremtünk.

Magyarország keresztény kultúrájának védelme nem egy keresztény kultúra létrehozatalának parancsát jelenti, hanem inkább a meglévő, adott kultúra védelmének kötelezettségét. A kultúra védelme legitim állami feladat, jellegének kialakítására és fenntartására azonban az állam nem képes: a keresztény kultúra kialakítása és őrzése továbbra sem az állam, hanem a keresztények – egyének és közösségek – felelőssége.

A gyökereitől elszakadt uralkodó kultúra a keresztény hitet egy kis csoport magánügyének tekinti,³⁵ és éppen emiatt intoleránssá válik a kereszténységgel szemben. Kérdés, hogy a keresztényeknek az új barbárság korában kivonulniuk kell-e a társadalomból,³⁶ vagy XVI. Benedek pápa javaslatát követve alkotó, kreatív kisebbségben³⁷ kell megpróbálkozniuk a civilizációs hagyomány átmentésével és gazdagításával. A többségi társadalom napjainkban már nem keresztény, a keresztények – a hitüket őrző keresztények – mint kisebbség vannak jelen a társadalomban.³⁸ A kisebbségi helyzet mindenképpen nagyobb tudatosságot igényel. Az ellentmondás a keresztény kultúra védelmének parancsa és alapjának (a keresztény hitnek) meggyengülése között nem pusztán látszólagos. Feloldásához mindenekelőtt arra a szabadságra van szükség, hogy a vallási közösségek valóban kibontakoztathassák önazonosságukat, és így járuljanak hozzá a társadalom megújulásához.³⁹

8. Összefoglalás

A vallásszabadság a vallás iránti megértést és érzékenységet igényel – a hitüket megélő közösségek a társadalom egészének javát szolgálhatják. A társadalom elvallástalanodása folytán a vallás a társadalom többsége számára egyre kevésbé érthető, pontosabban csak addig érthető, amíg nem veszik igazán komolyan, azaz pusztán szokásról,

35 XVI. Benedek pápa: *Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs*. Elérhető: <https://de.catholicnewsagency.com/story/die-kirche-und-der-skandal-des-sexuellen-missbrauchs-von-papst-benedikt-xvi-4498> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

36 Így Rod Dreher: *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. New York, Sentinel, 2017.

37 XVI. Benedek pápa Arnold Toynbee kifejezését alkalmazza.

38 Gájer László: A legutóbbi pápák víziója Európáról. *Teológia*, 53. (2019), 126–137.

39 Gájer László: *A periféria teológiája*. Kézirat.

hagyományról van szó. Külön kérdés, hogy az önszekularizáció zsákutca: nem tudnak a vallási közösségek annyit feladni sajátos örökségükből, hogy az a szekuláris társadalom számára elegendő legyen. Azzal, hogy a szekularizáció nyomán a vallási megnyilvánulások egyre ritkábbá váltak a nyilvános térben, a társadalom és a jog is egyre bizonytalanabban és bizalmatlanabban fogadja őket.

A megértés hiánya nem mellékes a vallási megnyilvánulások jogi kezelése szempontjából sem. Azzal, hogy a társadalom szigorúan magánügyként kezeli, a nyilvános térből kiszorítja a vallásosság szinte minden megnyilvánulását, a vallásosságot, a vallásokat maga is érthetetlenné teszi a kívülállók számára. Az egészséges pluralizmus nem mellékes hozadéka lehetne, hogy a különböző vallások jelenléte a társadalomban természetessé válik: a hitelesen megélt vallás más vallások követői iránt is megértővé és türelmesebbé tesz. Ugyanakkor az államnak – ha nem ellensége saját magának – építenie kell a társadalom kulturális preferenciáira és történelmi hagyományaira. A Magyarország keresztény kultúrájának védelméről szóló alaptörvényi rendelkezés erre szólít fel. A kultúránk fenntartása tekintetében különleges felelősséget viselnek azok, akik gyökereit értik.

Irodalomjegyzék

II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes*. 1965.

Baranyai Béla: Megtérésre és megújulásra hívott Veres András Budapesten államalapító szent királyunk ünnepén. *Magyar Kurír*, 2017. augusztus 20. Elérhető: www.magyarokurir.hu/hirek/megtérésre-es-megujulasra-hivott-veres-andras-budapesten-allamalapito-szent-kiralyunk-unnepen (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

Benedek, XVI., pápa: *Address of His Holyness Benedict XVI to Bishops of the Episcopal Conference of Brazil*. Elérhető: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20090907_ad-limina-brasile.html (A letöltés dátuma: 2019. 04. 20.)

Benedek, XVI., pápa: *Die Kirche und der Skandal des sexuellen Mißbrauchs*. Elérhető: <https://de.catholicnewsagency.com/story/die-kirche-und-der-skandal-des-sexuellen-missbrauchs-von-papst-benedikt-xvi-4498> (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

[Benedek, XVI., pápa:] XVI. Benedek pápa párizsi beszéde. Elérhető: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-elysee.html (A letöltés dátuma: 2020. 09. 29.)

Benedek, XVI., pápa: *Utolsó beszélgetések Peter Seewalddal*. Budapest, Szent István Társulat, 2016.

Dreher, Rod: *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. New York, Sentinel, 2017.

Erdő Péter: *Az egyház jog teológiája*. Budapest, Szent István Társulat, 1995.

Ferenc pápa: *Laudato si'* 2015.

Frivaldszky János: *Jó kormányzás és a közjó. Politikai és jogfilozófiai szemszögből*. Budapest, Pázmány Press, 2016.

Gájer László: XIII. Leó pápa megnyilatkozásainak filozófiatörténeti előzményei (különös tekintettel a vallásszabadságra). Doktori értekezés, 2013. DOI: <https://doi.org/10.15774/PPKE.HTK.2013.002>

Gájer László: A legutóbbi pápák víziója Európáról. *Teológia*, 53. (2019), 126–137.

Gájer László: *A periféria teológiája*. Kézirat.

Henkin, Louis: *The Age of Rights*. New York, Columbia University Press, 1990.

Jakab András: *Az új Alaptörvény keletkezése és gyakorlati következményei*. Budapest, HVG-ORAC, 2011.

János Pál, II., pápa: *Redemptoris missio*. 1990.

János Pál, II., pápa: Ecclesia in Europa. In *II. János Pál megnyilatkozásai II.* Budapest Szent István Társulat, 2005.

Király Miklós: Európa keresztény gyökerei és az alkotmányos szerződés. *Iustum Aequum Salutare*, II. (2006), 3–4. 67–72.

Königsmann, Josef: „Vollkommene Gesellschaft” oder „Religionsfreiheit” als Zentralbegriff einer Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat. *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht*, 19. (1968). 232–247.

Kussbach, Erich: *Keresztény Európa és európai integráció. Európa mint keresztény értékközösség*. Budapest, Hanns Seidel Alapítvány, 1996.

Minnerath, Roland: *Le droit de l'Église à la liberté. Du syllabus à Vatican II*. Párizs, Beauchesne, 1982.

Murray, John C.: Religious Freedom. In Murray, John C. (szerk.): *Freedom and Man*. New York, P. J. Kenedy and Sons, 1965.

Murray, John C.: Leo XIII and Pius XII: Government and the Order of Religion. In Hooper, Leon J. (szerk.): *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism*. Louisville, Westminster John Knox Press, 1993, 49–125.

Murray, John C.: The Declaration on Religious Freedom. In Hooper, Leon J. (szerk.): *Bridging the Sacred and the Secular: Selected Writings of John Courtney Murray, S.J.* Washington, Georgetown University Press, 1994.

Pusztai Ferenc (főszerk.): *Magyar értelmező kéziszótár*. Budapest, Akadémiai, 2003.

Pünkösty András: *Az európai uniós jog etikai vonatkozásai. Kritikai elemzés, különös tekintettel az Egyház társadalmi tanítására*. Budapest, Pázmány Press, 2014. DOI: <https://doi.org/10.15774/PPKE.JAK.2014.001>

Ratzinger, Joseph: *Benedek Európája a kultúrák válságában*. Budapest, Szent István Társulat, 2005.

Seregély István: Nyilatkozat a vallásszabadságról: „Dignitatis humanae”. In Cserhádi József – Fábíán Árpád: *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*. Budapest, Szent István Társulat, 1957. 367–372.

Spinelli, Lorenzo: *Libertas Ecclesiae. Lezioni di diritto canonico*. Milánó, Giuffrè, 1979.

Stoppa, Alessandra: Perché sono così liberi? Intervista a Javier Prades López. *Tracce*, 44. (2019), 7. 12–18.

Szent Ágoston: *Isten városáról*. Budapest, Kairosz, 2009.

Török Csaba: *A kultúrák Lelke*. Budapest, Új Ember, 2016.

Tőkéczki László: Keresztény hit és kultúrprotestantizmus. *THÉMA*, II. (2000), 2–3. 80–86.

Weiler, Joseph: *Keresztény Európa*. Budapest, Szent István Társulat, 2006.

Tartalom

| | |
|--|-----|
| Szerzőink | 5 |
| BEKÖSZÖNTŐ | |
| <i>Beköszöntő</i> | 7 |
| TANULMÁNYOK | |
| BALÁZS ZOLTÁN: Az emberi jogok mint politikai doktrína a lelkiismereti szabadság példáján | 9 |
| BALOGH ZSOLT PÉTER: Kereszténység és emberi jogok – az emberi méltóság nézőpontjából | 31 |
| CSINK LÓRÁNT: Mi a szabadság? | 45 |
| DELI GERGELY: A lelkiismeret alkotmányossága | 55 |
| KIS NORBERT: Az elveszett Paradicsom keresése | 73 |
| LÁNCZI ANDRÁS: Szabadság és törvény | 99 |
| NYÍRKOS TAMÁS: Az emberi jogok vallása: viták és értelmezések | 123 |
| RIXER ÁDÁM: A keresztény szabadság jogi és teológiai fogalma | 139 |
| SCHANDA BALÁZS: Vallásszabadság, közjó, keresztény kultúra | 169 |