

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KAR

Gájer László

XIII. Leó pápa megnyilatkozásainak filozófiatörténeti előzményei (Különös tekintettel a vallásszabadságra)

Dissertatio ad Doctoratum

Témavezető: DDr. Rokay Zoltán

Budapest 2013

Tartalomjegyzék

Tartalomjegyzék	2
Irodalomjegyzék	4
Rövidítések.....	13
Bevezetés.....	14
I. Történeti előzmények.....	19
1. Vallásszabadság a Szentírásban	19
1.1. Vallási türelem az Ószövetségben: Isten, istenek, kultuszok, hamis próféták	19
1.2. Vallási türelem az Újszövetségben.....	21
2. A patrisztikus kor.....	26
2.1. Az Egyház és az állam viszonya az egyházatyák írásában a konstantini fordulat előtt ..	26
2.1.1. Tertullianusz és Laktanciusz	28
2.1.2. Adalékok Szent Cipriántól és Órigenésztől.....	31
2.2. Vallásszabadság a konstantini fordulat után.....	33
2.2.1. Szent Ágoston (354-430)	35
2.2.2. Szent Geláziusz pápa (492-496).....	39
2.3. A patrisztikus kor – összefoglalás.....	41
3. A középkor.....	42
3.1. Bevezetés	42
3.2. A hitetlenekhez való viszony	45
3.3. Keresztes hadjáratok és erőszakos térítések.....	47
3.4. Az eretnekekkel szemben tanúsított hozzáállás.....	50
3.5. Végkövetkeztetések.....	56
4. A hitújításra adott politikai válaszok.....	58
4.1. Luther Márton (1483-1546).....	58
4.2. Német-Római Birodalom	59
4.3. Franciaország.....	60
4.4. Lengyelország	61
5. Filozófiai elméletek a vallási türelemről az Újkorban.....	62
5.1. Hugo Grotius (1583-1645)	64
5.2. John Locke (1632-1704).....	72
5.3. Immanuel Kant (1724-1804)	84
6. Egy történelmi kitekintő: az Amerikai Egyesült Államok.....	97
II. Állameszme és vallásszabadság a századfordulón a Katolikus Egyházban	102
1. XVI. Gergely, <i>Mirari vos</i> (1832).....	102
1.1. Az európai tolerancia – előzmények	102
1.2. Hugo Félicité Robert de La Mennais (1782-1854)	105
1.3. A <i>Mirari vos arbitramur</i> enciklika (1832. 08. 15.).....	109
1.4. A <i>Singulari nos</i> enciklika (1834. 06. 25.).....	112
2. IX. Piusz, <i>Quanta cura</i> (1864).....	113
2.1. A <i>Quanta cura</i> enciklika (1864. 12. 08.)	113
2.2. <i>Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores</i> (1864. 12. 08.).....	117
3. A „tézis-hipotézis” elmélete	120
4. XIII. Leó pápa (1878-1903)	123
4.1. Korrajz.....	123
4.2. Tanításának vázlata	126
4.2.1. Isten tekintélye az emberek felett.....	127

4.2.2. A két hatalom egymáshoz való viszonya.....	128
4.2.3. Az államvallás kérdése	132
4.3. XIII. Leó pápa enciklikáinak összefoglaló bemutatása.....	136
4.3.1. <i>Diuturnum illud</i> enciklika (1881. 06. 29.).....	138
4.3.2. <i>Quod apostolici muneris</i> enciklika (1878.12.28.)	143
4.3.3. <i>Immortale Dei</i> enciklika (1885.11.01.).....	146
4.3.4. <i>Libertas, praestantissimum</i> enciklika (1888. 06. 20.).....	154
4.3.5. <i>Sapientiae christiana</i> e enciklika (1890. 01. 10.)	162
4.3.6. <i>Graves de communi</i> enciklika (1901. 01.18.)	166
4.3.7. <i>Au milieu des sollicitudes</i> enciklika (1892. 02. 16.)	170
4.3.8. <i>Notre consolation</i> levél (1892. 05. 03.)	176
4.4. XIII. Leó pápa tanítása a bemutatott források alapján	179
4.4.1. Egyház és állam viszonya (A <i>Diuturnum illud</i> , 1881; a <i>Quod apostolici muneris</i> , 1878; és az <i>Immortale Dei</i> , 1885 enciklikák alapján)	179
A. Történelmi háttér	179
B. A népfelség elvének értelmezése.....	180
C. A reformáció hatásai	182
D. A társadalom alapjai az emberben.....	184
E. Az emberek alapvető egyenlősége	187
F. A két hatalom természete	187
G. Többzemélyű vezetés, választások útján szerzett hatalom.....	189
H. A törvényes hatalomnak való engedelmisség.....	191
I. Az ember joga a valláshoz és annak nyilvános gyakorlásához.....	192
J. A keresztény alapokon megszervezett társadalom következményei.....	194
K. Következtetések	197
4.4.2. Az emberi szabadság kérdése (A <i>Libertas</i> , 1888 enciklika alapján).....	200
A. Bevezetés	200
B. A szabadság természete	201
C. Az ész határozza meg a szabad akaratot	203
D. Az egyes szabadságjogok	205
4.4.3. Az állampolgári kötelezettségek (A <i>Sapientiae christiana</i> e, 1890 enciklika alapján) ..	207
A. Bevezetés	207
B. A hatalom és a szabadság eredete, mint a társadalom rendjének záloga.....	208
4.4.4. A kereszténység és a demokrácia (Az <i>Au milieu des sollicitudes</i> , 1892 enciklika; a <i>Notre consolation</i> , 1892 levél és a <i>Graves de communi</i> , 1901 enciklika alapján).....	210
A. A franciaországi események következményei az egyházi tanításban	210
B. A demokrácia keresztény fogalma	211
C. A <i>Graves de communi</i>	218
Végső következtetések.....	222
Zárszó	224
Sommario	229
Függelék (Fordítások).....	235
1. XIII. Leó – <i>Libertas</i>	235
2. XIII. Leó – <i>Au milieu des sollicitudes</i>	255

Irodalomjegyzék

Cikkek:

- ACSAY A., *A lelkiismereti szabadság*, in *Hittudományi Folyóirat* 7 (1896) 466-473.
- AUBERT, R., *Die Religionsfreiheit von „Mirari vos” bis zum „Syllabus”*, in *Concilium* 1 (1965) 584-591.
- BEA, A., *Die Kirche und die Religionsfreiheit, Ein Kommentar zur Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, in *Stimmen der Zeit* 177 (1966) 241-253.
- BEA, A., *Religiöse Freiheit und Wandlungen der Gesellschaft*, in *Stimmen der Zeit* 173 (1964/65) 321-333.
- BEVENOT, M., *Thesis and hypothesis*, in *Theological Studies*, 15 (1954) 440-446.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Die Bedeutung der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, in *Stimmen der Zeit* 111 (1986) 303-312.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen*, in *Stimmen der Zeit*, 176 (1965) 199-212.
- CSERTÓ GY., *A jogrend felépülése Szent Tamásnál*, in *Bölcséleti Közlemények* 10 (1944) 1-9.
- ERDŐ P., *A vallásszabadság egyházi jogi szempontból*, in *Uő., Az élő egyház joga*, Budapest 2006, 136-142.
- ERRÁZURIZ, M., C., J., *La persona nell'ordinamento canonico*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 3-36.
- HUNTINGTON, S., P., *The Clash of Civilizations?*, in *Foreign Affairs*, 72 (1993. nyár) 22-49.
- GARRISSON, J., *Bancal, imparfait, exceptionnel: l'Édit de Nantes*, in *Réforme* 23 (1985) 11-14.
- KOZÁRI GY., *Az Egyház és a demokrácia*, in *Bölcséleti Folyóirat* 21 (1906) 56-80.
- KÜHNELT-LEDDIHN, E. VON, *Katholische Toleranz*, in *Wort und Wahrheit* 4 (1949) 342-353.
- LECLERC, J., *Die Religionsfreiheit im Lauf der Geschichte*, in *Concilium* 2 (1966) 567-575.
- MURRAY, J., C., *Die Erklärung über die Religionsfreiheit*, in *Concilium* 2 (1966) 319-326.
- MURRAY, J., C., *Leo XIII: Two Concepts Of Government*, in *Theological Studies* 14 (1953) 551-567.
- MURRAY, J., C., *Leo XIII: Separation of Church and State*, in *Theological Studies* 14 (1953) 145–314.
- MURRAY, J., C., *Leo XIII on Church and State: The General Structure of the Controversy*, in *Theological Studies* 14 (1953) 1–30.
- MURRAY, J., C., *Leo XIII: Two Concepts of Government: Government and the Order of Culture*, in *Theological Studies* 15 (1954) 1–33.

- MURRAY, J., C., *The Church and Totalitarian Democracy*, in *Theological Studies* 14 (1952) 525–63.
- PACZOLAY P., *A legfőbb hatalom eredete (Újkori államelméletek)*, in *Rubicon* VIII/72 (1997) 25-29.
- PACZOLAY, P., *Az állam és egyház elválasztásának magyar modellje*, in *Világosság* 2002/8-9, 104-112.
- PRIBILLA, M., *Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz*, in *Stimmen der Zeit* 144 (1949) 27-40.
- PUSKÁS A., *A szabadság értelmezései és etikai rendszerek*, in *Teológia* (2004. 1-2) 55-75.
- RATZINGER, J., HABERMAS, J., *Ami megelőzi a politikát. A szabadelvű társadalom erkölcsi alapjairól*, in *Mérleg* 40 (2004/1) 71-90.
- RÉZBÁNYAY J., *XIII. Leó pápasága*, in *Bölcséleti Folyóirat* 4 (1893) 17-41.
- ROKAY Z., *Egy orvos az etikáról, Istenről és a vallási türelemről*, in *Teológia* 2004/3-4., 165-173.
- SANKOVICS I., *A lelkiismeretszabadság*, in *Bölcséleti Folyóirat* 18 (1903) 523-554.
- SANKOVICS I., *A lelkiismeretszabadság*, in *Bölcséleti Folyóirat* 19 (1904) 1-71.
- WOJAK, T., *A lengyel reformáció döntő eseménye, A Varsói Konföderáció 1573-ban*, in *Theológiai Szemle* 21-23 (1974/1-2) 79-86.

Monográfiák:

- ACERBI, A., *La Chiesa nel tempo. Scurdi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Vita e pensiero, Milano 1979.
- ADRIÁNYI G., *Az egyháztörténet kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest 2001.
- BAXLEY, A., M., *Kant's theory of virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- BEDOUELLE, G., *La storia della Chiesa*, Jaca Book, Amateca manuali di teologia cattolica, Milano 1993
- BERGA, A., *Un prédicateur de la Cour de Pologne sous Sigismond III*, Société française d'impression, Paris 1916.
- BILLOT, L., *De Ecclesia Christi*, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1903.
- BITA D., *A katolika egyház isteni szervezete*, „Hunyadi Mátyás” Intézet, Budapest 1883.
- BOLBERITZ P., GÁL F., *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, Ecclesia, Budapest 1987
- BRANDT, G. *Historie der Reformatie en andere kerkekyke Geschiedenissen in en de Nederlanden*, Amsterdam 1677.
- BULTMANN, R., *Az Újszövetség teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2003.

- CAREY, D., *Locke, Shaftesbury, and Huddeson, Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- CATHREIN, Gy., *Erkölcshölselet I- II.*, A csanád-egyházmezei sajtó nyomása, Temesvár 1901.
- CATHREIN, V., *Der Socialismus*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg in Breisgau 1898.
- CASSIRER, E., *Kant élete és műve*, Osiris Kiadó, Budapest 2001.
- CASSIRER, E., *Rousseau, Kant, Goethe*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2008.
- CAYGILL, H., *A Kant Dictionary*, UK: Blackwell Reference, Oxford 2000.
- CHADWICK, O., *A History of the Popes 1830-1914*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- COLMAN, J., *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1983.
- D'AMORE, B., (a cura di), *Tommaso D'Aquino nel I centenario dell'enciclica „Aeternae Patris”*, Società Internazionale Tommaso D'Aquino, Roma 1979.
- DRUFFEL, A., BRANDI, K., *Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts*, Hrg. Bei der königlichen Akademie der Wissenschaft, München 1896.
- DUBNOV, S., *A zsidóság története*, Gondolat Kiadó, Budapest 1991.
- EICHMANN, E., *Königs- und Bischofsweihe*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1928.
- FÜLÖP E., OCSKAY GY., POGONYI SZ., (szerk.) *Szabadság és/vagy egyenlőség, Tocqueville tanulmányok*, Politikai Filozófia Közhasznú Alapítvány, Pilismarót 2006.
- GILSON, E., *A középkori filozófia szelleme*, Paulus Hungarus/Kairosz, Budapest 2000.
- GRIM, B., J., FINKE, R., *The Price of Freedom Denied*, Cambridge University Press, New York 2011.
- GRASSI, O., *Il filosofo e la fede*, Rusconi, Milano 1989.
- GUERRIERO, E., (a cura di) *La Chiesa e la modernità*, Famiglia Cristiana, Milano 2005.
- GUERRIERO, E., (a cura di) *I cattolici e la questione sociale*, Famiglia Cristiana, Milano 2005.
- GUTTMANN, J., *Kants Gottesbegriff*, Kantstudien, Ergänzung im Auftrag der Kantgesellschaft, 1906, reprint Würzburg 1970.
- HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.
- HALMAI G., TÓTH G., A., *Emberi jogok*, Osiris Kiadó, Budapest 2003.
- HAMER, J., CONGAR, Y., *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1967.
- HASSE, J., G., *Letzte Äußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen*, Königsberg 1804.

- HORVÁTH S., *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál*, Szent István-Társulat, Budapest 1944.
- HORVÁTH P., *Philosophia perennis, a modern katolikus gondolkodás története*, Kairosz Kiadó, Budapest 2008.
- HÖFFNER, J., *Christliche Gesellschaftslehre*, Presseamt des Erzbistums Köln, Köln 1975.
- HUNT, G. (ed.), *The Writings of James Madison*, G. P. Putman's Sons, New York 1901.
- HUNTINGTON, S., P., *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*, Európa Kiadó, Budapest 2008.
- HUSZÁR E., *A katolikus házasságjog rendszere*, Szent István-Társulat, Budapest 1928.
- IBRÁNYI F., *Ethica secundum S. Thomam et Kant*, Collegio Angelico, Roma 1931.
- KECSKÉS P., *A keresztény társadalomszemlélet irányelvei*, Jel Kiadó, Budapest 2001.
- KECSKÉS P., *A bölcelet története főbb vonásaiban*, Szent István-Társulat, Budapest 1943.
- KENDEFFY G., *Mire jó a rossz? Lactantius teológiája*, Kairosz Kiadó, Budapest 2006.
- KNÖPFLER, A., *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Herder, Freiburg in Breisgau 1920.
- KRÁNTZ M. (ed.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962-2002*, Szent István Társulat, Budapest 2002.
- KRZYSZTECZKO, H., (Hrsg.) *Europa christlich gestalten, Festschrift für Prof. Dr. Lothar Roos zum Abschluss seines Wirkens an der Schlesischen Universität*, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Katowice 2005.
- LECLER, J., *Geschichte der Religionsfreiheit I-II.*, Schwabenverlag, Stuttgart 1965.
- LECLER, J., *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, Les Presses de L'Université Laval, Paris 1955.
- LLOYD THOMAS, D., A., *Routledge Philosophy Guide Book to Locke on Government*, Routledge, London-New York 1995.
- LUDASSY M., *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*, Gondolat Kiadó, Budapest 1975.
- LUSTIGER, J.-M., *Emberhez méltón*, Vigília Kiadó, Budapest 1997.
- MACK, E., *John Locke*, Continuum International Publishing Group, London-New York 2009.
- MAROTO, P., *Institutiones Iuris Canonici*, Roma 1921.
- MARQUARD, O., *Az egyetemes történelem és más mesék*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2001.
- MOÓR GY., *Jogfilozófia*, Püski Kiadó, Budapest 1994.
- MURRAY, J., C., *Religious Liberty: An End and a Beginning*, the Macmillan Company, New York 1966.

- NAGY J., *A filozófia története*, Pantheon Irodalmi Intézet, Budapest 1927.
- NOTH, M., *Die Welt des Alten Testaments*, Verlag von Alfred Töpelmann, Berlin 1953.
- OTTAVIANI, A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1935.
- PIZZORNI, R., *Il diritto naturale della origini a S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2000.
- PRIETO, V., *Diritto dei rapporti tra Chiesa e società civile*, EDUSC, Roma 2003.
- POHLENZ, M., *Die Stoa II.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1949.
- RAHNER, H., *Abendlandische Kirchenfreiheit*, Benziger, Einsiedeln 1943.
- ROKAY Z., *Filozófiai antropológia*, Szent István Társulat, Budapest 2000.
- ROMMEN, H., *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Verlag Jakob Henger, Leipzig 1934.
- ROSSI, J., P., WREEN, M., *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1991.
- RÓZSA H., *Isten a kezdet és a vég*, Szent István Társulat, Budapest 2010.
- SANDBACH, F., H., *The Stoics*, Bristol University Press, Bristol 1989.
- SAFLEY, T., M. (ed.), *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, Brill, Leiden–Boston 2011.
- SÁRY P., *Pogány birodalomból keresztény birodalom*, Szent István Társulat, Budapest 2009.
- SCHNACKENBURG, R., *Die Kirche im Neuen Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1963.
- SHERIDAN, P., *Locke, A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, New York-London 2010.
- STEPHANI, J., *Institutiones Juris Canonici*, Frankfurter Ausgabe 1612.
- STRAUSS, L., *Természetjog és történelem*, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest 1999.
- SZVORÉNYI M., *Ius publicum*, Typis Michaelis Sammer, Wetzprimii 1803.
- TAPARELLI D'AZEGLIO, L., *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Livorno 1851.
- TARQUINI, C., *Iuris ecclesiastici publici*, Ex typographia poliglotta, S. C. De Propaganda Fide, Roma 1896.
- TORELL, J.-P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, Osiris Kiadó, Budapest 2007.
- TÖRÖK J., *Egyetemes egyháztörténelem I.*, Szent István Társulat, Budapest 1999.
- VANYÓ L., *Az ókeresztény egyház irodalma I.*, Szent István Társulat, Budapest 2000.
- VERMEERSCH, A., *Die Toleranz*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1914.
- VOEGELIN, E., *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1952.
- WEBER, W., *Kirche und Demokratie, Kirche und Demokratie*, Katholische Soziallehre in Text und Kommentar, Heft 9., Köln 1978.

- WENZEL G., *Európai jogtörténet*, Magyar Királyi Egyetemi Nyomda, Buda 1870.
- WINSNES, A., H., *Jaques Maritain, Saggio di Filosofia Cristiana*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960.
- WOLFF, H., W., *Az Ószövétség antropológiája*, Harmat Kiadó, Budapest 2003.

Lexikonok:

- BRUGGER, W. (szerk.), *Filozófiai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest 2005.
- DÖPP, S., GEERLINGS, W., *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Herder, Freiburg- Basel-Wien 2002.
- FITZGERALD, A., *Agostino, Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007.
- GERŐ L., (szerk.) *A Pallas nagy lexikona*, Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest 1893-1900.
- HÜNERMANN, P., HILBERATH, B., J., (Hrsg.) *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005.
- HÖFER J., RAHNER, K., (Hrsg.) *Lexikon für Theologie und Kirche, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, Das zweite Vatikanische Konzil, II.*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967.
- KITTEL, G., BAUERNFEIND, O., (Hrsg.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1957.
- MARTHALER, B., L., (ed.) *The New Catholic Encyclopedia*, Thomson/Gale, Washington, D.C. 2003.
- RAHNER, K., (Hrsg.), *Sacramentum mundi*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969.
- REICKE, B., ROST, L., (Hrsg.) *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.

Pápai megnyilatkozások:

- III. INCE, Decr., *Licet perfidia Iudeorum*, 1199.IX.15., in DH 772-773.
- *Acta Gregorii XVI*, Ausg. Bernasconi, Roma 1901.
- *Acta Pii IX.*, Graz 1971.
- XVI. Gergely, Enc., *Mirari vos*, 1832.08.15., in *Acta Gregorii XVI*, Ausg. Bernasconi, Roma 1901, 169-174., valamint ASS 4 (1868) 336-345. Vö. továbbá DH 2730-2732.
- XVI. Gergely, Enc., *Singulari nos*, 1834. 06. 25., in *Acta Gregorii XVI*, Ausg. Bernasconi, Roma 1901, 434.

- XIII. Leó, Enc., *Aeterni Patris*, 1879.08.04., in ASS 20 (1879) 97-115.
- XIII. Leó, Enc., *Au milieu des sollicitudes*, 1892. 02. 16., in ASS 24 (1891/92) 519-529.
- XIII. Leó, Litt. *Cum multa sint*, 1882.12.08., in ASS 15 (1882) 241-246.
- XIII. Leó, Litt. *Da grave sventura*, 1886.08.22, in ASS 11 (1878) 274-283.
- XIII. Leó, Enc., *Diuturnum illud*, 1881.06.29., in ASS 14 (1881) 3-14.
- XIII. Leó, Enc., *Graves de communi*, 1901. 01.18., in ASS 33 (1900/1) 385-396.
- XIII. Leó, Enc. *Immortale Dei*, 1885.11.01., in ASS 18 (1885) 161-180.
- XIII. Leó, Enc. *Libertas praestantissimum*, 1888.06.20., in ASS 20 (1887/88) 593-613., magyarul KIS J., (ford.) in *Bölcséleti Folyóirat* 3(1888) 379-404.
- XIII. Leó, Litt. *Notre consolation*, 1892.05.03., in ASS 24 (1891/92) 641-647.
- XIII. Leó, Ep. *Pastoralis vigilantiae*, 1891.06.25., in ASS 24 (1891/92) 65-70.
- XIII. Leó, Enc., *Quod apostolicis muneris*, 1878.12.28., in ASS 11 (1878), 372-379.
- XIII. Leó, Enc. *Quod multum*, 1886.08.22, in ASS 19 (1886/87) 97-106.
- XIII. Leó, Enc., *Rerum novarum*, 1891.05.15. in ASS 23 (1890/91) 641-670.
- XIII. Leó, Enc. *Sapientiae christianae*, 1890.01.10., in ASS 22 (1889/90) 385-404.
- VI. Piusz, Litt., *Quod aliquantum*, 1791.03.10., in http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1791-03-10__SS_Pius_VI__Quod_Aliquantum__IT.doc.html
- IX. Piusz, Enc., *Quanta cura*, 1864.12.08., in ASS 3 (1867) 160-168.
- IX. Piusz, Syllabus, 1864.12.08., in ASS 3 (1867) 168-176.
- IX. Piusz, *Quis pluribus*, 1846.11.09., in *Acta Pii IX*, Roma 1854, 1/I, 6-13.
- X. Piusz, MP., *Normas fundamentales actionis christianae popularis*, 1903. XII. 18, in ASS, 26 (1903-04) 339-345.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale (2009)*, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html
- HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Jesus, nyilatkozat Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetlen üdvözítő voltáról*, 2000. VIII. 6, in *AAS*, 92 (2000) 742-765, magyarul: Római Dokumentumok, Szent István Társulat, Budapest 2000.

Forrásművek:

Ókor, középkor:

- ABAELARDUS, *Ethica Seu Liber Dictus Scito Te Ipsum*, in PL CLXXVIII, 633-678A.
- SZENT AMBRUS, *De fide ad Gratianum Augustum*, in PL XVI, 527-698C.
- SZENT ÁGOSTON, *Contra epistolam Manichei quam vocant Fundamenti*, in PL XLII, 173-206.
- SZENT ÁGOSTON, *Contra epistulam Parmeniani*, in PL XLIII, 315-63.
- SZENT ÁGOSTON, *Contra Faustum*, in PL XLII, 207-518.
- SZENT ÁGOSTON, *De Civitate Dei*, in PL 41, 11-673.
- SZENT ÁGOSTON, *De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestinum*, in PL XLIV, 359-410.
- SZENT ÁGOSTON, *De Natura Et Gratia Ad Timasium Et Jacobum Contra Pelagium* in PL XLIV, 247-290.
- SZENT ÁGOSTON, *De Perfectione Iustitiae Homini*, in PL XLIV, 291-318.
- SZENT ÁGOSTON, *Retractationes*, in PL XXXII, 581-656.
- SZENT ÁGOSTON, *De Spiritu et littera*, in PL XLIV, 199-246.
- SZENT ÁGOSTON, *De vera religione*, in PL XLIV, 121-172.
- AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologica*, Editio altera romana, BARDI, J., (ed.) 1927.
- ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS, *De Sacerdotio*, in PG XLVIII, 623-691.
- ATHÉNAGORASZ, *Kérvény a keresztények ügyében*, in PG VI, 890-973.
- CESARIAI EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica*, in PG XX, 45-904.
- CESARIAI EUSEBIUS, *Vita Costanini*, WINKELMANN, F. (ed.), Berlin, 1975., valamint PG XX, 905-1252.
- CICERO, M., T., *Pro Flacco*, CAR. FRID. AUG. NOBBE (ed.), Lipsiae 1827.
- SZENT CIPRIÁN, *Liber de Unitate Ecclesiae*, in PL IV, 493-520, magyarul: *A katolikus Egyház egységéről*, (ford. LADOCSEI G.), in *Ókeresztény Írók 15*, 241-266.
- CHARTRES-I SZENT IVÓ, *Decretum*, in PL CLXI, 48-1022.
- CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT, *Epistolae*, in PL CLXXXII, 67-662A.
- CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT, *Sermones in Cantica Cantorum*, in PL CLXXXIII, 785-1198A.
- I. Geláziusz, *De anathematis vinculo*, in PL LIX, 108-109.
- JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*, Books XII-XIV, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1964.
- SZENT JUSZTINOSZ, *I. Apológia*, in PG VI, 327-440.
- LACTANTIUS, *Divinarum Institutionum I-VII*, in PL VI, 111-822A.
- LACTANTIUS, *Epitome Divinarum Institutionum ad Pentadium Fratrem*, in PL VI, 1017-1094A.

- ORIGENES., *Contra Celsum*, in PG XI, 651-1361., magyarul: ÓRIGENÉSZ, *Kelzóság ellen* (ford. SOMOS R.), Kairosz Kiadó, Budapest 2008.
- RAYMUNDUS LULLUS, *Disputatio clerici et Rymundi phantastici*, Pariser Ausgabe 1499.
- REIMS-I HINKMÁR., *De divortio Lotharii Regis et Tetbergae Reginae*, in PL CXXV, 619-722D.
- SZENTVIKTORI HUGÓ, *De Sacramentis*, in PL CLXXVI, 173-618B.
- TACITUS, *Évkönyvek*, in *Tacitus összes művei II.*, (ford. BORZSÁK, I.) Európa Könyvkiadó, Budapest 1980.
- TERTULLIÁNUSZ, *Ad Scapulam*, in PL I, 697-706.
- TERTULLIÁNUSZ, *De patientia*, in PL I, 1249-1274A.
- TERTULLIÁNUSZ, *Apologeticus Adversus Gentes Pro Christianis*, in PL I, 257-536A.

Újkor:

- ALTHUSIUS, J., *Politica methodice digesta*, Carney, F., S., (transl.), Elazar, D., J., (introd.), Liberty Press, Indianapolis, 1995.
- HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról 1-3.*, (ford. HARASZTI GY, BRÓSZ R., DIÓSDI GY., MURAKÖZY GY.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1960.
- KANT I., *Vallás a tiszta ész határain belül*, (ford. VIDRÁNYI K.) Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.
- KANT, I., *A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről*, 1776. Magyarul NYIZSNYÁNSZKI F. (szerk.), in DERRIDA, J., KANT, I., *Minden dolgok vége*, Századvég Kiadó – Gond Kiadó, Budapest 1993.
- KANT, I., *A tiszta ész kritikája*, (ford. KIS J.) Atlantisz Kiadó, Budapest 2004.
- KANT, I., *A gyakorlati ész kritikája*, (ford. PAPP Z.) Ictus Kiadó, Szeged, 1998.
- KANT, I., *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, (ford. BERÉNYI G.) Gondolat Kiadó, Budapest 1991.
- KANT, I., *Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről*, (ford. SÁNDOR P.) Oesmey Nyomda, Békéscsaba 1926.
- KANT, I., *Történelemfilozófiai írások*, Ictus Kiadó, Szeged 1997.
- KANT I., *Prekritikai írások*, (szerk. ÁBRAHÁM Z.) Osiris Kiadó, Budapest 2003.
- LOCKE, J., *Első traktátus a kormányzatról*, (ford. KONTNER L.), in UŐ., *A vallási türelemről*, Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest 2003.
- LOCKE, J., *Essays on the Law of Nature*, in *Locke: Political Essays*, (ed. GOLDIE, M.), Cambridge University Press, Cambridge 1977.

- LOCKE, J., *Értekezés az emberi értelemről*, (VASSÁNYI M.) Osiris, Budapest 2003.
- LOCKE, J., *Levél a vallási türelemről*, (ford. HALASY KUN J.), 5, in UÓ., *A vallási türelemről*, Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest 2003.
- LOCKE, J., *Tanulmány a vallási türelemről*, (ford. KONTNER L.), in UÓ., *A vallási türelemről*, Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest 2003.
- ROUSSEAU, J.-J., *Emil avagy a nevelésről*, (ford. GYÓRY J.), Papirusz Book, Budapest 1997.
- TOCQUEVILLE, A., de., *Az amerikai demokrácia*, (1835/40), (ford. ÁDÁM P.) Európa Kiadó, Budapest 1993.
- TOCQUEVILLE, A., de., *A régi rend és a forradalom*, (1856), (ford. HAHNER P.) Atlantisz Kiadó, Budapest 1994.

Rövidítések

- ASS – Acta Sanctae Sedis in compendium opportune redacta et illustrata, Typis Stereotypis ex Officina S.C. Propaganda Fide, Romae 1865-1908.
- DH – DENZINGER, H., HÜNERMANN, P. (szerk.), *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs – Szent István Társulat, Bányaterenyé – Budapest, 2004.
- PG – Patrologia Cursus Completus, Series Graeca, Paris, 1857-től.
- PL – Patrologia Cursus Completus, Series Latina, Paris, 1844-től.
- ÓÍ – VANYÓ L. (szerk.), *Ókeresztény Írók*, Szent István Társulat, Budapest 1980-2009.
- MANSI – MANSI, G., D., *Sacrorum Conciliorum Nova, et Amplissima Collectio*, I-XLVIII, 1758-tól.
- *Summa Theologiae* – AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae*, Editio altera romana ad emendatiores editiones impressa et noviter accuratissime recognita, Romae 1927.

Bevezetés

Az alapvető emberi jogokat kidolgozó és kutató tudósok között széleskörű egyetértésre talált az a nézet, mely szerint a vallásszabadság minden emberi jog őse.¹ A felvetés alapján számos egyéb alapvető emberi jog származik a vallásszabadság jogából és – fordítva – az alapvető jogok tanítása a vallásszabadság kivívásának eredményeképpen bontakozott ki.² Arról tehát lehet vitatkozni, hogy van-e az alapvető emberi jogoknak hierarchiája, de az vitán felüli, hogy az emberi jogok gondolata nagyban a vallásszabadság kibontakozása és az európai vallások és felekezetek közötti konfliktusok révén jött létre. A lelkiismereti és világnézeti szabadság, a gondolkodás szabadsága, a szólásszabadság, a magánszféra védelme, vagy a diszkrimináció legyőzése – hogy csak a legfontosabbakat említsük – sok tekintetben visszavezethetőek a vallásszabadság jogára, de abból fejlődött ki például a férfi és a női egyenjogúság biztosítása, és az hatással van egyebek mellett egy ország katonai védelmi szintjére is. A sort hosszan folytathatnánk. A vallásszabadság védelme tehát nem egyszer közvetlenül vezet ezen egyéb jogokhoz, és messze túlmutat önmagán. Mindezek megteremtésének alapja pedig az önzetlenségből fakadó béke és stabilitás, melyből következik a szellemi tőke felhalmozása és a gazdasági felvirágzás.³ Így egy vallásos hitből fakadó morál egyben a jogrend forrása és a társadalmi rend és egyensúly megteremtője.

Ahogy olyan sokszor a történelemben, a vallások és kultúrák ma is találkoznak egymással. Ma azonban talán minden korábbinál nagyobb kihívásokat rejtenek magukban ezek az érintkezések. A homogén vallási és társadalmi közösségek kora részben véget érni látszik. A migráció megélénykülése magával hozza az asszimiláció és a kisebb csoportok integrációjának kérdését is, mely jelenségek fokozatosan új modellek kidolgozására készítetik a jövő generációt. Egy egyszerű statisztikával kimutathatjuk, hogy napjainkban arányaiban nagyjából ugyanannyi

¹ A tételt Georg Jellinek, német jogtudós, a jogpozitivizmus markáns képviselője állította fel elsőként a *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte* című 1895-ös művében. Elméletének történeti helyességét annak publikálása után sokan támadták. Nem tisztünk megítélni annak helyességét, de annyit meg kell állapítanunk, hogy a vallásszabadság kérdése jelentős hatást gyakorolt az alapvető emberi jogok megszületésére.

² Nagyszerű összefoglalót ad számunkra XVI. Benedek pápa üzenete, melyet a Pápai Társadalomtudományi Akadémia 2011-es, 17. plenáris ülésére küldött a testület elnökének, Mary Ann Glendon professzornak címezve:

„As I have observed on various occasions, the roots of the West’s Christian culture remain deep; it was that culture which gave life and space to religious freedom and continues to nourish the constitutionally guaranteed freedom of religion and freedom of worship that many peoples enjoy today. Due in no small part to their systematic denial by atheistic regimes of the twentieth century, these freedoms were acknowledged and enshrined by the international community in the United Nations’ Universal Declaration of Human Rights. Today these basic human rights are again under threat from attitudes and ideologies which would impede free religious expression. Consequently, the challenge to defend and promote the right to freedom of religion and freedom of worship must be taken up once more in our days.”

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110429_social-sciences_ge.html (a kutatás ideje: 2011.10.22.)

³ Vö. GRIM, B., J., FINKE, R., *The Price of Freedom Denied*, Cambridge University Press, New York 2011, 206.

keresztény él a világon, mint száz évvel ezelőtt. Míg azonban száz éve a keresztények egy, az európai kultúra köré szerveződött homogén környezetben éltek, addig ma jelenlétük és csoportjaik hovatartozása a világon sokkal inkább heterogén képet mutat. Növekszik a keresztények száma a déli féltekén, és csökken az északon. Növekszik a kis keresztény egyházak tagjainak a száma is, de a hagyományos keresztény közösségek is új területeken érnek el missziós sikereket. A kultúrák és így a vallások és vallási csoportok találkozása tehát ma talán intenzívebb, mint bármikor eddig. Ezek a találkozások hozhatnak kulturális és vallási szembenállást is, ahogy azt többen vizionáltak már.⁴ A megértés, a megismerés és a párbeszéd azonban meghozhatja a gyümölcsöző együttélést és kölcsönös gazdagodást is. Azt hiszem, az előttünk levő évek mindkét tapasztalatot meg fogják hozni.

Ami a vallások és különösen a Katolikus Egyház szempontjából fontos küldetés, az a társadalom reszakralizálása: egy a forrásaiból táplálkozó jogrendben ugyanis a jogok épek és biztosítottak maradnak. Az emberi jogok kibontakozó kultúrája, pedig mélyen benne gyökerezik az európai keresztény kultúrában. A keresztény gondolat nélkül ez a kultúra meg volna fosztva a forrásaitól. XVI. Benedek pápa a római Sapiencia Egyetem évnyitó ünnepségére (2008.01.15) szánt beszédében, melyet sajnálatos módon nem tudott szóban elmondani⁵, de utólag közzétett, éppen erre hívta fel a figyelmet, amikor John Rawls-t idézte.⁶ Gondolatmenete szerint, amikor egy erkölcsi ítéletet az értelmünkre hagyatkozva kimondunk, akkor fel kell tennünk a kérdést, hogy mit nevezünk ésszerűnek, az értelemmel megegyezőnek? Erre a kérdésre pedig az a hagyomány – melynek jelentős részét képezi vallás – adja meg a választ, melyben az erkölcsi jellegű kérdés megszületett. Anélkül, hogy a relativizmus hibájába esnénk, kijelenthetjük, hogy az emberi jogi gondolkodás gyökerei a kereszténységhez nyúlnak vissza, és a keresztény gondolatból nyerik el helyes értelmezési horizontjukat.

⁴ A legérdekesebb talán HUNTINGTON, S., P., *The Clash of Civilizations?*, in *Foreign Affairs*, 72 (1993. nyár) 22-49. Huntington ebben a cikkében a civilizációk összecsapásáról írt egy, a nemzetállamokhoz hasonló, de már globális kultúrák mentén tagozódó világban. A nagy kultúrák tagozódását leginkább a vallás és a nyelv befolyásolja Huntington elméletében. Vö. HUNTINGTON, S., P., *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*, Európa Kiadó, Budapest 2008, 83-93.

⁵ Ennek oka az volt, hogy az Egyetem vezetése – részben a diákok ellenérzései okán – végül, az állam és Egyház szétválasztásának elvére hivatkozva nem tartotta kívánatosnak a korábban meghívott pápát az évnyitó ünnepség díszvendégeként. A Szentatya ezért úgy határozott, hogy távol marad a rendezvénytől.

⁶ „Qui, però, emerge subito l'obiezione, secondo cui il Papa, di fatto, non parlerebbe veramente in base alla ragione etica, ma trarrebbe i suoi giudizi dalla fede e per questo non potrebbe pretendere una loro validità per quanti non condividono questa fede. Dovremo ancora ritornare su questo argomento, perché si pone qui la questione assolutamente fondamentale: Che cosa è la ragione? Come può un'affermazione – soprattutto una norma morale – dimostrarsi "ragionevole"? A questo punto vorrei per il momento solo brevemente rilevare che John Rawls, pur negando a dottrine religiose comprensive il carattere della ragione "pubblica", vede tuttavia nella loro ragione "non pubblica" almeno una ragione che non potrebbe, nel nome di una razionalità secolaristicamente indurita, essere semplicemente disconosciuta a coloro che la sostengono.”
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_it.html (a kutatás ideje: 2011.10.22.)

Napjainkban a zsidóüldözésen, vagy az iszlamofóbián kívül különös hangsúlyt kell kapnia a keresztény útkeresésben a keresztényüldözések tényének. XVI. Benedek pápa a 2011-es Béke Világnapjára szóló üzenetében fájdalommal jegyezte meg: „Emlékezetembe idézem a keresztény közösség által nem régen elszenvedett támadást, főként a bagdadi Örök Segítség Asszonya szír-katolikus székesegyház elleni aljas merényletet. Az elmúlt év október 31-én két pap és ötven hívő lelte halálát a szentmise ünneplése közben.”⁷ Az iraki eseményekhez hasonló számtalan más eset kapcsán fájdalmas észrevételt tett a püspöki szinódus nem régen lezajlott Közel-Kelettel foglalkozó rendkívüli ülése is.

Irakban, Egyiptomban, Észak-Koreában, Kínában, Iránban, Szaud-Arábiában, Szomáliában és Mauritániában ma a legkiszolgáltatottabb a keresztények sorsa. A különböző országokban a tolerancia különböző fokon mutatkozik meg az egyes vallásokkal és így a kereszténységgel szemben. Kína például ma azt mondja, hogy biztosítja a keresztények vallásszabadságát, de csak egy kínai nemzeti egyház számára. A kínai katolikus egyház támogatásával azonban nem ismeri el az Egyház egyetemességét és rómaiságát, így ezzel a fajta vallásszabadsággal a Szentszék nem tud mit kezdeni. Az aktuális példák felsorolása azonban messzire vezetne bennünket.

Le kell szögeznünk, hogy a vallásszabadság biztosítása és a tolerancia nem túlélési szabályok, hanem alapelvek, valamint, hogy a vallásgyakorlás szabadságát nem szabad azonosítanunk a vallásszabadsággal. Az, hogy van nyilvános istentisztelet, vagy éppen a bevett állammivallás mellett létezhetnek más vallások is, még nem jelent vallásszabadságot. A vallás szabadsága a közösség pusztán működésénél sokkal szélesebb körű szabadságot jelent. Jelenti az intézmények működtetését, a médiában való megjelenést, újság, sajtótermékek és tévéműsorok működtetését és a nyilvános hitéletet, de magában foglalja a szabad be- és kilépés lehetőségét is. A vallásszabadság így meghatározott jogát pedig nem szabad összekevernünk a lelkiismereti szabadsággal, hiszen az előbbi külső, míg az utóbbi belső. Az előbbi a közösség joga is, míg az utóbbi az egyén joga.

Az Európai Unió Alapjogi Chartája, amely olvasható a Lisszaboni szerződés szövege után, a 10. cikkében a következőképpen írja elő a vallásszabadság alapvető jogát az Európai Unióban: „Mindenkinek joga van a gondolat-, a lelkiismeret- és a vallásszabadsághoz. Ez a jog magában foglalja a vallás vagy a meggyőződés megváltoztatásának szabadságát, valamint a vallásnak vagy meggyőződésnek mind egyénileg, mind együttesen, mind a nyilvánosság előtt, mind a magánéletben, istentisztelet, oktatás és szertartások végzése útján való kifejezésre juttatását.” A Charta az Európai Unióban széleskörű vallásszabadságot biztosít. A gyakorlati megvalósítás már

⁷ Vö.: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace_it.html (a kutatás ideje: 2011.10.22.)

több nehézséget mutat. Elegendő a minaretek építése, a burka nyilvános viselése, vagy a középületekben elhelyezett feszületek körül napjainkban kibontakozó vitákra gondolnunk.

A fentiekből is beláthatjuk, hogy a vallás szabadsága milyen nagy befolyással van korunk mind szellemi, mind politikai életére. Így a vallásszabadság gyökereinek és elvi alapjainak a kutatása sok elméleti és gyakorlati kövekeztetés szempontjából izgalmas lehet. A vallásszabadság egy-egy aspektusa is mélyebb összefüggéseket hordozhat ugyanis.

Amikor Joseph Lecler 1955-ben megjelentette a vallásszabadság történetét⁸, akkor a bevezetőjében azt az észrevételt tette, hogy a tolerancia hívei és ellenségei érvelésükben mind-mind őket megelőző tekintélyekre hivatkoznak. Lecler a reformáció korának gondolkodását próbálta meg behatóan vázolni, melyet a reneszánszban az antik hagyományhoz való visszafordulás, míg a protestantizmus korában az ősegyház tisztasága iránt érzett vonzódás jellemzett. A kor felfogása azonban javarészt megtalálható volt már a skolasztikában, legyen szó a tolerancia ellenzéséről vagy támogatásáról, a skolasztika teológusai pedig sokat merítettek a kinyilatkoztatott Írásból és az egyházatyák tanításából.

Leclernek annyiban igazat kell adnunk, hogy az európai gondolkodást gyakran jellemzi ez a ciklikusság, amely folyton megújuló, spirálisan előre haladó fejlődést hoz magával. Azt azonban fontos megjegyezni, hogy a vallási türelemmel kapcsolatos elképzeléseket soha nem lehet pusztán a múltból levezetni. Ha kísérletet teszünk arra, hogy a XX. század elejének kihívásait ezeken az oldalakon bemutassuk és kitekintést adjunk a jövő kor kihívásainak katolikus megoldására, akkor a múlt pontos és helyes ismeretén keresztül kell a jelen válaszait megadnunk, nem a múltba révedezve, hanem reálisan és keresztény reménységgel szembenézve a jelen kor kihívásaival.

Dolgozatomban annyiban lesz szükség az egyes történelmi korok kérdésünkhöz való hozzáállásának bemutatására, amennyiben azok hatással voltak az általam vizsgált korra. Amint a dolgozat címéből kiderül, vizsgálódásom homlokterében XIII. Leó pápa államelmélete áll. Az egyes államokban az állam és Egyház szétválasztására adott válaszai, az emberi szabadságról vallott nézetei, a demokráciához való hozzáállása és az állampolgárok kötelességeiről szóló tanítása alapján szeretném bemutatni az ő államelméletét. A dolgozatban vörös szálként húzódik végig a vallásszabadság, mint viszonyítási szempont, amely alapján könnyebben tudunk tájékozódni az egyes eszmék között. Amikor a XIX. század közepétől a pápák újra meg újra felszólaltak a liberalizmus, valamint a kor egyéb szellemi és erkölcsi tévelygéseire ellen, akkor annak – nézetem szerint – mélyebb és történelmi okai is voltak. Az Egyház által tanított szabadság és

⁸ LECLER, J., *Histoire de la tolérance au siècle de la réforme*, Les Presses de L'Université Laval, Paris, 1955.

szabadságjogok ugyanis sem alapjaikat tekintve, sem pedig tartalmukban nem egyeztek meg azokkal a szabadságjogokkal, melyeket a születő új államok és alkotmányok meghatároztak. Ennek okát részben abban látom, hogy az emberi szabadság és az egyes szabadságjogok meghatározásakor más és más állameszmény állt a modern liberális nemzetállamok megalkotói és a Magisztérium gondolkodása mögött.

A pápák alapvetően Aquinói Szent Tamás természetjogi gondolkodását alkalmazták. A hatalom eredetét Istenre vezették vissza, és a helyes cselekvés vezérelveit is Isten örök törvényéből számunkra feltáruló természeti törvényből és annak egy részéből, a természetjogból vezették le. Ebben a megközelítésben a hatalom eredete Istenben van. Az ember társadalmiságának megalapozását pedig annak társas természetében kell keresnünk, hiszen az ember egyedül képtelen beteljesedni, és a család, amely az ember (társas) természeténél fogva létezik, szintén megköveteli egy nagyobb egység, a társadalom létét az ember integritásának megóvása érdekében. XIII. Leó pápa külön enciklikát (*Aeterni Patris*, 1879) szentelt Aquinói Szent Tamás teológiájának és filozófiájának megújítására, amely enciklika ugyan nem tartalmazott elmélyült filozófiai gondolatmeneteket, de Leó pápa a többi írásában következetesen kitartott a meghirdetett célkitűzése mellett, enciklikáiban ugyanis lépten-nyomon szenttamási érveléssel találkozhatunk.⁹ Így az államelméletében és a vallásszabadságról alkotott nézetei kapcsán is. Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás gondolatai a toleranciáról és a vallás szabadságáról tehát megalapozásként szolgálnak a bemutatott magisztériumi tanításhoz is.

Ezzel ellentétben a protestantizmus után és a felvilágosodás korában megjelenő államelméletek a társadalmi szerződés egyes modelljeire és a népfelség elvének bizonyos értelmezéseire épültek, amely koncepciókat az Egyházi Tanítóhivatal soha nem fogadta el teljes egészében. Ezekben a megközelítésekben a hatalom eredetét ugyanis nem Istenben, hanem a népben kell keresnünk. A hatalom eredetéről és az állam létjogáról és megalapozásáról így az újkori alkotmányok és a hivatalos egyházi tanítás elvi alapjai teljesen eltérőek voltak. A modern állam, az alkotmányosság és az emberi jogi gondolat teoretikusai leginkább protestáns vallású és egy racionalista természetjogi hagyományt követő filozófusok voltak. Ennek illusztrálása végett kerültek a dolgozatomban bemutatásra Hugo Grotius, John Locke és Immanuel Kant ide vágó gondolatai. Ezen gondolkodóknak a jogról, az államról, az erkölcstről és a vallásról alkotott nézeteiből eltérő következtetések születtek a vallásszabadság alapvető jogának körülírására, mint a hivatalos Egyház tomista megközelítése nyomán.

A modern szabadságjogok és a demokratikus állami berendezkedés az egyik irányát képviselik a felvetett kérdésekre adott válaszoknak. A demokrácia elfogadása már XIII. Leó tanításában

⁹ Vö. FINANCE, J. DE, *I grandi temi dell' enciclica*, in D'AMORE, B., (a cura di), *Tommaso D'Aquino nel I centenario dell'enciclica „Aeternae Patris”*, Società Internazionale Tommaso D'Aquino, Roma 1979, 49-71.

megtörtént, a modern szabadságjogok értelmezésében pedig folyamatosan közeledtek az álláspontok, olyannyira, hogy az 1948-as Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatának kidolgozásában már olyan neves teológusok is részt vettek, mint P. Teilhard de Chardin, vagy J. Maritain. A megjelenő konfliktusok másik forrása a szocializmussal és a kommunizmussal való katolikus szembenállás volt. Ennek filozófiai hátterére azért nem térek ki részletesebben, mert – amint az XIII. Leó pápa enciklikájából is kiderült – elsősorban az ember természetfeletti eredetét és a társadalom természetfeletti megalapozását, valamint a magántulajdon kérdését tekintve feloldhatatlan ellentéteket találunk a keresztény és a kommunista és szocialista eszmék között. A marxista megközelítések tarthatatlanságát a történelem igazolta. Így a viták ez utóbbi irányával részletesen nem foglalkozom, ellentétben a liberális demokrácia és szabadságjogok egyházi recepciójával.

Mind a racionalista természetjogból fakadó újkori alkotmányosság, mind a szenttamási szabadságfogalomból táplálkozó magisztériumi állameszmény megfogalmazza a vallásszabadság mibenlétét, de eltérő módon. A két megfogalmazás közti feszültség talán máig sem oldódott fel, inkább elhaladt felette az idő. A vallás szabadságának kérdése a globalizáció korában megerősödő problémaként tűnik fel. Válaszokat adni sokszor sokféle helyzetben kell. Dolgozatom adalék szeretne lenni egy esetleges adható keresztény válasz kidolgozásához.

I. Történeti előzmények

1. Vallásszabadság a Szentírásban

1.1. Vallási türelem az Ószövetségben: Isten, istenek, kultuszok, hamis próféták

A tolerancia, vagy türelem kifejezések eredete a görög *επεικία* (méltányosság) és a *φιλανθρωπία* (emberségesség, emberszeretet) kifejezésekben keresendő. Ismert még a *ξενος* bibliai kifejezés, melynek kettős eredete és jelentése van. Egyrészt ellenséget, ellenségességet és idegent jelent, másrészt viszont vendéget, vendéglátót, vendégbarátot, majd később az idegen és az ellenség szeretetét is jelenti.¹⁰ Az első jelentésében az idegen, a néptől különböző, ezért az idegen legtöbbször ellenséget is jelentett.

¹⁰ .Vö. STÄHLIN, G., *ξενος*, in KITTEL, G., BAUERNFEIND, O., (Hrsg.) *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament V*, Kohlhammer, Stuttgart 1954, 1-36.

Ezekkel a kifejezésekkel ellentétes értelemben szerepel az Ószövetségben a buzgalom, az Istenért való buzgóság, hiszen az egyetlen Isten tisztelete (legtöbbször) nem tűrte meg maga mellett más istenek tiszteletét. A választott nép életében a tolerancia kérdése végig aktuális maradt Izrael idegen vallásokkal és népekkel való kapcsolata miatt. Az idegen vallásokat és népeket ugyanis az ószövetségi ember nem tartotta egyenrangúnak, sőt gyakran ellenségnek vélte azokat, annak ellenére, hogy az Ószövetség többször kijelentette, hogy minden nép Isten hatalma alatt áll. Az izraeliták soha nem gyakoroltak ezért semmilyen missziót. Elmondhatjuk, hogy a Tízparancsolatban JHWH a többi istenséggel szemben intoleránsnak mutatkozott, amikor megparancsolta, hogy „rajtam kívül más istened ne legyen.” (Kiv 20, 3, vö. Kiv 23, 24; 34, 13). A Kr.e. VIII. századtól megjelenő prófétaság az eredethez való visszatérést szorgalmazta, és JHWH kizárólagos tiszteletének akart érvényt szerezni. A JHWH-tisztelet kezdetben monolatrikus jellegű volt, vagyis elismerte más istenek létét, de azok tiszteletét tiltotta Izrael fiai számára. Ez a monolatria alakult át végül egészen a teoretikus monoteizmusig, amely már más istenek tiszteletét is tiltotta, és a létüket is elvitatta.¹¹ „A monoteizmus azt jelenti, hogy egyetlen Isten van, és a monoteizmusnak ebben az értelemben külső, és belső kizáró jellege van.”¹²

Izraelben a vallási rendszer teljesen egybefonódott a nép nemzeti öntudatával, és ilyen formájában elválaszthatatlanná vált Izrael politikai struktúrájától. Aki idegen kultuszhoz csatlakozott, vagy bálványokat imádott, azt büntette a jogrend, ahhoz hasonlóan, mint ahogy más, polgári bűnöket büntetett (vö. Lev 24, 15-16; MTörv 13, 2-11; 17, 2-7). Ugyanakkor kezdetben a király szakrális feladatokat is ellátott, és személyében az állami és a szent feladatok nem voltak határozottan szétválasztva. Erre ékes példákat szolgáltatnak a Dávid-történetek, melyekben a király áldozatot mutatott be, oltárt épített, megáldotta a népet, és őt magát is szakrális módon kenték fel (vö. 2 Sám 24, 25; 6, 17; 1 Sám 16, 13). Idővel azonban a királyi és a papi hatalom teljesen szétvált Izraelben, melyet a kutatók általában a Jozija-féle kultuszreform idejére tesznek (vö. 2 Kir 22-23).

Kívülről nézve Izrael és Júda népei folyamatosan ki voltak téve a hitüket érintő asszír és babiloni intoleranciának (vö. 2. Kir 17, 6; 25, 9), melynek Kürosz, perzsa király türelmi rendelete vetett véget (vö. 2. Krón 36, 23, Ezd 1, 2). A zsidók a babiloni fogság után különösen kötelezőnek tartották magukra nézve az idegen dolgoktól való elkülönülést mind vallási, mind társadalmi szempontból (vö. Ezd 9, 1- 10, 44). Sőt, ebben az időben a vallási szigor erősödése ebben a tekintetben annak is köszönhető volt, hogy a babiloni fogságot a nép hűtlen magatartására való isteni válasznak is tartották. A teoretikus monoteizmus a JHWH-hoz, mint

¹¹ Vö. RÓZSA H., *JHWH az egyetlen Isten. A monoteizmus Izrael vallástörténetében*, in Uő., *Isten a kezdet és a vég*, Szent István Társulat, Budapest 2010, 210-211., valamint EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments*, Göttingen 1972, 141-146.

¹² Uő. 248.

egyetlen Istenhez való tartozás erejéből fejlődött ki, és öltötte fel végleges formáját a babiloni fogság után. Ez egyben folyamatos elkülönülést jelentett a környező népektől és azok vallásaitól: Izrael ragaszkodása az egyetlen Istenhez megkülönböztette őt a környező népektől, és szembe is állította velük.

A hellén intolerancia megtestesítője volt Izrael történetében a szeleukida IV. Antiochus Epiphanes, aki üldözte a zsidó vallást, melynek ellenhatásaként született meg a makkabeusi mozgalom ellenállása.¹³ Erről a töről fakad a makkabeusi, majd később a zelóta intolerancia, melynek áldozatai voltak mind a szamaritánusok¹⁴, mind pedig az első keresztények. A zsidó vallási türelmetlenség mellett gyakran a hellén városokban éppen így üldözték a görögök a zsidó vallás képviselőit.¹⁵

Összefoglalóan tehát el kell mondanunk, hogy Izrael népének vallása és nemzeti identitása szorosan összekapcsolódott. A nemzeti egység alapját ugyanis egy szakrális törzsszövetség teremtette meg. Ez a vallás folyamatosan fejlődött a kizárólagos monoteizmus felé, amely már elutasító volt minden más istenség létével szemben, az intolerancia tehát a fogság utáni korra Izrael jellegalkotójává vált. Ugyanakkor a belső fejlődésen kívül néznünk kell a külső hatásokat is: a nagy birodalmak részéről az üldözéstől és a zsidó hit tiltásától kiindulva a vallási türelem növekedett egészen addig, míg a perzsa uralkodó teljes szabadságot adott a zsidóknak hitük gyakorlására. Később azonban a külső korlátozás a szeleukida, vagy a római uralom alatt is gyakran tapasztalható volt. A lelkiismereti szabadságot az Ószövetség nem ismerte, hiszen a héber nyelvben nem alakult ki egy, a görög *συνειδησις*-hez hasonló fogalom. A vallás szabadságát és annak keresését általában a szívhez kötötte az ószövetségi gondolkodás.¹⁶

1.2. Vallási türelem az Újszövetségben

Az Újszövetség lapjain Jézus meghirdette a toleranciát az idegenekkel szemben (vö. Mt 5, 39; Tit 3, 2). A szeretet és az elfogadás parancsát mindenkire egyaránt vonatkoztatta, hitre és származásra való tekintet nélkül. Az idegenek és az ellenség szeretetének (*φιλαξενια*, *φιλαδελφια*) parancsa nagyon nagy jelentőséggel bír az Újszövetségben, és Jézus tanításának jellegadó gondolata fogalmazódott meg az elfogadás parancsában.

¹³ NOTH, M., *Die Welt des Alten Testaments*, Verlag von Alfred Töpelmann, Berlin 1953, 235-36.

¹⁴ Vö. JOSEPHUS FLAVIUS, *Zsidó régiségek*, XIII, 254-99., in JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*, Books XII-XIV, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1964, 354-377.

¹⁵ REICKE, B., *Toleranz*, in REICKE, B., ROST, L., *Biblisch-historisches Handwörterbuch III.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 2004.

¹⁶ Vö. WOLFF, H., W., *Az Ószövetség antropológiája*, Harmat Kiadó, Budapest 2003, 78

Jézus missziós parancsa egyben azt is jelenti, hogy minden népnek hirdetni kell a krisztusi hitet, és törekedni kell arra, hogy minél többen térjenek meg a keresztény közösségbe. A keresztény hit már nem kötődik ugyanis a nemzeti identitáshoz, az Újszövetségben a nemzeti kereteken átível a hit terjedése. A másik ember tisztelete így együtt jár azzal, hogy a kereszténynek törekednie kell arra, hogy a másik embert a saját, keresztény hitére térítse. Az alapvető, emberi elfogadás mellett így mindig megfigyelhető a másik jobb útra térítésének, így megváltoztatásának a vágya.¹⁷ Jézusnak az ünnepi lakomáról szóló példabeszéde (Lk 14, 15-24) helyesen érzékelteti az Egyház küldetését: összegyűjteni és behozni (*compelle intrare*) az Egyházba mindenkit, származásra való tekintet nélkül. Később egyébként ezek a szavak nagy jelentőségre tettek szert a teológia történetében. Többek között ezekre a szavakra építette majd Szent Ágoston is a vallásszabadságról szóló gondolatait.

A lelkiismeret fogalma görögül 22-szer fordul elő az Újszövetségben. A szót az evangéliumok nem használják. Megtaláljuk Szent Pál egy beszédében az Apostolok Cselekedeteiben, 18-szor Pál leveleiben (beleértve a Zsidó levelet is) és 3-szor Szent Péter apostol leveleiben. Ez nyilvánvalóan nem azt jelenti, hogy Jézus ne ismerte volna a szívbe vésett törvényt, és ne tudta volna, hogy „mi lakik az emberben”, de az ősegyház az igehirdetésében egyre inkább kezdett az antik világban is használt fogalmakat – így a lelkiismeret (*συνειδησις*) fogalmát is - alkalmazni a teológiai tartalmak kifejezésére.¹⁸ A fogalmat a szövegek a sztoikus filozófia fogalomtárából kölcsönözhatték, amely akkoriban egy népies változatban is elterjedt volt.¹⁹ A lelkiismeret szabadságának gondolata a sztoikus természet törvény eszméből táplálkozott, amely belső törvény erkölcsi kötelezettséget vont maga után. Az újszövetségi lelkiismeret-fogalom soha sem teljesen autonóm, hanem mindig Istentől függ (vö. Ap Csel 23, 1, Róm 9, 1).²⁰ Ezzel együtt dinamikus fogalom is, amely belülről buzdít a jóra (vö. Rom 13, 1). Így az igazság keresése belső kötelezettség, és belső szabadságból fakad, mert a lelkiismeret szava nem külső kényszerítő, hanem belső mozgató erő (vö. 1. Tim 1, 5. 19; 3, 9). Az, hogy az Újszövetségben a lelkiismeret nem statikus fogalom, abból is látszik, hogy az el is torzulhat, rosszra is nevelhető (Tit 1, 15). A lelkiismeret megtisztítása lehetséges a hitre jutás és a kereszttség által (vö. Zsid 9, 14; 10, 22). Az

¹⁷ SCHNACKENBURG, R., *Die Kirche im Neuen Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1963, 122-26.

¹⁸ Vö. ROKAY Z., *Filozófiai antropológia*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 120.

¹⁹ Vö. POHLENZ, M., *Die Stoa II.*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1949, 158, 183-84, 222., valamint SANDBACH, F., H., *The Stoics*, Bristol University Press, Bristol 1989, 160. A fogalom a sztoikus iskola római korában jelent meg, a görögök még nem használták. Jóllehet, törekedtek a természet vagy az isten szava szerinti életre. Az Újszövetség korában a római sztoikus iskola tanításának egy népszerűsített, a nép között is elterjedt változata hatott a szent írókra.

²⁰ Ahogy Szent Pál használja a lelkiismeret görög fogalmát, abban nagy rokonságot mutat Alexandriai Philón és Seneca (vö. *Ep.* 43, 5; 97, 16; 105, 8) szóhasználatával, akik egyébként kortársai voltak. Az ő lelkiismeretről vallott nézeteiket a cinikus iskolára vezethetjük vissza.

ember lelkiismerete tehát képes keresni az igazságot, de mindig alá van rendelve az igazságnak és meg kell tisztulnia az igaztalanságtól.

Jézus működése közben teljes mértékben tiszteletben tartja az ember szabad választását és a lelkiismeret szabadságát. Jézus tanítása meghirdetett tanítás (Mt 28, 19), amely annak meghallása és így a szabad választás által jut el az ember szívébe. Az Egyházba való megtérés és így a keresztség feltétele a hitre jutás, hiszen a „hit hallásból ered” (Rom 17, 10). Jézus szavaiban, pedig nincsen semmilyen kényszerítő hatalom. Amikor a gazdag ifjút meghívja, meghagyja a választás szabadságát és a fiú akaratát: „Ha tökéletes akarsz lenni... kövess engem” – szólítja meg őt. Az evangéliumban az is előfordul, hogy „Jóllehet sok csodát tett, mégsem hittek neki” (Jn 12, 37) – , mert a Mester meghagyta ehhez is a szabadságukat. Amikor, pedig a szamariaiak földjén tanítva azok nem fogadták el Jézust és a tanítványok le akarták ezért hívni az égből ellenük a villámokat, akkor Jézus azonnal elutasító volt az apostolok kényszerítő magatartásával szemben (Lk 9, 55). Jézus tanításában azt a helyet, ahol nem fogadják be az Igét, az igehirdetőnek el kell hagynia, és még a port is le kell ráznia a lábáról (vö. Mt 10, 14). Az udvariatlan vendégekről szóló példázatban, amikor a meghívott vendégek nem jöttek el az ünnepi vendégségbe, az utcára kiküldött szolgának ura azt mondja, hogy kimenve az utcára „kényszerítsen mindenkit” (Lk 14, 23), hogy jöjjön a lakomára. Azonban itt a kényszer szót semmiképpen sem szabad az akarat szabadságának rovására értelmeznünk a hitre jutás folyamatában. Ez a kényszer az Egyház belülről fakadó kötelezettsége, lelki buzgóság, hogy az eretnekeket és a szakadárokat visszavezesse a közösség szívébe.²¹

A jézusi tanítás tehát elfogadó az idegenekkel, sőt még a más vallásúakkal szemben is, hiszen az evangéliumot minden nép számára meg kell hirdetni: az Újszövetség szemlélete integráló, szemben az ószövetségi monoteizmus kizáró hozzáállásával. A keresztény közösség többé már nem egy evilági nép, állam, vagy éppen teokrácia keretei között bontakozik ki. A földi Jeruzsálemmel szemben Szent Pál egy égi-szellemi Jeruzsálemről beszélt (Gal 4, 25-26). Míg az Ószövetségben az állam a vallási közösséggel egybe esett, addig az Egyház korában ezen a világon az egyházi, és a világi hatalom egymás mellett léteznek: nincsenek átfedésben, de jól megférnek egymás mellett. A keresztény ember életében az Egyház és az állam közötti megfelelő kapcsolat és különbségtétel az egyéni lelkiismeretre van bízva (vö. „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré és az Istennek, ami az Istené” Mt 22, 21).

²¹ Vö. LECLER, J., *Geschichte der Religionsfreiheit I.*, Schwabenverlag, Stuttgart 1965, 83.

A Jézus és a törvényisztelő zsidóság közötti szembenállás lesz az oka végül annak, hogy Jézus maga is a Főtanács, majd Pilátus ítélszéke elé kerül, mert ő maga is ξενοϋς-nak, idegennek számít Izraelben, melyet az izraeli vallási türelmetlenség nem tűrt el.

A türelmetlenséget a hamis istenekkel és a bűnre való kísértéssel szemben is határozottan kifejezi az egész Újszövetség (vö. Mt 5, 29; Rom 12, 2; 1. Kor 10, 20; 2.Kor 6, 15). Az odafent valókkal való törődés szigorú elhatárolódást kívánt meg ugyanis az evilág dolgaitól. A világ kifejezés azt fejezi ki az újszövetségi szövegekben, ami szemben áll az Isten Országával. A hitetlenség, a bálványimádás, vagy a bűnben való tobzódás az istenteleneket jellemzi, és ezekkel szemben a keresztény hit nem lehet elfogadó. Az idegen szó másik jelentése, az ellenség, pedig a Sátánra, a Világ Fejedelmére vonatkozik, aki a bűn, a hitetlenség és a bálványimádás szerzője.

Jézus igehirdetésében meghatározó a tiltakozás a zsidó törvényfelfogással szemben, amely az üdvösséget pusztán abban látja, hogy a törvény előírásait kínos pontossággal be kell tartani. Nem beszélve arról, hogy számos kultikus és rituális parancs beárnyékolja az igazság valódi követelményeit. Jézus igehirdetése önmagában egy erőteljes tiltakozás a törvényben keresett biztonsággal szemben. A törvénnyel szemben Jézus a lelkiismeret szavát részesítette előnyben: a külső előírásoknál sokkal fontosabbnak tartotta a belső indítást. Ez a szemlélet azonban részben az ószövetségi próféták koruk kultikus hagyományai és az azokból fakadó magabiztosság elleni tiltakozásának a megújulása.²² Ezt a jézusi szembenállást az Ószövetséggel legelemibb formában talán a Hegyi Beszéd antitézisei fejezik ki (Mt 5, 21-48). Ha valamivel szemben, akkor a törvény szerinti ritualizmussal, így gyakran a zsidó vallás hagyományos képviselőivel szemben Jézus elutasító és intoleráns. A bűnös magatartást és a kísértéseknek való meghódolást is kemény szavakkal elveti, a hamis isteneknek és bálványoknak való hódolattal együtt.

Az Újszövetség a (keresztény) hitre jutottakkal szemben meglehetősen szigorúan lép fel, ha azok elhagyják, vagy megváltoztatják a megismert hitet. Szent János első levele keményen szól azok ellen, akik elmentek a keresztény közösségből, sőt antikrisztusnak nevezte őket (vö. 1. Jn 2, 18-23). A Jelenések könyvének záró sorai pedig az erkölcstelenekkel, a csalókkal és a gyilkosokkal említik együtt azokat, akik „a hamisságot szeretik és művelik.” Ezek számára nem lesz hely a szent városban (Jel. 22, 15). A testvéri feddéssel kapcsolatban pedig megemlíti János evangélista, hogy aki arra sem hallgat, és a tévedéseiben marad, azt úgy kell tekinteni, mint aki pogány vagy vámos: ki kell zárni az Egyházból (vö. Mt 18, 17, Tit 3, 10). Szent Pál szavai szerint pedig „Aki más evangéliumot hirdetne, az átkozott legyen” (Gal 1, 8, vö. 1. Tim 1, 20).

²² Vö. BULTMANN, R., *Az Újszövetség teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest 2003, 24-25.

A kiközösítés az Egyházban az igazság megőrzését és a helyes rend megtartását szolgálja. Azonban ez a – már az Újszövetségben megjelenő – gyakorlat nem tükröződik Jézus magatartásában. Jézus kritikával illeti a farizeusokat, akik „Elviselhetetlen terheket tesznek az emberekre... és bezárják az emberek előtt a mennyek országát” a felesleges elvárásaikkal (vö. Mt 23, 13-39; 11, 20-24). Jézus magatartását a türelem, az elfogadás és a megértés jellemezte, ahogy Máté evangélista ezt bölcsen támasztja alá Izajás próféta jövendölését idézve, mely szerint a Messiás „nem vitatkozik, nem kiált és a hangja nem hallatszik a tereken. A megroppant nádszálát nem töri össze és a pislákoló mécsbelet nem oltja ki...” (vö. Mt 12, 18-20; Iz 42, 1-4.) Jézus ezért vállalt asztalközösséget a bűnösökkel, a vámosokkal és az utcanőkkel, Zakeussal, vagy Mária Magdolnával, és azért éppen egy szamaritanust állít az irgalmasság példaképeként, mert az elfogadás egy nagyobb perspektíváját akarta hangsúlyozni a farizeusok és írástudók morgolódásával szemben. Mikor János úgy határozta meg Istent, hogy ő maga a szeretet (1. Jn 4, 8), akkor ugyanezt a hagyományt követte, de Pál apostol is „Krisztus szelídségére és irgalmasságára” kérte a korintusi keresztényeket (vö. 2. Kor 10, 11). Jézus hozzáállásában a testvéri/felebaráti szeretet (φιλανθρωπια, αγαπη) elsőbbséget élvez az igazságra való kényszerítéshez képest, sőt, éppen a testvéri szereteten keresztül ragyog fel a valódi igazság.

Egy utolsó helyet érdemes még megemlíteni az Apostolok Cselekedeteiből, amely a későbbi viták során gyakran szolgált hivatkozási alapként. Ez pedig Gamaliel, az ószövetségi gondolkodásmódot követő rabbi beszéde, aki feltehetően farizeus volt²³, melyet Péter főtanács elé hurcolása kapcsán mondott: „Hagyjátok magukra ezeket az embereket, és engedjétek el őket, mert ha ez a terv vagy mű emberektől van, elenyészik. Ha azonban Istentől van, nem ronthatjátok le, nehogy az történjék, hogy Isten ellen hadakoztok (θεομαχοι ευρετητε)” (vö. Ap Csel 5, 33-39). Egy Istentől jövő mozgalmat nem lehet elnyomni, míg egy pusztán emberi kezdeményezés magától fog elpusztulni, ha értéktelen. Gamaliel hozzászólása türelmet mutatott abban a pillanatban, amikor az üldözés veszélye is fennállt.

Az Ószövetséghez képest az Újszövetség tanítására sokkal inkább jellemző a vallásszabadság, a lelkiismereti döntés és a tolerancia gondolata. A mózesi törvényhez képest a krisztusi törvény már a szívbe van írva. A szívünkben kell felnövekednünk Krisztushoz, hogy megtapasztaljuk az igazi szabadságot (vö. Ef 4, 15).

Az Újszövetség még nem találkozott a későbbi szakadásokkal és eretnekségekkel, így a hozzájuk való viszony még csak nagyon is töredékesen mutatkozik meg a lapjain. A

²³ Vö. HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, 207.

kereszténységen belüli törések és a belső polémia problémája az Újszövetségben még csak csíráiban merült fel.

2. A patrisztikus kor

2.1. Az Egyház és az állam viszonya az egyházatyák írásaiban a konstantini fordulat előtt

Amikor a kereszténység államvallássá lett, az Egyházhoz való tartozást gyakran nem a személyes csatlakozás határozta meg, hanem a származás és a születés. A népegyháznak ezt a konstantini kor utáni modelljét azonban a fejlődésnek egészen más, korai szakaszai előzték meg. Krisztusban az első keresztények a szabad ember megtestesítőjét látták, a belőle fakadó és a benne meglévő szabadságot a többi emberben és világnézetben is meg akarták ragadni. A szabadság lelkülete hatotta át, ugyanis a krisztusi új törvényt.²⁴ Az Egyház már elszakadt a zsidóságtól, és ugyanakkor szenvedett a császárkultusz kötelezettségétől, amely szigorúan ellenkezett az egy, igaz Isten imádatával, és bálványimádatnak minősült. Megállapíthatjuk, hogy a Római Birodalom alapvetően toleráns volt a területén található vallásokkal szemben. Ez a hozzáállás a nagysándori oikumené világfelfogásának öröksége, amely egyfajta hellén szinkretizmus megvalósulása volt. A római panteonban jutott hely a különböző népek istenségeknél is, feltéve, hogy azok tiszteletben tartották az állami vallást, a császár kultuszát. A Római Birodalomban a keleti vallások iránti türelmet általában határozatokkal szabályozták²⁵, de ezek Caesar óta a zsidókra nem, vagy nem teljes egészében vonatkoztak.²⁶ A zsidók a kezdetben tapasztalható üldözések után²⁷ egy megkülönböztetett helyet vívtak ki maguknak a Birodalmon belül: a rómaiak elismerték a zsidók egyistenhitét, és azt törekedtek rendeletileg is szabályozni. Ezeket a rendeleteket azonban a keresztények ellen már fel lehetett használni, hiszen ők a zsidóktól rövid időn belül elkülönültek, így rájuk a zsidóknak adott kiváltságok vagy egyéni megoldások nem vonatkoztak. A keresztények egy univerzális és szuverén vallás jeleit mutatták, akik a polgári rendet leszámítva vallási tekintetben teljesen elkülönültek az államtól. Nem egy néphez és nem egy nemzethez kötődő vallás volt ez. A kereszténység elkülönülése a zsidóktól a Néró-féle üldözés idejére már a rómaiaknak is világos volt, míg addig talán egy zsidó szektának tartották

²⁴ LECLERC, J., *Die Religionsfreiheit im Lauf der Geschichte*, in *Concilium* 2 (1966) 568.

²⁵ Vö. TACITUS, *Évkönyvek*, XIII, 32., in *Tacitus összes művei II.*, (ford. BORZSÁK, I.) Európa Könyvkiadó, Budapest 1980, 336.

²⁶ Vö. JOSEPHUS FLAVIUS, *Zsidó régiségek*, XIV, 190-267, in JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*, Books XII-XIV, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1964, 549-593.

²⁷ Nagy Sándor birodalmában és attól kezdve már kiváltságos helyet nyertek a zsidók.

őket. A további üldözések hamar el is kezdődtek, melyek Domitianus, Antonius Pius és Marcus Aurelius ideje alatt tetőztek.²⁸ Már Szent Pál többször volt a hite miatt fogságban, és a hagyomány szerint Pétert is kivégezték Rómában. A birodalom oldaláról tapasztalható intolerancia áldozatai az első keresztény vértanúk is.

Tibériusztól Konstantinig, az első három keresztény évszázadban az Egyház viszonya az államhoz az elfogadás és az elutasítás volt. Egyszerre igen és nem.²⁹ A keresztények soha nem mondtak nemet az állam létére, de elvetették a császári önkényuralmat, az istencsászárok kultuszát és a kereszténységet üldöző császári államot.

A Szentírás, mint ahogy az egyházatyák írásai sem szűkölködnek olyan szöveghelyekben, melyek támogatták a vallásszabadságot, vagy éppen érveltek ellene. Mind az államhoz való viszony, mind a vallás szabadságáról vallott nézetek egy csapásra változtak meg a konstantini fordulat után.

A politikai helyzet tehát kihívásokkal terhelt volt, és hamar igény keletkezett arra, hogy a keresztények a saját szabadságukat meghatározzák az államilag előírt vallási normarendszerrel szemben. Helyzetüket az elkülönülés és a beilleszkedés közötti feszültség határozta tehát meg. Egyik oldalról az apologéták közül többen beszámolnak arról, hogy a keresztények az állammal kifejezett egyetértésben próbáltak élni. Szent Jusztinosz például így szól az I. Apológiában: „Mi azon vagyunk, hogy mindig mindenkit megelőzzünk, amikor a megbízottaitoknak kifizetjük az adókat és a járandóságokat... Mindezek folytán mi egyedül csak Istent imádjuk, benneteket pedig minden más dologban készségesen szolgálunk; királyokat és az emberek vezetőit elismerjük, és imádkozunk, hogy a királyi hatalommal együtt megfontolt gondolkodást is találjunk bennetek...”³⁰ Cesariai Eusebius, pedig ezt mondja az Egyháztörténet IV. fejezetében: „A legnagyobb bizonyítéka annak, hogy a birodalom javára válik az, hogy tanításunk együtt virágzott fel a jó kezdetet vevő birodalommal, hogy semmilyen rossz nem történt Augustus uralma óta, hanem épp ellenkezőleg, minden ragyogó és dicsőséges volt, mindenki imádságai szerint. Az összes uralkodó közül csak Néro és Domitianus, akiket gonosz emberek vezettek félre, ők akarták megvádolni tanításunkat.”³¹ A keresztény szerzők törekedtek a konfliktusok minimalizálására, és az állam irányában való kötelességeik ellátását keresztény kötelességüknek is tartották, ahogy Jézus tanította (vö. „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré...”). A római

²⁸ Vö. TACITUS, *Évkönyvek*, XV, 44.

²⁹ Vö. RAHNER, H., *Abendlandische Kirchenfreiheit*, Benziger, Einsiedeln 1943, 23.

³⁰ SZENT JUSZTINOSZ, *I. Apológia XVII.*, in PG VI, 353-354., magyarul ÓI 8., 77-78. Ford. VANYÓ L.

³¹ CESARIAI EUSEBIUS, *Egyháztörténet*, IV, 26, 7-8., in PG XX, 395. magyarul ÓI 4., 182-183. Ford. BAÁN I.

Órigenész is a birodalom rendjét támogatta, amikor a *Contra Celsum*-ban arról beszélt, hogy Jézus is egy evilági birodalomba született bele, és azt a küldetést adta a tanítványainak, hogy az egész földön és minden népnek hirdessék az örömhírt, Jézus nem zárkózott el ugyanis az evilági birodalomtól. Vö. ORIGENESZ, *Contra Celsum*, II, 30 in PG XI, 849., magyarul: ÓRIGENÉSZ, *Kelsozsz ellen* (ford. SOMOS R.), Kairosz Kiadó, Budapest 2008, 132-133.

állam azonban meglehetősen ellenségesen állt hozzá a születendő új közösséghez. A keleti kultuszok (Ízisz, Mitrász, Kübelé, stb.) nagy szabadságot és toleranciát élveztek, de ennek az volt az ára és feltétele, hogy nem helyezhették magukat a birodalom hivatalos kultusza elé, vagy annak helyébe. A Római Birodalomban a tolerancia a kereszténység első három évszázadában szinkretizmust³² jelentett, amely nem tűrt meg semmilyen kizárólagosságot. És egy keleti istenségnek lehetett hódolni úgy is, hogy a római istenek tisztelete nem halványult el. A keresztények a társadalom rendje tekintetében teljesen alá kívánták vetni magukat a közhatalomnak, és elismerték az állam rendjét. Vallási tekintetben azonban kizárólagosságra törekedtek saját hitükre nézve, nem voltak hajlandók más isteneknek hódolni, vagy azokat elismerni. A császárnak való engedelmisséget egy keresztény egyedül a civil életben tudta teljesíteni, és a vallási életében erre nem volt hajlandó.

A Milánói Rendeletig az Egyház a vallásszabadságáért küzdött, és ezt a maradandó igényt az apologéták folytonosan hangoztatták is, amikor a keresztény hit legitimitása mellett érveltek. Így Jusztinosz († 165),³³ Athénagórasz († 180 után),³⁴ és mindenekelőtt Tertullianusz és Laktanciusz erőteljesen érveltek a lelkiismereti szabadság mellett, hangsúlyozva, hogy egy keresztény aláveti magát a polgári törvényeknek, de a vallásgyakorlás tekintetében szabadságot kell, hogy kapjon.

2.1.1. Tertullianusz és Laktanciusz

³² Cicero meg is jegyzi, amikor egy helyen a zsidók vallásáról beszél, hogy „*Sua cuique civitati religio, est; nostra nobis.*” Vagyis, hogy minden területnek megvan a maga helyi vallása, amivel nincs is baj. Legyen mindenkinek a saját hagyománya szerint, csak az államvallást tartsák tiszteletben. Ha a római vallás tisztelete nem sérül, akkor megférnek az egyes kultuszok is a római panteonban. Vö. CICERO, M., T., *Pro Flacco*, CAR. FRID. AUG. NOBBE (ed.), Lipsiae 1827, 369, cap. XXVIII., 69.

³³ Szent Jusztinosz így magyarázza ezt szintén az *I. Apológijában*: „Először is, noha a görögökhöz hasonló dolgokról beszélünk, egyedül bennünket gyűlölnék Krisztus nevéért; noha semmivel sem vádolhatnak, mégis, mint bűnösöket ölnek meg minket, amikor különböző helyeken fákat, folyókat, egereket, macskákat, meg más esztelen állatokat imádnak, és mivel ezen kultuszok művelői sem egyeznek meg egymással, hanem különböző helyeken mást és mást részesítenek istennek kijáró tiszteletben, ezért egymást is istentelennek tartják, mert nem ugyanazt tisztelik. Csak azt az egyet vethetitek a szemünkre, hogy nem imádjuk a ti isteneiteket, és a halottak sírjára nem viszünk ital-, illat- és ételáldozatokat, meg koszorúkat...” SZENT JUSZTINOSZ, *I. Apológia* XXIV., in PG VI, 363-366., magyarul ÓÍ 8., 82-83. Ford. VANYÓ L.

³⁴ Hasonlóan Athénagórasz a *Kérvény a keresztények ügyében* című munkájában: „Az emberiség különböző nemzetei olyan áldozatokat mutatnak be, olyan misztériumokat ünnepelnek, amilyeneket akarnak. Az egyiptomiak macskákat, krokodilokat, kígyókat, bikákat és kutyákat is isteneknek tartanak. És ezeket mind megengedik a törvényeitek, és ti még azt sem tartjátok istentelenségnek, ha valaki egyáltalán nem hisz istenben, szükségesnek tartjátok, hogy mindenkinek olyan istene legyen, amilyet akar, csak hogy az isteni valóságtól való félelem visszatartsa őket a gaztettektől. A mi nevünk miért gyűlöletes azonban nektek? ... Mi csodáljuk mindenkivel szemben megmutatkozó szelídségeket, nyugalmatokat, békés és emberséges magatartásokat, ti a törvény előtt egyenlőnek tekintetek mindenkit... bölcsességeitek eredményeként az egész földkerekség mélységes békét élvez. Bennünket, akiket keresztényeknek neveznek, hogyhogy nem részesítetek ugyanabban a gondoskodásban – bár semmiféle igazságtalanság nem terhel bennünket, amiért büntetni kellene minket, mindez beszédünk során bizonyítjuk – megengeditek, hogy fenyegetsenek, meghurcoljanak és üldözzenek, noha magatartásunk a lehető legjámorabb...” ATHÉNAGORASZ, *Kérvény a keresztények ügyében*, in PG VI, 889-892., magyarul ÓÍ 8., 361-362. Ford. VANYÓ L.

Ebben a társadalmi légkörben születtek meg az első elgondolások a toleranciáról, a birodalom elvárásaihoz és a többi valláshoz és hithez való viszonyról, melyek közül Tertullianusz és Laktanciusz gondolatai meghatározóak voltak. A latin bibliafordítások a *υπονομη*-t általában *tolerantia*-nak, *sufferentia*-nak, *patientia*-nak, vagy *sustinentia*-nak fordították. A klasszikus latin szerzők közül Cicero a következőképpen definiálta a türelmet: „*Patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio.*”³⁵ A nyugati teológusok gondolatai hasonlóságot mutatnak Cicero mondatával. Tertullianusz a *De patientia* (20) című művében a türelem isteni eredetét hangsúlyozta, mely erényben az alázat és a szeretet ötvöződik.³⁶ Tertullianusznál ez az antik türelem-eszme találkozott a Krisztus személyéből fakadó szabadság gondolatával. A keresztény embernek evangéliumi türelemmel kell viseltetnie a másik iránt. A tolerancia keresztény erény, de nem lehet tolerálni azt, ami önmagában rossz.

Tertullianusz (160-220 körül) már összetettebben gondolkodott, mint az ókeresztény apologéták csoportja. Minden tartománynak megvan a saját istensége, csak nekünk, keresztényeknek nincsen – írta egy helyen. Mi vagyunk az egyetlen csoport a Birodalomban, akiknek be van tiltva a vallásuk. Szenvedünk a rómaiaktól, és nem tekintenek bennünket rómainak, mert olyan Istent imádunk, aki nem a rómaiak istene.³⁷ A vallás szabadsága a lelkiismeret dolga, és az embernek szabadságában kell, hogy álljon, hogy hódol-e egy istenségnek. Nem lehet istentelenségnek nevezni ugyanis azt, ha bárki ellenáll a kényszernek, amely megfosztja őt a vallásszabadságtól, arra kényszerítve, hogy egy istenséget akkor is imádjon, ha ő ezt nem akarja.³⁸

Kr.u. 212-ben született meg az a levél, melyet Scapula afrikai prokonzulnak írt, és ebben megfogalmazott egy jogot, mely szerint mindenkinek a saját belátását, meggyőződését kell követnie. Emberi jognak és természetes jognak (*ius humanum, ius naturale*) nevezte azt a jogot, hogy mindenki úgy gyakorolja a vallását, ahogy akarja, hiszen a vallás természetével ellenkezik, ha kényszerítenek arra. Az áldozatot csak szabad akaratból lehet bemutatni, hiszen az isteneknek sincs szüksége olyan áldozatra, amely kényszerből fakad.³⁹ Ez az elv a császárkultusz idején a Római Birodalomban nagyon is alkalmas volt a kisebbségben lévő keresztények számára, de az

³⁵ CICERO, *De inventione* II, 163.

³⁶ Tertullianus a türelmet állhatatosságnak (*perseverantia*) tartotta, amely az Istentől való és Isten az eredete, míg a bűn maga az állhatatlanság, vagyis a türelmetlenség. Vö. *De patientia* 20-26., in PL I, 1367-1369.

³⁷ Vö. TERTULLIÁNUSZ, *Apologeticus Adversus Gentes Pro Christianis*, XXIV, 37.39. in PL I, 477-480.

³⁸ „Videte enim ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli nolet, ne homo quidem...” Uo. XXIV, 44, in PL I, 477.

³⁹ „Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putauerit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non ui, cum et hostiae ab animo libenti expositentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis uestris: ab inuitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosus sunt; contentiosus autem Deus non est.” TERTULLIÁNUSZ, *Ad Scapulam* 2., in PL I, 699.

érvényesülése még váratott magára. A kereszténységet a IV. századig vallási türelmetlenség kísérte, és a kereszténység korai történetét, mint tudjuk, az üldözések határozták meg.

Laktanciusz (250-317?), egy másik észak-afrikai szerző Tertullianuszhoz hasonló ellenvetéseket tett a vallást illető kényszerrel szemben a IV. század elején. A türelem erénye méltó helyet kapott Tertullianusz erénytanában. A rossz méltó eltűrésének nevezte a türelmet.⁴⁰ Minden emberi erény ennek az erénynek a helyes gyakorlásán alapszik. Ezzel együtt kijelentette, hogy a vallás és a kényszer nem fér meg egymás mellett.

A *Divinarum Institutionum* című főművében, amely egy hét könyvből álló rendszeres teológia, a kereszténységet, mint az üdvösség egyetlen lehetséges útját írta le. Isten nem lehet több, csak egy. Az egyetlen Isten Jézus Krisztusban mutatta meg önmagát, a népek pedig sötétségben járnak.⁴¹ Ezért elutasította a politeizmust, más istenek és bálványok kultuszát és a görög, különösen a sztoikus filozófiai etikát is. (Vö. *Epitome*, I-III., XL.) Hamis vallásra találunk tehát az istenek kultuszaiban és hamis bölcsességet a filozófusoknál. Az igazi bölcsesség találkozik a hittel, és az igazi vallásban benne foglaltatik a bölcsélet.⁴² (Vö. *Epitome*, XLI.) Ha kicsit elnagyoltan is, de összefoglalhatjuk úgy is a nézeteit, hogy szerinte más istenek kultuszára az emberiség tévedés miatt jutott. (Vö. *Epitome*, XXIV.)

Az *Epitome* vallásszabadságról (*De religionis liberate in adorando Deo*) szóló LIV. fejezetében azt is világosan leszögezi, hogy a vallás olyan természetű, melyet mindenki szabadon választ. Jobban függ az akarattól, mint bármi más, és senki sem kényszeríthető arra, hogy az akarata ellenére elfogadja. A vallás az, amelyen keresztül a terület szabadsága leginkább megmutatkozik.⁴³ A kikényszerített áldozat nem igazi áldozat, és egyetlen Istennek sem tetszhet – tanította. Mi, keresztények nem várjuk el, hogy bárki akarata ellenére a mi Istenünket imádja, jóllehet tudjuk, hogy Ő minden ember Istene. Ha bárki vonakodik ezt elfogadni, mi azért nem haragszunk. Akkor panaszkodunk, ha bennünket Isten miatt kínoznak, de nem támadunk vadul azokra, akik nem a mi Istenünkhöz imádkoznak.⁴⁴

⁴⁰ „Patentia est enim malorum que aut inferuntur, aut accidunt cum aequanimitate perlatio.” LACTANTIUS, *Divinarum Institutionum*, V, 23, in PL VI, 625.

⁴¹ Vö. LACTANTIUS, *Epitome Divinarum Institutionum ad Pentadium Fratrem*, XLIX., in PL VI, 1056. Az *Epitome* a fent említett 7 kötetes főmű összefoglaló kivonata.

⁴² Így természetes etika, vagy pogány erények sem léteznek. Vö. KENDEFFY G., *Mire jó a rossz? Lactantius teológiája*, Kairosz Kiadó, Budapest 2006, 189-190.

⁴³ „Atqui religio sola est, in qua libertas domicilium collocavit. Res est enim praeter ceteras voluntaria, nec imponi cuiquam necessitas potest, ut colat, quod non vult.” *Epitome* LIV, PL VI, 1061.

⁴⁴ „An vero diis praestant? at non est sacrificium, quod exprimitur invito. Nisi enim sponte atque ex animo fiat execratio est; cum homines proscriptione, iniuriis, carcere, tormentis adacti faciunt. Si dii sunt isti, qui sic coluntur, vel propter hoc solum coendi non sunt, quod sic coli volunt, digni scilicet detestatione hominum, quibus cum lacrymis, cum gemitu, cum sanguine de membris omnibus fluente libatur.

At nos contra non expetimus, ut Deum nostrum, qui est omnium, velit, nolit, colas aliquis invitus; nec, si non coluerit, irascimur. Confidimus enim majestati ejus, qui tam contemptum sui possit ulcisci, quam etiam servorum

Laktanciusz életműve a keresztény apológia új fejezetét jelentette: Ciceró stílusában dolgozva irodalmi szempontból is elsőrangú munkáiban ötvözte a görög filozófia klasszikus platóni és sztoikus örökségét, de ismerte a gnóvizist, és megcáfolta kora tévedéseit is.⁴⁵ Bölcsessége abban rejlett, hogy apologétaként ugyan hosszán érvelt a keresztény hit egyetlen igaz voltáról és a Krisztusban közénk jött Isten egyetlen igaz hitének erejéről, de ezzel együtt a vallás szabadságát is követelte, és megalapozta a hitre jutásnak a szabad akaraton és az ember szabad választásán alapuló érvényességét. Idézett szövegeit a XVI. században gyakran hívták segítségül, hogy a vallási türelem igényét alátámasszák.

2.1.2. Adalékok Szent Cipriántól és Órigenésztől

Az apologéták, majd Laktanciusz és Tertullianusz apologatikus élű művei tehát a lelkiismeretre és a vallásszabadságra alapozva igényelték a keresztények szabad vallásgyakorlását.

Kortársaik egy csoportjának érvelése más irányban haladt. A keresztény hit elsőbbsége eszméjének a többi hittel és vallással szemben hangot adtak már az apologéták is. A szerzők ezen másik csoportja érvelési kiindulását Szent Pál egy kijelentésével támasztotta alá. „A kívülállók felett majd Isten ítélkezik...” – mondja Szent Pál az első Korintusi levélben (1. Kor 5, 13). Míg Laktanciusz és Tertullianusz a vallás szabadságáért érvelt a Birodalomban, az érvelésben kívülről tekintve így az Egyházra, addig az érvelések másik csoportja belülről, az Egyház közösségéből tekint a népekre, illetve azokra, akik az Egyházat elhagyták. Szent Ciprián († 258) az Egyházban tapasztalható szakadások és az eretnekkeresztségek, valamint az üldözésekben elbukottak miatt megfogalmazta a tételt: „*Extra ecclesiam nulla salus.*”⁴⁶ Ez egy dogmatikai igazság, amely feltétlen intoleranciát fogalmaz meg azokkal szemben, akik az Egyházon kívül vannak. Ciprián kijelentése azokra vonatkozott, akik az üldöztetésekben nem tudtak helytállni és elhagyták az Egyházat.⁴⁷ Őket akarta így meggyőzni arról, hogy hűségesen tartsanak ki az igazságban és az Egyház közösségében a szenvedések árán is. De kijelentése diszciplináris tekintetben egyetemes értelmet

suorum labores et iniurias. Et ideo cum tam nefanda perpetimur, ne verbo quidem reluctamur: sed eo remittimus ultionem; non ut ii faciunt, qui defensores deorum suorum videri volunt, et saeviunt efferate adversus non colentes.” LACTANTIUS, *Divinarum Institutionum*, V, 21, in PL VI, 619-620.

⁴⁵ SCHWARTE, K., H., *Laktanz*, in DÖPP, S., GEERLINGS, W., *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002, 443-444.

⁴⁶ Vö. VANYÓ L., *Az ókeresztény egyház irodalma I.*, Szent István Társulat, Budapest 2000, 397.

⁴⁷ „Itaque liber iste exhortatio est, ut fideles, maxime vero Confessores, unam solam Ecclesiam, extra quam nulla salus datur, quam Christus Dominus supra Petrum fundavit, quam unam fore nec plures jam in Veteri Testamento Spiritus S. praedixit, cujus unitatem Christus et Apostoli significarunt, varique typi Veteris et Novi Testamenti praefigurarunt, non deserant, ac ut schismata auctore diabolo, qui perniciem humani generis semper molitur, exorta atque extremis poenis digna fugiant.” SZENT CIPRIÁN, *Liber de ecclesiae catholicae unitate, Argumentum*, in PL 4, 519.

A szakadárokról pedig így szól: „...ille si extra Ecclesiam fuerit occisus ad Ecclesiae non potest praemia pervenire.” Uo. 19. Magyarul lásd SZENT CIPRIÁN, *A katolikus Egyház egységéről*, 19. (ford. LADOCSE G.), in ÓI 15., 260.

is nyert, hiszen minden üdvösség Krisztusból fakad, és azt csak a Krisztus Egyházán keresztül lehet elnyerni.

Órigenész (184-254) a II. század végén élt Kelszosz, egy pogány filozófus ellen fejtette ki az állammal kapcsolatos nézeteit, amikor pontról pontra megválaszolta annak *Aléthész logosz* című polémikus munkáját, kevésbé alkalmazva a hitvédelem klasszikus érveit. Helyettük platonikus érvelést folytatott Isten létéről, személyéről.

Egy helyen Kelszosz szembeállította a keresztény törvénytiszteletet a zsidó vallásossággal: a mózesi törvény szelleme szerint ugyanis a választottak erővel szerezhettek érvényt saját akaratuknak az ellenséggel szemben azért, hogy betöltsék a földet. A hatalom és az evilági ország jelentette a választott nép üdvözítését. Míg a jézusi parancs ellenkezik az üdvösség hatalmi eszközökkel történő érvényesítésével.⁴⁸ Az Ószövetség gyakran tele van embertelen kijelentésekkel és erőszakkal. Ezeket nem lehet megérteni úgy, ahogy a zsidók értik, vagyis szó szerinti értelemben. Ahogy Szent Pál mondja, „a törvény szent” (Rom 12), és csak úgy tudjuk megérteni, ha a lelki jelentését értelmezzük. Az Ószövetség a lélek és a test harcának is a története.⁴⁹ A Törvény szavát, mely szerint „Sok nemzetet uralkodni fogsz, és rajtad nem fog uralkodni senki” (MTörv 15, 6; 28, 12), vagy a zoltáros igéit, melyek szerint így szól az Úr: „Reggelenként kiirtom a föld minden bűnösét, hogy kigyomláljak az Úr városából mindenkit, aki törvénytelenéget művel” (Zsolt 100, 8) csak úgy lehet helyesen értelmezni, ha lelki jelentést adunk nekik.⁵⁰ A lelki és a szó szerinti jelentés egyaránt jelen kell, hogy legyen az Ószövetség értelmezésében. Így megvédi Órigenész Kelszosz ellen az Ó- és az Újszövetség között tapasztalható látszólagos szembenállást. Ugyanakkor ebben az érvelésben egy mélyebb síkot is kitapinthatunk: ez a vallás és a hatalom viszonya. Órigenész ezzel a kijelentésével (az üldözések korában) elhatárolódott a vallásnak a hatalom eszközeivel történő érvényesítésétől. Az a kijelentés, hogy „Isten uralkodni fog a nemzeteken” (MTörv 15, 6; *Contra Celsum* VII, 19) nem azt jelenti, hogy rájuk fogja kényszeríteni a hitet akaratuk ellen. A vallás és az erőszak nem fér meg egymás mellett, a vallásos meggyőződést Isten nem kényszeríti ki, és erre a hatalomnak sincs joga.

⁴⁸ ÓRIGENÉSZ, *Contra Celsum*, VII, 19., in PG XI, 1447-1450., magyarul ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen*, 523.

⁴⁹ *Contra Celsum*, VII, 19-22., in PG XI, 1447-1454.

⁵⁰ „Ha az ígéletben arról van szó, hogy a zsidók legyilkolják ellenségeiket, akkor erre azt kell mondani, hogy ha valaki ezeket a megfogalmazásokat gondosan elolvassa és tanulmányozza, azt fogja találni, hogy a mondottak szó szerinti értelmezése képtelenség” ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen* VII, 19.

Ez az értelmezési mód többször visszaköszön a mű lapjain. Például, amikor a vallások néma isteneit kőtemplomokhoz hasonlította, míg a keresztény hitet lelki templomnak nevezte. A hívők élő kövek, akik Isten templomát alkotják, melyet Jézus három nap alatt újjá épített. Vö. Uo. VIII, 19.

Az első három évszázad kereszténysége elkötelezte magát a császár és az állam mellett. Alapelvként Szent Pál kijelentése szolgált: „Mindenki vesse alá magát a felettes hatalomnak. Mert nincs hatalom, csak az Istentől, ami van, azt Isten rendelte. Ezért aki a hatósággal szembeszáll, Isten rendelésének szegül ellene.” (Rom 13, 1-2) Azonban soha nem hitték azt, hogy a császár ennek a világnak a korlátlan ura, és hogy minden, amit kapunk, tőle van.⁵¹ A társadalom rendje érdekében a keresztények is együttműködtek a hatalommal és az államrenddel. A vallás tekintetében azonban a belső, szabad meggyőződésüket követték, amely a konstantini idők előtt megtűrt vagy üldözött magatartás volt.

2.2. Vallásszabadság a konstantini fordulat után

A keresztények és a Birodalom kapcsolatát 313 után a június 13-án Nikomédiában a keleti császár, Licínusz által kiadott rendelet határozta meg. Ezt a rendeletet hagyta februárban jóvá Milánóban a társcsászár, Konstantin. Innen származik a rendelet neve is. Míg Konstantin élete végén, halálos betegen megkeresztelkedett, addig Licínusz pogány maradt. Konstantin már 312-ben, Maxentius felett aratott győzelme kapcsán keresztény lett a szívében. Ekkor kapta meg egy vízióban Krisztus monogramját, melyet zászlójára festetett, és ennek a jelnek tulajdonította a győzelmét. Hozzá kell tenni, hogy már az említett esemény előtt is a monoteizmus felé fordult, gondolataiban egyre inkább közeledett a keresztényég felé. A Milánói Rendelet meghozta a vallásszabadságot a keresztények számára. Abban a régen áhított formában, ahogy Tertullianusz és Laktanciusz is kívánták. A rómaiak túlnyomó része ekkor pogány volt, éppen ezért az első keresztény uralkodónak, Konstantinnak rendkívül körültekintően kellett eljárnia.⁵² Cesariai Euszebiosz a következő szöveget közli a rendeletről: „Amikor én, Constantinus Augustus és én, Licinius Augustus kedvező előjelektől kísérve Mediolanumba érkeztünk, és mindent fontolóra vettünk, ami a köz hasznára és javára szolgál, a többi dolog közt, melyekről úgy tűnt, hogy mindenkinek hasznára válnak, úgy döntöttünk, hogy mindenek előtt és elsősorban olyan rendeleteket bocsátunk ki, amik biztosítják az istenség iránti tiszteletet és imádást, azaz, hogy megadjuk a keresztényeknek és mindenkinek azt a szabad választást, hogy azt a vallást kövesse, amelyiket akarja, úgyhogy bármelyik istenség vagy mennyei hatalom jóakarattal lehessen irántunk és mindenki iránt, aki hatalmuk alatt él. Ezt a döntést üdvös és teljesen helyes megfontolás alapján hoztuk, nehogy valakitől egyáltalán megtagadjuk azt a jogot, hogy a keresztények szabályát vagy vallását kövesse, és válassza és mindenkinek joga legyen hozzá, hogy a mellett a vallás

⁵¹ Vö. RAHNER, *Abendlandische*, 60.

⁵² Az átmenetről mely az üldözések korát összekötötte a kereszténység államvallássá tételével lsd. SÁRY P., *Pogány birodalomból keresztény birodalom*, Szent István Társulat, Budapest 2009.

mellett döntsön, amiről úgy véli, hogy megfelel neki, hogy az istenség mindenben megadja nekünk a szokásos gondviselését és jóindulatát.”⁵³ A szövegek nyelvezete és gondolatvilága egy folyamatot is mutat, amelyet a III. század végén már a Birodalom több részében meg lehetett figyelni. Egyre többen hajlottak a monoteizmus felé, miközben a keresztény apologéták is az egyetlen Isten léte mellett érveltek. A különböző pogány istenségek kezdtek háttérbe szorulni. Úgy tűnik, hogy a Licinius-féle rendelet alapjául a természetes teológia ilyen irányú fejlődése is szolgált. Konstantin, aki ugyan megtért, de csak élete végén keresztelkedett meg, annak ellenére, hogy messianisztikus ambíciókkal és apostoli hajlamokkal rendelkezett, a személyes hitében mindvégig megőrizte a szinkretizmus bizonyos jegyeit.⁵⁴

Míg Konstantin alatt a kultusz szabadsága ideális módon valósult meg, addig fiai, Konstantius és Konstans alatt a vallás szabadságát ismét elnyomás fenyegette. A helyzet azonban rövidesen ismét kedvezően alakult a keresztényekre nézve: a kereszténység bevett államvallássá vált, míg a pogányság úgynevezett *religio illicita* lett. Ez nem is volt meglepő, hiszen a vallás és a Birodalom kapcsolatában a szoros együttműködés volt a szokásos. A Birodalom egysége ezt meg is kívánta. Amikor pedig a császár megtért, akkor ez szinte magától értetődően hozta magával azt, hogy a hivatalos államvallás a kereszténység lett a Birodalom belső egysége érdekében. Ebből azonban hamarosan következett egy erős cezaropapizmus kialakulása, mely először Konstantin, majd a többi császárok erőteljes Egyház feletti gyámkodásának is köszönhető volt. A cezaropapizmus a régi császárkultusz (cezarizmus) helyébe lépett⁵⁵, így átvéve annak régi, Birodalmat összetartó szerepét.

A IV. században a kereszténység egy váratlan helyzetben találta magát. Míg eddig üldözött vagy jó esetben megtűrt volt, addig rövid idő alatt államvallássá lett. A császár nemcsak a régi pogányság tiltakozásával, hanem gyakran a kereszténység belső megosztottságával is szembe találta magát. Míg korábban az eretnekek elleni legnagyobb büntetés a szellemi természetű kiközösítés volt, addig a század végére már az eretnekséget és a nem katolikus közösségekhez való tartozást is szankcionálta az állam.⁵⁶ Nem igaz az, hogy Nagy Konstantin (és utódai)

⁵³ *Euszebiosz egyháztörténete*, X, 5, 4-5., magyarul ÓI, 4., 425-426. Licinius hasonló levelét lsd. LACTANTIUS, *De morte persecutorum*, 48, in PL VII, 267-270.

⁵⁴ LECLER, *Geschichte*, 102-103.

⁵⁵ LECLER, *Geschichte*, 103.

⁵⁶ II. Theodosius császár (408-450), aki egyébként távol élt a világ zajától, és jámbor vallásosságáról volt híres összehívta az Efezusi Zsinatot (431) Kírilloosz alexandriai pátriárka nézeteit elfogadva így az egyház hivatalos tanításának Krisztus isteni és emberi természetét illetően, majd betiltotta az ellentétes nézetet valló Nesztoriosz tanításának terjesztését és könyveinek birtoklását. A *Codex Theodosianus (Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi*, ed. MARVILII, A., Lugduni 1665.), mely 439. január 1-jén lépett hatályba a Birodalom mindkét felében, egy sereg olyan szabályozást tartalmazott, amely különböző eretnekségeket államilag szabályozta. Így többek között az ariánusok (CTh 16,5,28), az appolinaristák (CTh 16,6,4), a donatisták (CTh 16,5,37.38.39.40.41.43.52.54.55.65; 16,6,4.5.), az eunomiánusok (CTh, 16,5,7.9.11.65.), a manicheusok (CTh 16,5,3.7.9.11.18.35.38.40.41.43.59.62.64.65; 16,7,3; 16,10,24), a montanisták (CTh 16,5,34.43.48.57.65; 16,6,5), a nesztoriánusok (CTh 16,5,66) és a novatiánusok (CTh 16,5,2.59.65; 16,6,6) esetében tartalmazott a kódex megszorító

elnyomta volna, vagy nem tisztelte volna az Egyházat. Mindenben tisztelte azt, ahogy a Níceai Zsinatra vonatkozóan kijelentette: „Én csak egy ember vagyok és bármi, amit a püspökök gyűlése megállapít, isteni akaratra megy vissza.”⁵⁷ Jó szándéka ellenére mégis egy birodalmi egyházat hozott létre, megadva annak mindenféle kedvezményeket. A pogányok oldaláról már ekkor olyan hangok ütötték fel a fejüket, mint hajdan Laktanciuszé volt a keresztények érdekében. Themistius rétor például két beszédében (V., XII.) a vallás szabad akarati jellegét hiányolta: érvelésében állítja, hogy a vallás a szabad akaratból jön létre, amely egy természetes hajlamra épül, melyre mindenkinek rá kell hagyatkoznia.⁵⁸

380-ban a Thesszaloniki Ediktum a kereszténységet államvallássá tette. 382-ben Gratianus, nyugati társcsászár (367-383) elvitette azt a Viktória szobrot, melynek a szenátorok gyűléseik előtt áldozatot mutattak be. 392-ben, pedig a Konstantinápolyi Ediktumban végleg betiltottak minden pogány kultuszt, legyen az akár magán jellegű a Birodalom területén.⁵⁹ A vallásszabadság megvalósult a keresztények számára kedvező módon.

2.2.1. Szent Ágoston (354-430)

Szent Ágoston még fiatal éveinek tapasztalata alapján megfelelő érzékenységgel beszélt a toleranciáról. Megtérve ugyanis a manicheusok csoportjához tartozott, akiket a császári törvények mindennél keményebben üldöztek. Ebben a csoportban megtanulta Ágoston, hogy türelmesnek kell lennie. Egy levelében azt az érvelést fejtette ki a manicheusok védelmében, hogy milyen nehéz eljutni az igazság ismeretére, és hogy Isten segítségével maga sem ismerte volna fel korábbi tévedését. Éppen ezért – folytatta az érvelést – nem lehet őket gyűlölni, hanem nagy türelmet kell irányukban tanúsítani.⁶⁰ Mestere, Szent Ambrus is a hitről írt munkájában azt a

rendelkezéseket. A császárok általában rendeletileg tiltották meg az eretnekeknek a gyülekezést, a szertartások végzését, tanaik nyilvános, akár írásbeli terjesztését, templomok építését, a püspöki cím használatát és a papszentelést, stb. A büntetés legszigorúbb esetben akár halál is lehetett (főleg Leó és Jusztiniánusz császárok idejétől), de gyakrabban kisebb jogokat korlátoztak a szabályok, mint az örökösödési, vagy a lakhelyválasztási jog, de gyakran vagyonekzobzást is kilátásba helyeztek.

⁵⁷ Vö. CESARIAI EUSEBIUS, *Vita Constantini*, III, 20., ed. WINKELMANN, F., Berlin, 1975.

⁵⁸ Vö. THEMISTIUS, *Orationes*, V, ed. PETAU, D., Paris 1684, 68.

⁵⁹ LECLER, *Geschichte*, 106.

⁶⁰ „Illi in vos saeviant, qui nesciunt cum quo labore verum inveniatur, et quam difficile caveantur errores. Illi in vos saeviant, qui nesciunt quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piaie mentis serenitate superare. Illi in vos saeviant, qui nesciunt cum quanta difficultate sanetur oculus interioris hominis, ut possit intueri solem suum: non istum quem vos colitis coelesti corpore, oculis carnis et hominum et pecorum fulgentem atque radiantem, sed illum de quo scriptum est per prophetam: *Ortus est mihi iustitiae sol*; et de quo dictum est in Evangelio: *Erat lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Illi in vos saeviant, qui nesciunt quibus suspiriis et gemitibus fiat, ut ex quantalacumque parte possit intellegi Deus. Postremo, illi in vos saeviant, qui numquam tali errore decepti sunt, quali vos deceptos vident. Ego autem qui diu multumque iactatus tandem respicere potui quid sit illa sinceritas, quae sine inanis fabulae narratione percipitur; qui vanas imaginationes animi mei variis opinionibus erroribusque collectas vix miser merui Domino opitulante convincere; qui me ad detergendam caliginem mentis, tam tarde clementissimo

nézetet képviselte, hogy mi nem legyőzni akarunk másokat, hanem Istentől kieszeni számukra a gyógyulást.⁶¹ Ágoston alapelve is hasonló volt ehhez: hinni nem lehet, ha az ember nem akarja⁶², a vallás melletti döntésnek szabadnak kell lennie.

Ágoston munkásságában az emberi szabadságról alkotott nézetek, főleg a Pelágiusszal folytatott vitája után jelentős helyet foglaltak el. A szabadság fogalmán belül különösen nagy figyelmet szentelt a vallásszabadság kérdésének. Már 396 előtt (*Ad Simplicianum*) kialakul Ágoston világos elképzelése arról, hogy a vallás szabadságának isteni eredete van, hiszen az az akarat szabad választásán alapul, amely nélkül az ember megszűnne embernek lenni. A vallásszabadságnak tehát a teremtett emberi természetből kell fakadnia. Ez az ember természetes java, melyet soha nem veszíthet el, és ha az ember ilyen java elválik az emberi természettől, rögtön megszűnik önmagában létezni.⁶³ A vallásszabadság az akarat erkölcsi ereje, amely a szabad döntés megnyilvánulása, amely a jóra irányul inkább, mint a rosszra.⁶⁴ Ágoston Platón alapján az akaratot úgy írja le, mint egy *appetitiv*, *vágyakozó* törekvést, amely a pusztán racionális létből kiemel a vágyakozás alapján Isten felé. Ágoston az akaratot a szeretettel (*amor*) azonosítja: az akaratban a helyes morál megléte azt Isten felé mozdítja, annak hiánya pedig eltávolítja Istentől.⁶⁵

Nem volt kirekesztő a kisebb szektákkal szemben, még akkor sem, ha a Katolikus Egyház érdekeit állami seregek támogatták. Egy alkalommal egy a Maximinus nevű donatista püspöknek írt levelében arról beszélt, hogy nincs értelme valakit a szabad akarata ellenére meggyőzni a hitről,

medico vocanti blandientique subieci; qui diu fleui, ut incommutabilis et immaculabilis substantia concinentibus divinis Libris sese mihi persuadere intrinsecus dignaretur; qui denique omnia illa figmenta, quae vos diuturna consuetudine implicatos et constrictos tenent, et quaesivi curiose, et attente audivi, et temere credidi, et instanter quibus potui persuasi, et adversus alios pertinaciter animoseque defendi; saevire in vos omnino non possum, quos sicut meipsum illo tempore, ita nunc debeo sustinere, et tanta patientia vobiscum agere, quanta mecum egerunt proximi mei, cum in vestro dogmate rabiosus et caecus errarem.” SZENT ÁGOSTON, *Contra epistolam Manichei quam vocant Fundamenti*, 2-3. In PL XLII, 174-175.

⁶¹ SZENT AMBRUS, *De fide ad Gratianum Augustum*, II, XI, 89. In PL XVI, 579.

⁶² „Credere non potest, homo nisi volens.” SZENT ÁGOSTON, *De Spiritu et littera*, XXXI, 54. In PL XLIV, 235.

⁶³ Vö. „Item Ioannes Constantinopolitanus episcopus, cuius posuit sententiam, "dicit peccatum non esse substantiam, sed actum malignum". Quis hoc negat? "Et quia non est naturale, ideo contra illud legem datam, et quod de arbitrii libertate descendit". Etiam hoc quis negat? Sed non id agitur de humana natura quae in hac vita est; sed agitur de gratia Dei, qua sanatur per medicum Christum, quo non indigeret, si sana esset, quae ab isto tamquam sana vel tamquam sibi sufficiente voluntatis arbitrio posse non peccare defenditur.” SZENT ÁGOSTON, *De Natura Et Gratia Ad Timasium Et Jacobum Contra Pelagium*, LXIV, 76, in PL XLIV, 285.

„Post haec proposuit testimonia, quae contra eos dici solent, nec ea solvit, sed commemorando quasi contrariaquaestiones artius illigavit. Ait enim: *Testimonia Scripturarum, quae e diverso ponenda sunt his qui arbitrii libertatem vel non peccandi possibilitatem imperite existimant se Scripturarum auctoritate posse destruere. Obicere enim solent, inquit, quod sanctus Iob dixerit: "Quis mundus est a peccato? Nec infans, cuius est unius diei vita super terram"*. Deinde quasi respondet huic testimonio aliis testimoniis, quod ipse Iob dixerit: *Iustus enim vir et sine querella factus sum in derisum*, non intellegens posse dici hominem iustum, qui perfectioni iustitiae plurimum accessit, ita ut ei proximus fieret: quod multos etiam in hac vita potuisse, in qua ex fide vivitur, non negamus.” UŐ, *De Perfectione Iustitiae Hominis*, XI, 23, in PL XLIV, 304. Vö. továbbá UŐ, *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 22, 24, 46, 51, in PL XLIV, 3700, 381, 383, valamint *Epistola CCXVII*, in PL XXXIII, 978-989.

⁶⁴ *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 18- I, 21, in PL XLIV, 369-371.

⁶⁵ DJUTH, M., *Libertá*, in FITZGERALD, A., *Agostino, Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007, 871.

és kényszeríteni arra, hogy csatlakozzék egy egyházi közösséghez. A külső terror és befolyásolás helyett az értelemmel és a Szent Írásokból való érveléssel és kutakodással élő vitát ajánlotta.⁶⁶

A *De vera religione* című rövid munkájában levonta a következtetést, mely szerint az egyetlen igaz vallás a kereszténység, és a vallási igazság igazi mélységei csak a Katolikus Egyházban találhatóak meg. A szekták és szkizmatikusok is vallásosak, és keresik az igazságot, de valamilyen szempontból tévedésben maradtak. Egyedül az ortodox keresztények a teljes igazság megőrzői és az igazság követői („*integritatis custodes*”).⁶⁷ A szkizmatikusokat több helyen a konkolyhoz hasonlította, melyet az evangéliumban a gazda nem engedett a szolgáknak kitépni, hanem hagyta együtt növekedni az idők végéig a tiszta búzával. A konkoly azonban az értéktelenség szimbóluma, melyet az idők végén összegyűjtenek, és tűzben elégetnek.⁶⁸ Láthatjuk, hogy nem az indifferentizmust támogatta, hiszen az igazság megléte egyedül a Katolikus Egyházban egyáltalán nem volt kérdés a számára. A választás és a hitre jutás melletti döntés szabadságáért küzdött.

Ágoston élete végén a toleranciáról vallott nézetei részben változtak. Míg kezdetben a párbeszédet és az észérvekkel való meggyőzést tartotta a szabad belátás megváltoztatása helyes eszközének, addig élete vége felé, részben az áteredő bűnről szóló tanítás kikristályosodása miatt a hatalom erejével való meggyőzést is elfogadhatónak tartotta.⁶⁹

Érdekes, hogy amikor 405 februárjában Honorius nyugatrómai császár elítélte az eretnekeket és a katolikus vallás egységes követésére szólította fel alattvalóit (*edictum de unitate*- vö. CTh 16,11,2.), akkor Ágoston – korábbi nézeteivel némileg ellenkező módon – egyetértett a rendelettel. Véleményváltozását később meg is indokolta részben a *Retractationes*-ben, majd egy 408-ban született levelében. Ezt Vincentius donatista püspöknek írta⁷⁰ és már érződik rajta az áteredő bűn ágostoni tanításának hatása. A kényszer ugyanis Ágoston érvelésében nem közvetlen cél. A cél az, hogy a bűnös természet gyengeségéből született fogyatékoságokat, amilyenek a szekták, visszaszorítsuk. A kényszer azonban nem lépheti túl a saját határait, magyarázta a hippói

⁶⁶ Vö. *Epistola XXIII*, 7 in PL 33, 98. A donatistákkal való vitájához lásd még *Contra epistolam Parmeniani*, I, X, 16., in PL XLIII, 45.

⁶⁷ „Quae cum ita sint, neque in confusione Paganorum, neque in purgamentis haereticorum, neque in languore schismaticorum, neque in caecitate Iudaeorum quaerenda est religio, sed apud eos solos qui Christiani catholici, vel orthodoxi nominantur, id est integritatis custodes, et recta sectantes.” SZENT ÁGOSTON, *De vera religione* I.5.9., in PL XLIV, 127. Vö. GRASSI, O., *Il filosofo e la fede*, Rusconi, Milano 1989, 143-145.

⁶⁸ Vö. SZENT ÁGOSTON, *De Civitate Dei*, XX, 9., in PL 41, 672-673., valamint UŐ, *Contra epistolam Parmeniani*, III, II, 13., in PL XLIII, 92.

⁶⁹ Erről vallott a *Retractationes*-ben is. Bevallása szerint a tapasztalat és a számtalan példa sarkallta őt nézeteinek változtatására. Vö. SZENT ÁGOSTON, *Retractationes*, II, 5., in PL XXXII, 632.

⁷⁰ Vö. *Epistola XCIII*, in PL XXXIII, 321-347.

püspök, hiszen a feladata nem az elnyomás, hanem az, hogy a tévedésben lévőket ráébressze arra, hogy helytelen nézetet vallanak.⁷¹

Ágoston többször hivatkozott a Szentíráásra is. Így tett a fent említett levelében is (5. pont): érvelésében a leghangsúlyosabb hely az ünnepi lakomáról szóló példabeszéd volt Szent Lukács evangéliumában (főleg Lk 14, 23), melyben az ember, aki vendégséget adott végül így szólt szolgálójának: „Kényszeríts mindenkit bejönni, hogy megteljék a házam!” („*Exi in vias et saepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea.*”) Emlékeztetett arra is, hogy Szent Pál megtérése is Isten hatalmának erejéből, és nem a saját felismerés révén történt. A levél végén Ágoston azt a megkülönböztetést teszi, hogy jogtalan üldözés az, ha a pogányok üldözik a keresztényeket, de jogos üldözés az, ha az istenteleneket üldözi Krisztus Egyháza. Az Egyház ugyanis szeretetből üldöz, míg az istentelenekek kegyetlenségéből.⁷²

Egy másik levele, melyet Bonifatiusnak, Africa tribinusának küldött⁷³ megközelítőleg hasonló érvelést tartalmaz, mint az előbb ismertetett XCIII. levél. Ez a levél még tartalmaz egy kommentárt a *compelle intrare* elmélethez, melyet az előzőben csak egy példaként használt, de nem fejtett ki részletesen. Elfogadhatónak tartotta azt, ha egy keresztény uralkodó erővel a megtérésre kötelezte a szakadókat, mert ebben az esetben nem azt kell nézni, hogy valakit kényszerítenek, hanem hogy milyen tévedéstől akarják eltéríteni. Ez fontos azért is, mert az ünnepi asztal kifejezi az oltáron bemutatott áldozat egységét, de ugyanakkor ez az egység a békés államszervezet egységét (*in vinculo pacis*) is jelenti. Így a donatistáknak csak azt lehet mondani, hogy őket a jótól senki el nem akarhatja erővel tántorítani, ellenben a rosszból ki kell őket ragadni.⁷⁴ Ágoston

⁷¹ „Vides itaque iam, ut opinor, non esse considerandum quod quisque cogitur, sed quale sit illud quo cogitur, utrum bonum an malum: non quo quisque bonus possit esse invitus; sed timendo quod non vult pati, vel relinquit impediens animositatem, vel ignoratam compellitur cognoscere veritatem, ut timens vel respuat falsum de quo contendebat, vel quaerat verum quod nesciebat, et volens teneat iam quod nolebat. Superfluo hoc fortasse diceretur quibuslibet verbis, si non tam multis ostenderetur exemplis. Non illos aut illos homines, sed multas civitates videmus fuisse donatistas, nunc esse catholicas, detestari vehementer diabolicam separationem, diligere ardentem unitatem: quae tamen timoris huius qui tibi displicet occasionibus, catholicae factae sunt per leges imperatorum, a Constantino apud quem primum vestri ultro Caecilianum accusaverunt, usque ad praesentes imperatores, qui iudicium illius quem vestri elegerunt, quem iudicibus episcopis praetulerunt, iustissime contra vos custodiendum esse decernunt.” Uo. 16.

⁷² Vö. Si semper esset laudabile persecutionem pati, sufficeret Domino dicere: *Beati qui persecutionem patiuntur*; nec adderet, *propter iustitiam*. Item si semper esset culpabile persecutionem facere, non scriptum esset in sanctis Libris: *Detrahentem proximo suo occulte, hunc persequer*. Aliquando ergo et qui eam patitur, iniustus est, et qui eam facit, iustus est. Sed plane semper, et mali persecuti sunt bonos, et boni persecuti sunt malos: illi nocendo per iniustitiam, illi consulendo per disciplinam; illi immaniter, illi temperanter; illi servientes cupiditati, illi caritati. Nam qui trucidat, non considerat quemadmodum laniet; qui autem curat, considerat quemadmodum secet: ille enim persequitur sanitatem, ille putredinem. Occiderunt impii Prophetas, occiderunt impios et Prophetas. Flagellaverunt Iudaei Christum, Iudaeos flagellavit et Christus. Traditi sunt Apostoli ab hominibus potestati humanae, tradiderunt et Apostoli homines potestati satanae. In his omnibus quid attenditur, nisi quis eorum pro veritate, quis pro iniquitate, quis nocendi causa, quis emendandi?” Uo. 8.

⁷³ *Epistola CLXXXV*, in PL XXXIII, 792-815.

⁷⁴ „Quapropter, si potestate quam per religionem ac fidem regum, tempore quo debuit, divino munere accepit Ecclesia, hi qui inveniuntur in viis et in sepibus, id est in haeresibus et schismatibus, coguntur intrare; non quia coguntur reprehendant, sed quia cogantur, attendant. Convivium Domini, unitas est corporis Christi, non solum in Sacramento altaris, sed etiam *in vinculo pacis*. De ipsis sane possumus verissime dicere quod neminem cogant ad bonum: quoscumque enim cogunt, non cogunt nisi ad malum.” Uo. 24.

szenvédélyes hangvétele is felhívja a figyelmet arra, hogy közben távol került az eredeti, türelmes állásfoglalásától. A középkorban gyakran idézett kérdése volt, melyet a donatistákhoz intézett: „Vajon a tévedésben a szabadság megőrzése fontosabb, mint a lélek halála?”⁷⁵ A donatistákra kirótt halálbüntetést azonban mindig vonakodott támogatni.⁷⁶

Szent Ágoston álláspontja tehát életkorának előrehaladtával és teológiai nézeteinek alakulásával változott. Míg kezdetben a döntés szabadságát tartotta fontosnak anélkül, hogy a teológiai igazságot relativizálta volna, később az igazságot a választási szabadságnál nagyobb értéknek tartotta. Fiatalon, a manicheusok tanításához csatlakozva maga is megtapasztalta az üldöztetést. Az emberi szabadságról vallott nézetei a Pelágiusszal folytatott vitában elmélyültek. Így életének ebben a korszakában a szabad döntés meghatározó volt a vallás szabadságáról alkotott nézeteiben. Idősebb korában már jobban elmélyedt az emberi természet tanulmányozásában, melyet megroppantott az áteredő bűn. A donatista viták során a döntés szabadságánál fontosabbá vált számára az igazság, melynek meg kell mutatkoznia, és senkit nem lehet tévedésben hagyni.

2.2.2. Szent Geláziusz pápa (492-496)

Geláziusz pápa szintén sokat küzdött eretnekek ellen, és ezért írásaiban lépten-nyomon említette is őket, de életműve most egy másik szempontból fontos számunkra. Fontos megemlítenünk egy tézisét a két hatalomról azért, mert az állami és az egyházi hatalom természetének különbözőségéről beszélt. Nézetei abból a szempontból érdekesek, hogy az államnak az Egyház ügyeibe való illetéktelen beavatkozásairól, így az egyházi és a világi hatalom különböző természetéről is szóltak. Gondolatai gyakran idézett sorok voltak később, amikor az állam és az Egyház szétválasztásának lehetőségeiről gondolkodott az Egyház, főleg a XIX. század végén.

Geláziusz pápa az V. század alkonyán a császári beavatkozások és üldözések, valamint a monofizita eretnokség ellen küzdött. A hatalomról szóló nézeteit a pápa először egy az Anasztáziusz császárnak intézett levelében tett figyelmeztetésében, majd rövidebb ezután egy teológiai traktátusban (*De anathematis vinculo*, 494) fejtette ki. A kérdés kidolgozása aktuálissá vált, hiszen a nyugati birodalom összeomlása után a pápaság maradt nyugaton az egyetlen olyan

⁷⁵ „Quae est peior mors animae, quam libertas erroris?” *Epistola CV*, 10., in PL XXXIII, 400.

⁷⁶ Hozzá hasonlóan ebben a korban keleten Aranyház Szent János is támogatta az eretnek propaganda elleni törvényes elnyomást, de a halálbüntetést soha. A pásztorokat nagy türelemre intette az eretnokség által megtevesztett lelkekkel szemben. Vö. ARANYHÁZ SZENT JÁNOS, *De Sacerdotio*, II, 3., in PG XLVIII, 634-635.

entitás, amely jogfolytonossággal és így legitimitással bíró intézmény volt. A pápák fokozatosan a nyugati kultúra és a romanitás átmentőivé váltak. Így gyakran alakultak ki vitás kérdések és hatalmi harcok a keleti uralkodókkal, vagy az éppen regnáló nyugati királyokkal.

A teológiai értekezésében arról gondolkodott, hogy Krisztus születése előtt éltek emberek, akik a Megváltó előképei voltak és valóban egy személyben voltak papok és uralkodók. Ilyen volt például a Szentírásban Melkizedek is. Ezért lehetett az, hogy a római császárokat *pontifex maximus*-nak is nevezték: mert egyszerre birtokolták a papi és uralkodói méltóságot: a lelki és a világi hatalmat. Azonban amióta az igaz Király és Főpap megjelent, azóta a császár már nem nevezetheti magát többé főpapnak, és a papok sem tulajdoníthatnak többé maguknak királyi méltóságot.⁷⁷

Krisztus evilágon szétválasztotta a lelki és a világi dolgokat és ezzel együtt azok igazgatásának feladatait is. A világ vezetését a királyi/állami hatalomra (*potestas regalis*) és az Egyház által gyakorolt lelki hatalomra (*sacra auctoritas pontificum*) egyaránt bízta. A lelkek kormányzása, így a kulcsok hatalmának a gyakorlása, vagyis a bűnök megkötése, és feloldása az egyházi tekintély (*auctoritas*) feladata, melyen belül minden tekintély fölé emelkedik a római pápa tekintélye. Evilág dolgainak igazgatása a császári hatalom (*potestas*) feladata.⁷⁸ Az egyházi hatalom gyakorlóira nehezedő súly nagyobb, hiszen nekik az idők végén az evilág vezetéséért is számot kell majd adniuk. Ha a világi hatalom Krisztus ezen rendelése után bele akarna szólni a lelki ügyekbe, akkor azzal nagyon nagy bajt okozna. De ugyanez igaz az egyházi tekintélyre is: annak sem szabad evilági ügyekbe avatkoznia, jöllehet a világ sorsáért számot kell majd adnia az Örök Bíró előtt. Krisztus, aki mindkét hatalomnak birtoklója és eredete, bölcsességében szétválasztotta a két hatalmat, hogy a két ország – az evilági és a lelki – kormányzása ne keveredjék össze. A két hatalom fennhatósága között nincs átmenet, mert mindegyik csak a saját területére kapott jogosultságot. Ha mindenki a saját területét gondolja, akkor megvalósul Krisztus akarata: evilág békéje és a lelkek üdvössége.

A két hatalom eredete tehát egy: ez nem más, mint Krisztus hatalma. De fennhatóságuk és a terület, amely felett joghatósággal bírnak, teljesen különbözik és átjárhatatlan. A császári hatalom

⁷⁷ „Fuerint haec ante adventum Christi, ut quidam figuraliter, adhuc tamen in carnalibus actionibus constituti pariter reges existerent, et pariter sacerdotes. Quod S. Melchisedech fuisse sacra prodit Historia (Gen. XIV.). Quod in suis quoque diabolus imitatus est, utpote qui semper quae divino cultui convenirent sibi tyrannico spiritu vindicare contendit, ut pagani imperatores indem et maximi pontifices diceretur. Sed cum ad verum ventum est eundem regem atque pontificem, utra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit, nec pontifex regale fastigium vindicavit.” I. Geláziusz, *De anathematis vinculo*, in PL LIX, 108-109.

⁷⁸ „Quamvis enim membra ipsius est id veri regis, atque pontificis, secundum participationem naturae magnifice utrumque in sacra generositate sumpsisse dicantur, ut simul regale genus et sacerdotale susstant: attamen Christus memor fragilitatis humanae, quod suorum salutis congrueret dispensatione magnifica temperans, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestati utriusque discrevit, suos volens medicinale humilitate salvari non humana superbia cursu intercipi; ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent, et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur, quatenus spiritualis actio a carnalibus distaret incursibus...” Uo. 109.

az evilág felett rendelkezik fennhatósággal, míg az egyházi hatalom a lelkek felett. Így a császárnak nincs joga beleszólnia az Egyház működésébe. Az Egyház pedig a lelkek felett őröködik, és nem szól bele az állam kormányzásába. Egyik hatalom sincs a másik felett, azonban a két hatalom nem is nélkülözheti egymást. A Egyháznak szüksége van arra, hogy az állami hatalom biztosítsa a társadalom nyugalalmát, míg a társadalom békéjének megteremtéséhez hozzá kell, hogy járuljon az Egyház. Az Egyház tanítása jótékony hatással kell, hogy legyen a társadalomra, amely így tudja megőrizni a békét.

Geláziusz pápa hatalom kettéosztásáról alkotott elmélete a gyakorlatban sok problémát vetett fel.⁷⁹ A hatalom természetének, valamint gyakorlásának egy teológiai és nem egy jogi elméletéről szólt⁸⁰, melyet a Lk 22, 38 alapján két kard elméletnek is neveztek a középkorban. Az állam felépítéséről, vagy később annak jogrendjéről az Egyház nem akart szólni. Azonban a társadalom békéje érdekében mindig fontosnak tartott hangoztatni bizonyos elveket. Ahhoz, hogy a társadalomnak békéje legyen szüksége van a lelki hatalom támogatására, de világi hatalom soha nem szabad, hogy az Egyház fölé kerekedjen. A két hatalom céljai mások, melyek közül az Egyház céljai nemesebbek, hiszen azok lelki célok. Az állam és az Egyház esetleges szétválasztása éppen ezen összefüggések miatt a társadalom kárára volna. Azonban ha az evilági uralkodó az Egyház fölé akarna kerekedni, saját céljai alá rendelve azt, akkor ismét vétene a két hatalom természet, így az Egyház és az állam lényege ellen. A két hatalom egymás mellett kell, hogy létezzen. Mindkettőnek önállóságot kell élveznie a saját küldetése tekintetében, de mindkettőnek szüksége van a másikra.

2.3. A patrisztikus kor – összefoglalás

Az ókeresztény kor számos esetben foglalkozott a vallás szabad gyakorlásának kérdésével. Az egyes szerzők gondolatait erőteljesen befolyásolta a kor és a társadalmi berendezkedés, amelyben éltek. A társadalmi változások érezhetően módosították a vallás szabadságáról való gondolkodást is.

A korai szerzők: az apologéták, majd Tertullianusz, Laktanciusz, Szent Ciprián és Órigenész a vallással összeegyeztethetetlennek tartották a kényszert. Ezt láthatjuk akkor, amikor az utóbbi két szerző az ószövetségi szövegek lelki értelmezéséhez ragaszkodott Isten hatalmával kapcsolatban. Szent Ágoston korai szövegei, melyeket a manicheus korszakának élményei, illetve a donatistákkal folytatott viták határoztak meg, szintén a türelmet hirdetik, jóllehet már a konstantini fordulat

⁷⁹ Vö. PRIETO, V., *Diritto dei rapporti tra Chiesa e società civile*, EDUSC, Roma 2003, 31-33.

⁸⁰ Vö. MURRAY, J., C., *Leo XIII: Separation of Church and State*, in *Theological Studies* 14 (1953) 188.

után. Szent Ágoston, ahogy keleten Szent Atanáz mindig elvetették az eretnekeket sújtó halálbüntetés gondolatát.

Később, a keresztény birodalomban a cezaropapizmus hatásaként több szerző egyre inkább elfogadta – és elméletileg meg is alapozta - az uralkodói beavatkozást. Gondoljunk csak Ágoston *compelle intrare* értelmezésére.

A konstantini kor uralkodói nagy befolyást is gyakoroltak az Egyházra. Konstantintól kezdve az uralkodók nem akarták elfogadni a toleranciát, mint alapvetet, hiszen bizonytalan alapokon álló közösségeket nem lehet jól kormányozni. Márpedig a birodalom egységének alapjául is szolgált a vallás a császári kormányzatban. Amikor Konstantin kezdeményezte a Níceai Zsinatot, ahol elítélték az ariánusokat, akkor a császár arra hivatkozott, hogy ő az egész birodalom jólétét akarja előmozdítani.⁸¹ Cesariai Eusebius nagy ünnepélyességgel írt ezekről az eseményekről⁸² és Krisztus királyságát látta megvalósulni akkor, amikor a Níceai Zsinat püspökei az uralkodóval egy asztalnál ünnepi lakomát ültek. Olyan volt, mondta Eusebius, mintha egy álom megvalósult volna. Az álom azonban rövid volt. Az állam és Egyház szoros szövetségéből születő konfliktusok már Konstantin halála után megmutatkoztak.⁸³

A patrisztikában megszületett két hozzáállás hivatkozási alapként és modellként szolgált a későbbi korok elméleteihez. A dogmatikai igazság és a lelkiismereti szabadság gondolata az értelmezések keresztüztüében állt és hol az egyik volt erősebb, hol a másik vált dominánssá. A dominanciát elsősorban a történelmi és geopolitikai helyzet határozta meg.

3. A középkor

3.1. Bevezetés

A homogén keresztény kultúra megjelenésének korában és az érett középkorban, az Egyház és az állam teljes összefonódásának idején lelkiismereti- és vallásszabadságról aligha beszélhetünk. Azonban abban a történelmi helyzetben és a társadalmi szerkezet ismert, feudális átalakulását is figyelembe véve sem a tolerancia szónak, sem pedig a vallásszabadság kifejezésnek nem szabad keresnünk a mai értelemben vett jelentését. A lelkiismereti- és vallásszabadság fogalmaink mai használatukban és jelentésükben alapvetően újkori eredetűek. Jóllehet a tolerancia latin kifejezés,

⁸¹ Vö. CESARIAI EUSEBIUS, *Vita Constantini*, III, 17. Nem sokkal később Eusebius Konstantin császár szájába adja a mondatot, mely szerint Isten püspököket rendelt, hogy az egyház belső ügyeit intézzék. Ő saját magát azonban szintén püspöknek tartja tekintélyében, mely püspöki feladat az egyház külső dolgaira vonatkozik. (vö. IV, 24)

⁸² Vö. Uo III, 15.

⁸³ Vö. RAHNER, *Abendländische*, 74.

mai jelentését a XVI. századi vallásháborúk idején nyerte el. Nézetem szerint nem volna helytálló az alkotmányok és emberi jogok korában megszületett vallásszabadság kifejezés tartalmának elvárása a középkori, homogén társadalomtól. Már Szent Ágoston is elfogadta a hatalom támogatását a vallás megvédése érdekében, életének későbbi korszakában. A középkori intolerancia gyökerei valahol itt lelhetők fel, a konstantini gyámkodás előnyeinek elfogadásában.

Az ókori egyházi gondolkodás még teljesen különálló valóságnak tekintette az egyházi és a világi hatalmat. Az Egyház és az állam két önálló hatalom volt, melyeknek más a természete. Szent Ágoston gondolatai mögött még meghúzódik az Egyház ilyen önállósága. Ezt Geláziusz pápa (492-496) így fogalmazta meg Anastasius császárnak: „Két hatalom van, melyek ezt a világot irányítják: a püspökök megszentelt tekintélye és a császári hatalom.”⁸⁴ Még akkor is, ha Konstantin után a két hatalom összefonódott, az alapvető különbségük (dualizmus) a gyakorlatban és a hagyományban egyaránt vitathatatlan maradt.

Amikor a barbárok betörésével a nyugati birodalom lehanyatlott, akkor a különböző barbár népek között az egyetlen integráló erő az Egyház maradt, amit a meroving és karoling uralkodók fel is ismertek. A kialakuló nyugati világ eszmeiségét és kultúráját csaknem teljesen a keresztény hit inspirálta. A kereszténység a VIII. századtól így sajátos társadalmi és társadalomformáló erővé vált. A nyugati államok politikai rendje a hit egységén nyugodott (*christianitas*). Az antik császárok keresztény birodalmával ellentétben a népvándorlás zűrzavaros évei utáni nyugati birodalmat teljes egészében az egyházi szellem inspirálta. A középkori állam – folytatva a régi „két város” teológiát – így önmagát Isten városának tekintette, melynek őrzője a római pápa.⁸⁵ A feudális Európában megszülető királyságok és fejedelemségek is szakrális jelleget öltöttek. Ezt nagyon jól mutatja a királyá kenés középkorban kialakult rendszere. A királyá kenés szertartása nagyon közel állt a püspökké szenteléshez, és könnyen rokonítható volt azzal. A felkenés szentségi természete sem volt abban a korban egyértelmű. Szerzők sokasága sorolta a királyá kenést a szentségek közé a Trentói Zsinat (1545-1563) előtt.⁸⁶ A papi és a királyi hatalom nagyon közel kerültek egymáshoz, összefonódtak, és néha harcoltak a társadalom felett gyakorolt hatalomért. A kereszténység (*christianitas*) fogalom fokozatosan már nem a keresztény vallást jelentette csupán,

⁸⁴ Vö. „Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus.” In GELASIUS, I., *Epsitola VIII, ad Anastasium Imperatorem*, in PL LIX, 42.

⁸⁵ Vö. LECLERC, *Die Religionsfreiheit*, 570.

Vö., ahogy Einhard mondta: „Delectabatur et libris sancti Augustini, praecipueque his qui de civitate Dei praetitulati sunt.” EINHARDUS, *Vita Caroli Magni*, 24.

⁸⁶ Vö. EICHMANN, E., *Königs- und Bischofsweihe*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1928.

hanem a keresztény társadalmat.⁸⁷ Ezt Szentviktori Hugó a laikusokkal kapcsolatban úgy magyarázta, hogy ők Krisztus bal oldalán találhatók, ahol az evilági dolgokkal vannak elfoglalva, míg azok, akik a lelki dolgoknak szentelik magukat, úgymond Krisztus jobb oldalát alkotják. Mindkét oldalnak megvan a maga hierarchiája: ezek az egyházi és a világi hierarchia, de ezek a kereszténységben egységben vannak.⁸⁸ Hiszen – ahogy Clairvaux-i Szent Bernát (1090-1153) magyarázta – ez a két hierarchia Krisztusban egyesül, aki egyszerre király és pap is egyben.⁸⁹ Freisingi Ottó (1114-1158) püspök, a középkori történetíró 1145-ben egy egyetemes krónikát írt. Amikor művében a keresztény ókor végéhez ért, megjegyezte, hogy már nem beszélhetünk két városról úgy, ahogy Szent Ágoston tette. A *crīstianitas* korszakában már csak egyetlen város van, melyet felölel az Egyház.⁹⁰ Az ókori pogány birodalom volt az evilág városa, de elérkezett Isten Városa, amely felülmúlta a régit, és felölelte magába ezt a világot is.

A középkori társadalomban, amely vallási tekintetben osztatlanul keresztény volt és bölcséleti, társadalmi kérdésekben keresztény alapokon nyugodott, szinte magától értetődő volt a vallási intolerancia. A fenti tisztázás ellenére meg kell vallanunk azt is, hogy az érett középkor Egyháza nagy változáson ment át a korábbi hagyományokhoz képest. Bármennyire is elfogadta az Egyház a császárok előnyös támogatását, a teológiában mindig az a nézet volt döntő ezer éven keresztül, hogy az eretnekeket nem szabad kiirtani, hanem meg kell győzni az igazságról. A XII. században kialakuló egyházi inkvizíció ezzel a nézettel alapvetően szakított. A középkori kereszténység is, hasonlóan az ókorihoz, nagyon sokat küzdött az eretnekekkel, azonban ehhez a küzdelemhez széleskörű társadalmi és uralkodói támogatást nyert.

Az Egyház és a birodalom tehát egy valóságot alkotnak a hatalomról szóló középkori elméletben, mely valóságnak az egyházi és a világi hatalom csak különböző módoszatai, aspektusai. Az Egyház és a birodalom egy és ugyanaz. Ez az elmélet egyedülálló volt a középkorban. Sem a keresztény ókorban, sem az újkorban nem találjuk meg. Némiképpen hasonló ez a hozzáállás az ószövetségi teokráciához. VII. Gergely pápa (1073-1085) korától fogva pedig ez a hatalom egyre inkább centralizálódott, hiszen a lelki hatalmat tartották az egyetlen eszköznek, amely megóv a szakadástól és az eretnekségtől. „Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség.” (Ef 4,5) – tanította Szent

⁸⁷ Vö. „Nec dici debet, ut inter principes nostros de una gente vel de uno regno, ad aliam gentem vel ad alium regnum quisque refugiat, sed potius in uno regno, sicut Christianos decet, et in unitate Ecclesiae matris consistant... Una regnum, una Christi columba, videlicet Sacta Ecclesia, unius Christianitatis lege, regni unius et unius Ecclesiae, quamquam per plures regni principes et ecclesiarum praesules gubernacula moderentur.” REIMS-I HINKMÁR., *De divortio Lotharii*, inter. XII, q. I., in PL CXXV, 699, 746-747.

⁸⁸ SZENTVIKTORI HUGÓ, *De Sacramentis*, II, 1., in PL CLXXVI, 416.

⁸⁹ CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT, *Epistola* 244, 1., 3., in PL CLXXXII, 440-442.

⁹⁰ OTTO FRISINGENSIS, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, V., PERTZ (Hrsg.) Hannover 1867, 218.

Pál. A nyugati kereszténység jogi, hierarchikus, és szentségtani egysége ezért olyan fontos: az a lényegét érinti és azt erővel meg kell óvni.

3.2. A hitetlenekhez való viszony

A középkorban a pogányok már nem abban a helyzetben voltak, mint az ókorban. Gyakorlatilag már nem léteztek a kereszténység mellett egyéb, különböző pogány vallások. A zsidókon kívül csak megkereszteltek voltak a homogén középkori társadalom tagjai. A zsidók nem tartoztak bele a keresztény állam-monolit rendszerébe. Kívülálló vándorok voltak, akikkel mindenütt jó kapcsolatokat lehetett ápolni. Rajtuk kívül a pogányok főleg az államon kívüli, külső ellenségnek számítottak, bár éltek csoportjaik keresztény területeken is (pl. Spanyolország, frank Szíria). A pogányok főleg a perifériákon: Spanyolországban, Dél-Európában és a Közel-Keleten éltek.⁹¹

Érdekes megfigyelni azt, hogy ez a középkori struktúra kettős következményeket hozott magával: egy alapvető toleranciát a zsidókkal⁹² és a hitetlenekkel szemben, valamint egy következetes és kemény intoleranciát az eretnekekkel szemben. A megkereszteltlenekkel szembeni tolerancia elvi alapokon állt és következetes volt.

A megkereszteltlenekkel szemben ugyanis a középkor is fenntartotta a szentágostoni elvet: *credere non potest, nisi non volens*. I. Miklós pápa egy a Borisz bolgár cárnak adott válaszában megfogalmazta, hogy a pogányok bálványimádását csak jó tanácsokkal és ne az erőszak eszközeivel próbálja megváltoztatni. Semmilyen hatalom nem alkalmas ugyanis arra, hogy őket a hitre vezesse, nem azért, mert ez a hatalom gyenge, hanem azért, mert Isten szabad imádókat akar.⁹³ Ezt az elvet követte a IV. Toledói Zsinat (633) is, amikor a zsidók megtéréséről írt.⁹⁴

⁹¹ Vö. pl. TÖRÖK J., *Egyetemes egyháztörténelem I.*, Szent István Társulat, Budapest 1999, 306-307.

⁹² Vö. „Bár a zsidók hitszegését sokszorosan kárhoztatni kell, mégis személyükön keresztül a mi hitünk igazsága igaznak bizonyul, ezért nem szabad a hívőknek súlyos erkölcsi nyomást gyakorolni rájuk... Amint tehát a zsidóknak sem szabad zsinagógaikban azon felül, amit a törvény előír, önkényesen eljárni, úgy azokban a dolgokban, amelyek meg vannak nekik engedve, semmilyen hátrányos megítélést nem kell nekik elviselniük... Elrendeljük, hogy egy keresztény se kényszerítse erőszakkal őket arra, hogy akaratuk ellenére a keresztséghez járuljanak; hanem ha bárki közülük önként, a hit miatt a keresztényekhez menekült, miután kinyilvánította akaratát, minden becsmélés nélkül legyen belőle keresztény.” III. INCE, *Decr., Licet perfidia Iudeorum*, 1199.IX.15., in DH 772-773.

⁹³ Vö. I. MIKLÓS, *Epistola 97*, 41, in PL LXIX, 995.

Vö. továbbá „Hos enim qui a Christiana religione discordant, mansuetudine, benignitate, admonendo, suadendo, ad unitatem fidei necesse est congregare, ne quos dulcendo praedicationis et praeventus futuri iudicis terror ad credendum invitare poterat, minis et terroribus repellantur. Oportet ergo ut ad audiendum de te Verbum Dei benigne conveniant, quam auctoritate quae supramodum extenditur, expavescant.” CHARTRES-I SZENT IVÓ, *Decretum*, I, 285, in PL CLXI, 125.

⁹⁴ „De Iudaeis autem hoc praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre; cui inum vult Deus miseretur, quem vult induras. Non enim tales invinti salvandi sunt, sed volentes; ut integra sit forma iustitiae: sicut enim homo proprii arbitrii voluntate serpenti obediens periit, sic vocante gratia Dei propriae mentis conversione homo quisque credendo salvatur. Ergo non vi, sed libera arbitrii facultate, ut convertantur sua dendi sunt non potius

Aquinói Szent Tamás szerint a hitetlenekkel úgy kell bánni, mint a pogányokkal és a zsidókkal, akik a hitet nem fogadták el. Ezeket ugyanis nem szabad kényszeríteni a hitre, mert a hit az akarat dolga. „*Credere voluntatis est.*”⁹⁵ A zsidó liturgiával kapcsolatban Szent Tamás kifejezetten a toleranciáról írt, már csak azért is, mert abban a mi hitünk őseit fedezhetjük fel.⁹⁶ A pogányokkal szemben azonban sokkal visszafogottabban írt. Az ő rítusaikban ugyanis nem találhatunk semmi igazat és hasznosat. Így azokat csak egy nagyobb jó elérése, vagy egy nagyobb rossz elkerülése érdekében szabad tolerálni.⁹⁷ Ezeket a csoportokat nem lehet tehát kényszeríteni a hitre. De ha egyszer hitre jutottak önszántukból, vagy saját akaratukból, akkor a megismert hitet kötelességük megtartani és ahhoz mindig visszatérni.⁹⁸

A *Summa contra Gentiles*-t Szent Tamás minden bizonnyal jó barátja, Penaforti Szent Rajmund kérésére írta, aki szeretett volna egy hasznos kézikönyvet a tanítványai kezébe adni, amelynek segítségével megtéríthetik a spanyolországi kereszténységgel határos iszlám világot. Tamás azonban ebben a műben, amely felöleli a *Summa Theologiae* tartalmát és annak módszere szerint íródott, túllépte a pusztá alkalmazott apológia műfaját. Hiszen művét nem pusztán Averroès, vagy az iszlám hit tanításainak megcáfolására használta, hanem áttekintette benne a keresztény istenhit és egyházi tanítás lényegét. Műve így egyetemessé emelkedett számunkra. A munka célját egyetlen szóval lehetne összefoglalni: *convincere*. A meggyőzés nem történhet léchengerlő módon de ki kell vezetnie a tévelygőt a tévedéséből.⁹⁹ Tamás bízott a hívő emberi észben, hiszen a természetes ész soha nem lehet ellentétes a hitbeli igazsággal.¹⁰⁰ A meggyőzés így tiszteli és megőrzi az ember szabadságát is.

impellendi...” IV. Toledói Zsinat, can. 57, in MANSI X, 633. (Ugyanezt ismerteti: WORMS-I BURCHARD, *Decretum*, IV, 82; CHARTRES-I SZENT IVÓ, *Decretum*, I, 276; GRATIANUS, *Decretum*, dist. 45, c. 5.)

⁹⁵ „Respondeo dicendum quod infidelium quidam sunt qui nunquam susceperunt fidem, sicut gentiles et Iudaei. Et tales nullo modo sunt ad fidem compellendi, ut ipsi credant, quia credere voluntatis est. Et ideo in suis ritibus tolerantur.” *Summa Theologiae*, 2.2. q.10. a.8c.

⁹⁶ „Ex hoc autem quod Iudaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus.” *Summa Theologiae*, 2.2. q.10. a.11c

⁹⁷ „Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliquantulum tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerati, convertuntur ad fidem. Propter hoc enim etiam haereticorum et Paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo.” Uo.

Ez a hozzáállás kettős mércét rejt magában. Ennek előtérbe kerülése megfigyelhető lesz majd később, a reformáció idején, illetve a XIX. századi „tézis-antitézis” modellben is. Vö. LECLERC, *Die Religionsfreiheit*, 570.

⁹⁸ „Ad secundum dicendum quod Iudaei, si nullo modo susceperunt fidem, non sunt cogendi ad fidem. Si autem susceperunt fidem, oportet ut fidem necessitate cogantur retinere, sicut in eodem capitulo dicitur. Ad tertium dicendum quod, sicut vovere est voluntatis, reddere autem est necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant.” *Summa Theologiae*, 2.2. q.10. a.8c

⁹⁹ TORELL, J.-P., *Aquinói Szent Tamás élete és műve*, Osiris Kiadó, Budapest 2007, 180-188.

¹⁰⁰ Vö. „Cum enim fides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.” *Summa Theologiae*, 1. q.1. a.8a.

Az elvek tehát világosak a hitetlenekkel kapcsolatban: azokat hitre kényszeríteni nem lehet, és azok vallásgyakorlását széles körben tolerálni kell. A gyakorlat nyilvánvalóan nem mindig követte az elveket. A középkorban is találkozunk ugyanis erőszakos áttérítésekkel, főleg a Spanyol Királyság területén. Ismert Nagy Károly szász háborúja is, melynek során a meghódított népet halálbüntetés terhe mellett kényszerítette a keresztségre, amit környezete, élükön Alcuinus-szal határozottan ellenzett is. Mikor a császár ezt tette, Alcuinus szomorúan jegyezte meg barátjának, Arno, salzburgi püspöknek írt levelében, hogy a szerencsétlen szászoknak úgy kellett venniük a keresztség szentségét, hogy a szívükben nem született meg a hit. Ágostonra hivatkozva meg is jegyezte, hogy a hitre nem lehet kényszeríteni, mert az szabad akarat dolga.¹⁰¹ Azonban a kivételeken túl¹⁰² a főszabály tekintetében egyetértés mutatkozott, a dolgozatomban, pedig magam is csupán az elvek tisztázását tartottam fontosnak, hiszen ez nem egy történeti munka.

A középkori elv a vallásszabadságról tehát, mint már megállapítottuk, kettős képet mutatott, és kettős mércét alkalmazott. Meglehetősen brutális ellenállást mutatott az eretnekekkel szemben, akik makacsul kitartottak tévedéseikben. Rájuk az inkvizíció keménysége várt. Azonban toleranciát mutatott a hitetlenekkel szemben, akik főleg a kereszténység (*christianitas*) peremén éltek: a zsidókkal és a muszlimokkal szemben. Hitükkel és kultuszukkal szemben a középkori teológia, valamint a zsinati és a császári rendeletek is megértést és türelmet szorgalmaztak ugyanis.

3.3. Keresztes hadjáratok és erőszakos térítések

A keresztes hadjáratok és az erőszakos térítések a fent megfogalmazott elvekkel szemben nyitott kérdéseket hagynak számunkra, hiszen ezek a gyakorlatok szöges ellentétben állnak a gondolkodók által megfogalmazott elvekkel.

¹⁰¹ ALCUINUS, *Epistola* 108, *ad Arnonem*, in PL C, 327.

¹⁰² Tudjuk azt, hogy az elveket nem mindig követte a gyakorlati megvalósítás. A muszlimokkal szemben folytatott keresztes hadjáratok látszólag szembeszegülnek a fent említett elvekkel, de ezek okait érintőlegesen igyekszem alább tisztázni.

Az elvektől való eltérés sokkal szembetűnőbb a zsidókkal kapcsolatban. Wenzel Gusztáv is megjegyezte, hogy „a zsidók a középkori európai államlét minden részvétéből és annak kedvezményeiből és kitüntetéseiből elvileg ki voltak zárva, de a magánjogi állásuk is abnorm(ál)is volt... A zsidók személyi biztosnsága is egyedül az uralkodók és feudális urak pártfogásában nyerhetett némi támaszt.” (WENZEL G., *Európai jogtörténet*, Magyar Királyi Egyetemi Nyomda, Buda 1870, 517.)

A középkorban talán Spanyolországban volt a legszembetűnőbb a zsidó közösség helyzete, hiszen a nyugati-gót királyok üldözték a zsidó vallást, és az erőszakos térítést alkalmazták velük szemben. Az arab hódítók kedveztek a zsidó közösségnek, de Ferdinánd és Izabella korától, az erősödő katolikus klérus hatására is egyre többször érte őket hátrányos megkülönböztetés és estek agitációk áldozatául. A katolikus államban a hit élő tagadását látták nem egyszer bennük. 1391-ben például Fernando Martinez prédikátor beszédei hatására a nép felgyújtotta a zsidók házáit, és több, mint négyszázat agyonvert közülük. A többiek csak megkeresztelkedés árán menthették meg az éltüket. 1412-ben hasonló hatást váltottak ki Ferrer Vince prédikációi is. Vö. DUBNOV, S., *A zsidóság története*, Gondolat Kiadó, Budapest 1991, 144-145. A sort lehetne folytatni. A példákkal csak azt akartam szemléltetni, hogy a meglévő elméletet nem mindig követte a gyakorlat, melyet sok tényező befolyásolt. Egy erős, homogén katolikus országban nehéz megvalósítani a vallási türelmet, és ez később is sok kérdést hozott magával.

A szászok erőszakos megtérítése csak egyetlen példa volt a sok közül, de a krónikák számtalan más hasonlót is ránk hagytak. 1227-ben például Albert rigai püspök vezetésével egy húszezer fős sereg megostromolta Ösel északi-tengeri szigetét. A sziget pogány lakosai megijedtek, és felkínálták a békét, valamint azt, hogy megkeresztelkedjenek. A bátor püspök ennek hallatára megerősítette az ostromot, hogy minél többen megkeresztelkedjenek.¹⁰³ A háborús apostolkodást tehát nyugodt lelkiismerettel végezték a korban. Egy másik esetben Querfurt-i Brúnó, aki nagy misszionárius volt és a pogány poroszok ölték meg 1009-ben, levelet írt (1008) II. Henrik német királynak, amelyben arra buzdította, hogy dolgozzon azon, hogy ez a bálványimádó nép mielőbb felvegye a keresztséget, hiszen ez az evangélium parancsa is: mindenkit összegyűjtve kényszeríteni a mennyezőre (*compelle intrare*). Brúnó a késői Szent Ágoston elvét tartotta magáénak. Azonban amíg a hippói püspök ezt az eretnekekre alkalmazta, addig – ellentétben kora alapelveivel – ő a pogányok megtérítésére vonatkoztatta az evangéliumból levezetett vezérelvet.

A keresztes hadjáratok alapja nem az apostoli szándék volt elsősorban, hanem a megmaradt közel-keleti keresztény területek védelme. Hiszen a hajdan virágzó keresztény területeket, ahol az Egyház központjai is voltak az első évezredben, halálos veszély fenyegette. A terjedő iszlám új bástyái a nagy ókori keresztény patriarchátusok és püspökségek területére kerültek. Az ókori keresztény világ területeinek több mint a felét megszállta az arab hódítók serege, akik feltartóztathatatlanul nyomultak előre. Így a keresztes háborúk elsősorban is katonai és kulturális, sokkal kevésbé apostoli céllal indultak el. A pogányok térítése nem is szerepelt a keresztes hadak elsődleges céljai között.

Claivaux-i Szent Bernát, aki a keresztes hadjáratok lelkes teoretikusa maradt mindvégig, úgy érvelt a keresztes hadjáratok mellett, hogy ha a pogányok, akik ellen harcolunk a területünkön élnének, akkor kötelességünk lenne feljükk türelmet gyakorolni, és megvárni, hogy szabad belátásuk alapján jussanak el az igaz hitre. Esetünkben azonban kötelességünk rájuk támadni, hiszen ők is az erőszak eszközeivel fordultak felénk, és a támadásaikat csak támadással tudjuk magunk is visszaverni.¹⁰⁴ Ugyanakkor Bernát spirituális érveket is felhozott az álláspontja mellett. Úgy tekintett ezekre a pogányokra, mint akiket a sátán fogva tart, mint akik a gonosz bilincseiben vannak. Amint felszabadítják őket ez alól, eljutnak egy nagyobb jóra. A keresztes hadjáratok a térítés indirekt eszközeivé váltak. Ez pedig olyan motiváció, melyet a jámbor katonák is lelkesen

¹⁰³ LECLER, *Geschichte*, 141-142.

¹⁰⁴ „Nunc autem cum n nos coeperint esse violenti, oportet vim vi repellere eos, qui non sine causa gladios portant. Est autem christiana pietatis út debellare superbos, sic et parcere subiectis; his praesertim quorum et legislatio re promissa, quorum patres, et ex quibus Christus secundum carnem, qui est benedictus in saecula.” CLAIVAUX-I SZENT BERNÁT, *Epsitola* 363, 7, in PL CLXXXII, 567.

fogadtak.¹⁰⁵ Aquinói Szent Tamás fent említett elvei szerint (vö. STh.2.2.q.10.a.8.) az így meghódított népeket nem szabadna a hitre kényszeríteni, hanem meg kellene hirdetni nekik a hitet, hogy a szabad akaratuk szerint dönthessenek ellene vagy mellette.

A XIV. századra a keresztes hadjáratokért való lelkesedés kezdett alábbhagyni. Ekkor vetette fel újra a muszlimokkal való párbeszéd gondolatát a híres ferences harmadrendi: Raymundus Lullus (1232-1315). Tanulmányozta és jól ismerte a keleti nyelveket és kultúrákat, és 1311-ben a Vienne-i Zsinaton egy javaslattal állt elő. Szerinte a Katolikus Egyháznak két kardja van, melyre az evangélium is utalt. Az első a világi hatalom, a hadsereg, a második pedig a lelki hatalom, ami a megismerés és a jámborság. Mindkét fegyvert használhatja az Egyház azért, hogy a hitetleneket a helytelen útról letérítse. A pápának így joga van katonákat küldeni a szaracénok, törökök és tatárok közé, hiszen minden eszközt meg kell ragadni azért, hogy ezeket a tévedésüktől eltántorítsa, és a keresztségre elvezesse.¹⁰⁶ Raymundus elmélete a két kardról kevésbé elmélyült mint Szent Bernáté, és ez is szemben áll Szent Tamás mérsékelt álláspontjával, hogy a meghódított területeken a hitet hirdetni kell, hogy az emberek szabadon választhassák azt, és nem lehet a keresztséget fegyverrel kikényszeríteni.

A középkori gyakorlat sokféle megoldást hozott. Az alapelveket sokszor nem vették figyelembe a gyakorlati megvalósítás terén. Azt azonban megállapíthatjuk, hogy az ágostoni (*credere non potest, nisi non volens*) és tamási (*credere voluntatis est*) alapelv mindig mértékadó maradt a gyakorlat számára, és alapvetően ezek nem voltak vitathatóak. Ezen elvek pedig már csak azért is fontosak a számunkra, mert megtalálható bennük a másik tisztelete és az akarat szabadságának nagyra értékelése.

¹⁰⁵ „Non dubito quia auditum siti n terra vestra, eti celebri sermone vulgatum, quomodo suscitaveri spiritum regum Deus et principum et facendam vindictam in nationibus et extirpandas de terra Christiani nominis... Magnam bonum magna divinae miserationis ubertas! Verumtamen videt hoc malignus et invidet more suo; frendet dentibus et tabescit; multos amittit ex his quos variis criminibus et sceleribus obligatos tenebat: perditissimi quique convertuntur declinantes a malo, parati facere bonum. Sed aliud damnum veretur longe amplius de conversione gentium, cum audit plenitudinem eorum introituram, et omnem quoque Israel fore salvandum. Hoc ei nunc tempus imminere videtur, et tota fraude satagit, versuta malitia, quemadmodum obviet tanto bono. Suscitavit proinde semen nequam filios sceleratos paganos, quos, ut pace vetra dixerim, nimis diu sustinuit Christianorum fortitudo, perniciose insidiantes dissimulans, calcaneo suo nec conterens capita venenata Sed, quia dicit Scripura, *Ante ruinam exaltabitur cor*, fiet ergo Deo volante, út eorum superbia citius humilietur, et non propter hoc impediatur via Hierosolymitana; quia enim verbum hoc crucis parvitati nostrae Dominus evangeizandum comissit, consilio domini regis et episcoporum et principum, qui convenerant Frankonovori, denuntiamus armani Christianorum robur adversos illos, et ad delendas penitus, aut certe convertendas nationes illas signum salutare suscipere, eadem eis promittentes indulgentiam peccatorum, quam et his qui versus Hierosolymam sunt profecti.” CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT, *Epsitola* 457, in PL CLXXXII, 651.

¹⁰⁶ Vö. RAYMUNDUS LULLUS, *Disputatio clerici et Rymundi phantastici*, Pariser Ausgabe 1499, 85.

3.4. Az eretnekekkel szemben tanúsított hozzáállás

A pogányokhoz képest egészen más hozzáállást fedezhetünk fel, ha az Egyház viszonyát vizsgáljuk az eretnekekkel szemben, ahogyan azt az inkvizíció felállításának vizsgálatakor már bemutattuk. A katar mozgalom megjelenésével a XII. századtól kezdve nagy tömegeket mozgattak meg a középkori eretnek mozgalmak, melyek meglehetősen nagy számban terjedtek el a keresztény Európában és komoly nyugtalanságot és társadalmi zavargásokat okoztak. Az eretnekmozgalmakkal szembeni küzdelmek helyes megértéséhez szükségünk van arra, hogy helyesen lássuk ezen mozgalmak kártékony társadalmi hatását is. A zavargások legelőször Franciaországban törtek ki, de megjelentek Németalföldön, a Német-Római Császárságban és Itáliában is. A legerősebben végig Dél-Franciaországban éreztették a hatásukat.

A keresztes hadjáratok egyik előnye az volt, hogy kelet és nyugat között megélénkültek a kereskedelmi és a szellemi kapcsolatok. Így szivárgott be Európába egy manicheista színezetű bogumil eretnekség, amely főleg Dél-Franciaországban, a Rajna-vidéken, Észak-Itáliában és Flandriában terjedt el. 1163-tól megszervezett mozgalomként, Albi központtal kataroknak, azaz tisztáknak kezdték hívni magukat. Radikális ága dualizmust is hirdetett, tagadták a szentségeket, és bűnbánatot hirdettek. Aszkézisre, böjtre, a házasságról és a magánvagyonról való lemondásra szólítottak fel. Először Szent Bernát prédikált ellenük, majd hamarosan a III. Lateráni Zsinat (1179) is anatómával sújtotta őket. Mindez azonban nem sokat használt a népes szektával szemben, így III. Ince pápa 1208 és 1228 között keresztes hadjáratot hirdetett ellenük, mely az 1229-es párizsi békével ért véget és komoly véráldozattal járt.

A másik fontos középkori mozgalom a valdiaké volt, melyet Valdes Péter (†1218), lyoni takácsmester alapított. Laikus bűnbánó mozgalom volt, tagjai vagyonukat a szegények között szétosztották. III. Sándor pápa először engedélyezte a működésüket, és az Egyházhoz való hűségre szólította fel őket, melyet kezdetben be is tartottak. Azonban a III. Lateránium rendelkezéseit egyre kevésbé vették figyelembe, és beszédeikben egyre többször támadták a klérust. Ezért 1184-ben eretneknek nyilvánította őket a pápa. Ettől kezdve a valdiak egyre inkább katar befolyás alá kerültek: elvetették az Egyház hierarchiáját, a szentségeket, a búcsúkat és a bűnbánati fegyelmet, megtagadták az esküt, a tizedet és a katonai szolgálatot.

A humiliátus mozgalom tagjai nyers gyapjúruhát (*humile, non tictum*) hordtak, és félig-meddig szerzetesi életet éltek. Idővel az eretnek, vezeklő mozgalmakhoz csatlakoztak. Tiltakoztak a fellendülő manufaktúrák ellen. III. Lucius pápa közösi tette ki őket a valdiakkal együtt. Egy részük hajlandó volt alávetnie magát az egyházi hierarchiának, akiket III. Ince pápának sikerült egy rendbe tömörítenie (1201). A rendet majd csak V. Piusz pápa oszlatja fel 1571-ben.

Az eretnek mozgalmak tehát folyamatosan tűntek fel Európában. Ennek a folyamatnak az eredményeként jelent meg az inkvizíció, amely jól mutatja, hogy a középkori gondolkodás homogenitásának hátterével az Egyház teljhatalma hogyan próbálta megvédeni az igazságot. Míg a muszlimokkal és a zsidókkal szemben toleranciáról beszélhettünk, addig a heretikusokkal és szakadókkal szemben a középkor Egyháza nem mutatott semmiféle türelmet.¹⁰⁷

1162-ben Montpellier-ben¹⁰⁸ és 1163-ban Tours-ban¹⁰⁹ a helyi zsinatokon III. Sándor pápa (1159-1181) kidolgoztatott egy tervezetet, hogy hogyan kell az eretnekek ügyeiben eljárni. A papság az eretnekekkel szemben vádemelés nélkül felléphetett (*ex officio*), mert egyre inkább az a nézet vált uralkodóvá, hogy az eretnekség felségsértésnek számít (*crimen laesae majestatis*). III. Ince pápa (1198-1216) például az eretnekséget a régi római jogban ismert felségsértéssel azonosította. Ezeknek a római felségsértési pereknek az áldozatai az ókori birodalomban leginkább a keresztények voltak, most pedig ugyanúgy halállal büntették azokat, akik nem csatlakoztak az ortodox keresztény hithez. A IV. Lateráni Zsinat 3. kánonja¹¹⁰ törvényerőre emelte III. Ince rendeletét, tűzhalálra ítélve az eretnekeket, II. Frigyes császár pedig 1224-ben ezt birodalmi törvénnyé tette.¹¹¹ Az inkvizíció feladatát jórészt a megjelenő új koldulórend, a domonkosok vették át, akik részletes jogi szabályozást is kidolgoztak ehhez. Az inkvizíció szó kezdetben nem magát a bíróságot jelölte, hanem a büntető perek egy fajtáját, amelynek keretében a vallási tévedéseket vizsgálták ki. A perek végén az egyházi hatóság átadta a vádlottat a világi bíróságnak és egy formulában kérte azt az elítélt életének lehetséges megkímélésére.¹¹²

Azt hozzá kell tennünk ehhez a rövid inkvizíciótörténethez, hogy ez a bíraskodás sokszor nem egyházi, hanem politikai okok miatt született.¹¹³ Spanyolországban például Izabella kérésére rendelte el IV. Sixtus pápa bullája 1478-ban. Az adott terület és a kor, amelyben az inkvizíció működött mindig erőteljesen meghatározta annak jellegét. A legerőteljesebben a katarok ellen vetették be. Spanyolországban a valdensek, Angliában pedig a templomosok miatt volt szükség a bevezetésére. A célja ezeknek a büntetéseknek mindenképpen a tévedésben lévő lélek

¹⁰⁷ Vö. VERMEERSCH, A., *Die Toleranz*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1914, 100-156.

¹⁰⁸ A Zsinat többek között tiltotta a prédikálást azoknak, akiknek nem volt püspöki engedélyük. Vö. MANSI, XXII, 939-954.

¹⁰⁹ Tiltotta többek között az eretnekek felszentelését, Vö. MANSI XXI, 1175-1188.

¹¹⁰ „Excommunicamus et anathematizamus omnem haeresim extollentem se adversus hanc sactam, orthodoxam, catholicam fidem quam superius explosuimus: condemnantes universos haereticos, quibusunque nominibus censeantur; facias quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas, quia de vanitate conveniunt in ipsum.” MANSI XXII, 986.

¹¹¹ Vö. ADRIÁNYI G., *Az egyháztörténet kézikönyve*, Szent István Társulat, Budapest 2001, 221-222. A jogi fejlődést IX. Gergely pápa *Excommunicamus* konstitúciója zárta le 1231-ben. IV. Ince *Ad extirpanda* bullája 1252-ben ismét összegezte az inkvizíció törvényeit és bevezette a kínzókamra használatát is.

¹¹² Vö. VERMEERSCH, *Die Toleranz*, 121.

¹¹³ Uo. 112-114.

megjavítása¹¹⁴ volt, ha máshogy nem, legalább a megfelelő büntetés elszívése által, az örök életre. Ezen kívül legalább ilyen fontos cél volt a társadalom java. Egyrészt a békéjének helyreállítása, másrészt az egység megóvása, nehogy másokat is ilyen téves nézetekre buzdítsanak az eltévelyedettek.

Szent Bernát álláspontja az eretnekekkel szemben egyértelmű volt. Ezeket az embereket nem lehet megérteni – mondta – hiszen nincs értelmes, megalapozott oka annak, hogy kitartanak a tévedésükben. De mivel megátalkodtak ebben, a máglya vár rájuk.¹¹⁵ Éppen a makacsságuk viszi őket a máglyára. Ennek ellenére, amikor a nép üldözni kezdte az eretnekeket, akkor maga is vonakodott ehhez a jogot megadni számukra. Úgy érvelt egy beszédében, hogy a tévedést üldöznünk kell, de nem a fegyverek erejével, hanem a meggyőzés és az érvelés erejével. A Katolikus Egyház feladata, hogy a helyes igazságra visszavezessen, és aki megtér, azt szívesen kell visszafogadni.¹¹⁶ Szent Bernát érveléséből ki lehet tapintani egy határt. Ő maga is az érvelés erejében hitt, azonban ha az nem volt hatékony, akkor bevethetőnek tartotta az (fegyveres) erő is. Ilyen esetben akár a kényszert is elfogadta a meggyőzés eszközeként.

A szigorúság, amit a középkori Egyház az eretnekekkel szemben mutatott, nem volt új gondolat. Ez a keménység velük szemben már a késői Szent Ágoston gondolkodásában is megvolt, amint fent láttuk. A halálbüntetés azonban, amely elterjedt a XII. században az inkvizíció eszközeként Szent Ágostont és az ókori szerzőket még elborzasztotta. Ennek elterjedéséhez különböző okok vezettek. A herezist az akkoriban megszülető, fiatal kánonjog, de Szent Tamás is a káromkodással egyenértékűnek tartotta.¹¹⁷ A felségsértés vádján kívül az istenkáromlás volt a legfőbb ok, amiért a heretikusokat elítélték. Az Ószövetség az istenkáromlást a legsúlyosabb büntetéssel büntette. A római jog újjáéledése is ezt az irányt erősítette meg.¹¹⁸

Talán ezen hatások miatt lehet, hogy Tamás az eretnekeket a pénzhamisítókkal és a felségárulókkal¹¹⁹ veszi egy kalap alá, és ugyanazzal a büntetéssel sújtaná őket. Érvelésében Tamás

¹¹⁴ Vö. „Sic et iis non deerit paenitentiae locus, et ab eorum imitatione execrabili ceteri revocabuntur.” Reims-i Zsinat, 1157, in MANSI XXI, 843.

¹¹⁵ „Quamquam melius procul dubio gladio coercentur, illius videlicet qui sine causa gladium portat, quam in suum errorem multos trahere permittantem.” SZENT BERNÁT, *Sermo 66 in Cantica*, 12., in PL CLXXXIII, 1100.

¹¹⁶ SZENT BERNÁT, *Sermo 64 in Cantica*, 8, uo. 1086.

¹¹⁷ Vö. *Summa Theologiae*, 2-2, q.13. a 1.

¹¹⁸ III. Ince pápa is azzal érvel egy levelében a halálbüntetés mellett, hogy ha a régi állami törvények a felségsértést halállal büntették, akkor mennyivel inkább halált érdemel az, aki az isteni Megváltót sérti meg. Vö. III. INCE, *Epistolae*, II, 1., in PL CXXIV, 539.

¹¹⁹ A Szentenciás Kommentárban Szent Tamás szerint az eretnekeket szigorúbban kell büntetni, mint a pénzhamisítókat és a felségárulókat, így méltóak a halálos ítéletre.

„Sed iudicio saeculari possunt licite occidi, et bonis suis spoliari, etsi alios non corrumpant; quia sunt blasphemi in Deum, et fidei falsam observant; unde magis possunt puniri isti quam illi qui sunt rei criminis laesae majestatis, et illi qui falsam monetam cudunt.” In IV. Sentent, d.13, q.,2, a.3.

hivatkozott az evangéliumi történetre a búzáról és a konkolyról. Ez alapján sokan azt mondták ugyanis, hogy a konkolyt nem volt szabad kiírtani az Úr parancsára, így az eretnekeket is tűrni kell az ítéletig. Azonban ezzel Tamás szembeszegült. Az eretnekeket nemcsak az Egyház egysége, hanem a világi rend megőrzése miatt is szeparálni kell a társadalomból. Ez az indok tehát külső, míg a másik belső: magára az eretnek személyes lelki üdvösségére vonatkozik.¹²⁰

Az, hogy az eretnekeknek ilyen nehéz volt a sorsa, következett a középkori társadalom felépítéséből is. Az iszlám fenyegetés miatt a kereszténység belső egysége nagyon fontos védelmet jelentett. Az iszlámban éppen úgy, mint a kereszténységben a szakadárak szabadon üldözhetőek voltak. Arra ugyanis szabad lehetett az ember, hogy egy megismert hitet elfogadjon, de arra nem, hogy a meglévő hitét csorbítsa. Ez részben morális, részben társadalmi kérdés volt. Az elfogadott hit olyan valóság, amelyből már nem lehet kilépni, így, aki elhagyja a hitét, azt vissza kell kényszeríteni az igaz hitre, vagy el kell venni ez életét.¹²¹ A társadalom egysége a kereszténység egységére épült és attól függött. Ha ez nem így lett volna, sokminden talán másként alakult volna az elvek terén is. De ez egy felelősséget is jelentett mind az egyházi vezetők, mind a világi vezetők számára, és ez befolyásolta a szent írók gondolatait is: ha a kereszténység belső egysége meggyengült volna, akkor a keresztény államok stabilitása is megrendült volna. Így lehetséges az eretnekséget egyben felségsértésnek is tekinteni, hiszen azzal valóban az állam érdekeit is sértették a tévedés terjesztői. Az eretnekség jóllehet csak szellemi zavart okoz azokban, akik gondolkodó emberek, de abban a helyzetben, az érett középkorban az egész társadalom rendjét veszélyeztette egy-egy téves hitre épülő gondolat. Így aki nagymértékben sértette meg a társadalom rendjét, és ebbe a zűrzavarba másokat is magával rántott, azt a társadalom nem viselhette el, ki kellett vetnie magából. Ha a sértés olyan mértékű volt, akkor az nem egyszer megkívánta magának a halálbüntetést is.¹²² Mindez azért volt, hogy az igazságosság helyreálljon.

A római jog hasonló rendelkezését lehet olvasni a *Codex Theodosianus*ban. Vö. CTh 9, 21.

¹²⁰ „Respondeo dicendum quod circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum; aliud ex parte Ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animae vita, quam falsare pecuniam, per quam temporali vitae subvenitur. Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, statim cum de haeresi convincuntur, possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi. Ex parte autem Ecclesiae est misericordia, ad errantium conversionem. Et ideo non statim condemnant, sed post primam et secundam correctionem, ut apostolus docet. Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia, de eius conversione non sperans, aliorum salutis providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hieronymus, et habetur XXIV, qu. III, *rescandae sunt putridae carnes, et scabiosa ovis a caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus et pecora, ardeat, corrumpatur, putrescat, intereat. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem eius flamma populata est.*” *Summa Theologiae*, 2-2, q.11. a 3 c

¹²¹ Vö. LECLERC, *Die Religionsfreiheit*, 571.

¹²² „Et ideo Ecclesia quidem primo revertentes ab haeresi non solum recipit ad poenitentiam, sed etiam conservat eos in vita; et interdum restituit eos dispensative ad ecclesiasticas dignitates quas prius habebant, si videantur vere conversi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur, videtur esse signum inconstantiae eorum circa fidem. Et ideo ulterius redeuntes recipiuntur quidem ad poenitentiam, non tamen ut liberentur a sententia mortis.” *Summa Theologiae*, 2-2. q.11. a.4.

A középkori gondolkodásban az eretnekmozgalmak folyamatos jelenléte kiváltott egy másik kérdést is, ez pedig a helyes és a helytelen lelkiismeret kérdése. Ezek az eretnekek meggyőződésből követtek egy helytelen utat, mert a lelkiismeretük ebben megerősítette őket. Vajon bűnös az az ember, aki a téves lelkiismeretét követte, vagy vajon szabad-e egyáltalán ellene szegülni a lelkiismeretünknek?

A kérdés talán Abaelard morális tarktátusában (*Scito teipsum*) került elő a legérzékletesebben. Abaelard megállapította, hogy a bűn a rossz akaratban és nem magában a cselekedetben van.¹²³ Mindig a szándék ugyanis az egyetlen oka a jó vagy a rossz cselekedetnek. Ezért az őszinte cselekedetet nem lehet szigorú értelemben bűnösnek ítélni, még akkor sem, ha arról nem mondhatjuk azt sem, hogy Istennek tetsző volt. Ez volt a helyzet például Krisztus hóhéraival, vagy sokakkal azok közül, akik üldözték az igaz, keresztény hitet. Amíg nem cselekszünk tudatosan a lelkiismeretünk ellen, addig az csupán egy merő aggodalom, hogy Isten előtt bűnösök vagyunk.¹²⁴ A jó szándékból csak jó eredmény keletkezhet (*intentione bona sit opus bonum*) és nincs bűn, csak akkor, ha a lelkiismeretünkben is annak tudjuk (*peccatum non est nisi contra conscientiam*). Ez azonban azt hozná magával, hogy a cselekvésünk mértéke nem felelne meg egy objektív rendnek. Akkor a hitetlenség csupán tudatlanságból fakadna, amely így nem hozná magával Isten megvetését? Azért, hogy az erkölcsi rend ne váljék szubjektívvé és követhetatlenné, Krisztus barátait, vagy üldözőit jogszerűen csak a cselekedeteikből (*per operationem*) tudjuk megítélni, hiszen a szándékukról meggyőződni aligha tudunk, a tudatlanságuk oka pedig sokféle lehet. Azonban ilyenkor mindig hozzá kell tennünk azt is, hogy a bűnük még nagyobb akkor, ha a lelkiismeretük ellen is cselekedtek.¹²⁵

¹²³ Vö. GILSON, E., *A középkori filozófia szelleme*, Paulus Hungarus/Kairosz, Budapest 2000, 323, 329-330

¹²⁴ „Si quis tamen querat utrum illi martyrum vel Christi persecutores in eo peccarent, quod placere Deo credebant; aut illud sine peccato dimittere censebant, profecto secundum hoc quod superius peccatum esse descripsimus contemptum Dei, vel consentire in eo, in quod credit consentiendum non esse, non possumus dicere eos in hoc peccasse, nec ignorantiam cujusquam, vel ipsam etiam infidelitatem, cum qua nemo salvari potest, peccatum esse. Qui enim Christum ignorant, et ob hoc fidem Christianam respuunt, quia eam Deo contrariam credunt, quem in hoc Dei contemptum habent quod propter Deum faciunt, et ob hoc bene se facere arbitrantur, praesertim cum Apostolos dicat: *Se cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus apud Deum* (I Joann III, 2): tamquam si diceret ubi contra conscientiam nostram non praesumimus, frustra nos apud Deum de culpa reos statui formidamus? Aut si talium ignorantia peccato minime est acripeda, quomodo ipse Dominus pro crucifigentibus se orat dicens: *Pater dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt* (Luc. XXIII, 34); vel Stephanus, hoc instructus exemplo, pro lapidantibus supplicans ait: *Domine, ne statuas illis hoc peccatum!* (Act. VIII, 59) Non enim ignoscendum videtur ubi culpa non praecessit, nec aliud solet dici ignosci, nisi poenam condonari quam culpa meruit. Stephanus insuper peccatum patenter appellat, quod de ignorantia erat.” ABAELARDUS, *Ethica Seu Liber Dicitur Scito Te Ipsum*, 13, in PL CLXXVIII, 653.

¹²⁵ „Cum autem dicimus ignoranter nos peccare, hoc est tale quid quod non convenit facere, peccare non in contemptu, sed operatione sumimus.” Uo. 14, PL 656.

„Quod tamen gravius culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent.” Uo. 14, PL 657.

Később a Sens-i Zsinat (1140) elítélte Abelard tévedéseit, és köztük azt a tézist is, hogy „nem kell bűnként felróni azt, amit tudatlanságból követnek el.”¹²⁶ Nézete, azonban hatással maradt a későbbi morálfilozófiai iskolákra is. A ferences iskola mindig a bűn és az igazság objektív rendjének elsőségét hangsúlyozta akkor, amikor egy cselekedet morális értékét kívánta megítélni. Míg az ágostonos teológia mindig a cselekedet szubjektív értékét és motivációit vizsgálta. Szent Pál, amikor azt tanította a Róm 14, 23-ban, hogy minden, ami nem hitből fakad, bűn (és itt a hiten a lelkiismeretet kell értenünk), akkor az erkölcsi rend szubjektív oldalát hangsúlyozta. Szent Ágoston, pedig az objektív rendet emelte ki, amikor azt állította, hogy minden cselekedet, minden szó és minden kívánság, amely Isten tíz parancsolata ellen van, bűn, így ami nem ütközik Isten parancsába, az nem is bűn.¹²⁷

Nem mondhatjuk azt, hogy pusztán a lelkiismeretben van a törvény, de azt sem, hogy Isten törvénye a lelkiismeret felett áll. Aquinói Szent Tamás az ágostonos iskolával némiképpen szembe helyezkedett. Azt mondta, hogy jóllehet az embernek nem kell követnie a téves lelkiismeretet¹²⁸, azonban ez a vonakodás a bűnnek más lehetőségeit szüli. Ezért a téves lelkiismerettől való tartózkodás módját is alaposan át kell gondolni. Az akaratból származó erkölcsi cselekedetet a tárgy alapján lehet meghatározni. Ez a tárgy nem egy önmagában való tárgy, hanem olyan, amilyennek az értelem vagy a lelkiismeret megmutatja. Így lehetséges, hogy a tárgy önmagában nem felel meg annak, amit róla a lelkiismeretünk mond. Ez a különbség ugyan járulékos, de végsősoron fontossá válik, hiszen a szabadakarati cselekedet erkölcsi karakterét a tárgy határozza meg, de úgy, ahogyan az a lelkiismeret számára megjelenik. Ha tehát a lelkiismeretem számomra egy önmagában jó dolgot rossznak tüntetne fel, mindenképpen vétkezem, ha az akaratom a lelkiismeretem szavával szemben ehhez a dologhoz ragaszkodna.¹²⁹ Az akarat tehát, amely nem egyezik meg az értelemmel, mondjon bár jót vagy rosszat, mindig rossz. Más szóval az ember mindig vétkezik, ha a lelkiismerete ellen cselekszik, még akkor is, ha a lelkiismerete téves.

Az ágostonos iskola ezzel szemben azt tanította, hogy a bűn nem abban áll, hogy a cselekvés tárgya ellenkezik a lelkiismerettel, hanem abban, hogy a tárgyat alapvetően Isten megvetése kíséri. Vagyis a bűn nem a lelkiismeret elleni cselekedetben van, hanem a Törvény rendje elleni cselekedetben.

¹²⁶ DH 730, az előző pont elítéli azt a tanítását is, mely szerint „nem vétkeztek azok, akik Krisztust, őt fel nem ismerve keresztre feszítették.”

¹²⁷ SZENT ÁGOSTON, *Contra Faustum*, XXII,27, in PL XLII, 418.

¹²⁸ „Conscientia erronea non obligat nisi per accidens et secundum quid.” *In II Sentent.*,d.39,q.3.a.3.

¹²⁹ „Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive praecipiendo sive prohibendo, obligat, ita quod voluntas discordans a tali ratione errante, erit mala et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans praecipiendo ea quae sunt per se mala, vel prohibendo ea quae sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat, unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante, non est mala.” *Summa Theologiae* 1-2. q.19. a.5.c.

Akkor azonban, folytatta Szent Tamás a probléma kifejtését, mindig csak az a bűn, ha valaki átlépi a lelkiismerete által szabott határokat? Ha az értelem számunkra helytelen útmutatást adott, akkor azt szabad követni? *Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona?*¹³⁰ Erre a kérdésre igazán nem adott választ. Annyi bizonyos, hogy egyáltalán nem állíthatjuk, hogy a téves lelkiismeretet követő akarat jó. A téves lelkiismeretet pedig törekedni kell kijavítani és korigálni. Amíg ez nem lehetséges, addig meg kell bocsátani. A téves lelkiismeret tudatlanságának amúgy is két fajtája lehet: a direkt és az indirekt. Az első megbocsáthatatlan, még akkor is, ha az ember nem akarta megtanulni, amit tudnia kellene, hogy helyes erkölcsi ítéletet hozzon. Az indirekt tudatlan lelkiismeretet azonban meg kell bocsátani, még akkor is, ha az morális, vallási vagy dogmatikai területet érint. A tárgyat érintő tudatlanságot (*ignorantia facti*) mindig el kell nézni. A jogot érintő tudatlanságot (*ignorantia iuris*) azonban nem, (hacsak nem olyan erős a tudatlanság, hogy az legyőzhetetlen volna,) mert az egy olyan szabály nem ismerete, amit ismerni kellene. Ha például valaki nem tart be egy pápai rendelkezést azért, mert nem ismeri, tanítja az Angyali Doktor, akkor mindenképpen vétkezik, mert az ilyen rendelkezéseket kötelessége ismerni annak, akire vonatkoznak.¹³¹ Ugyanez vonatkozik minden isteni és egyházi törvényre.¹³²

Az eretnekekkel kapcsolatos gyakorlati kérdések terén Tamás szinte az ágostonos elveket vallotta. Hiszen azok tévdéseit *ignorantia iuris*-nak tartotta. Az egyetlen megoldás lehet az ilyen lelkiismeret számára, ha lelki vezető segítségét kéri, és imában keresi az igazságot.

3.5. Végkövetkeztetések

A középkorról születő legújabb írások, melyek a lelkiismeret és a vallás szabadságával foglalkoznak, túlnyomórészt negatívan értékelik a középkor megközelítéseit. Nézetem szerint ezek az ítéletek sokszor felületesek. Már csak azért is, mert a középkori teológiát a társadalmi háttérrel együtt kell megértenünk, hiszen a kor embere holisztikus világban élt: a keresztény

¹³⁰ *Summa Theologiae* 1-2. q.19. a.6.

¹³¹ „Dicendum, quod ignorantia quae est causa actus, causat involuntarium; unde semper excusat, nisi ipsa ignorantia sit peccatum. Est autem ignorantia peccatum, quando ignorat quis quae potest scire et tenetur. Constitutionem enim Papae omnes suo modo scire tenentur. Si ergo aliquis nesciat per negligentiam, non excusatur a culpa, si contra constitutionem agat. Si vero aliquis habeat sufficiens impedimentum, propter quod scire non potuerit; puta si fuit in carcere, vel in terris extraneis, ad quas constitutio non pervenit, vel propter aliquid simile; talis ignorantia excusat, ut non peccet contra constitutionem Papae agens.” *Quodlibet*. I, q. 9. a. 3.

¹³² „Ad secundum ergo dicendum, quod si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat; et similiter si faciat, peccat: quia ignorantia iuris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus; quae omnino excusat. Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid. Potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat. Non est autem inconveniens quod aliquo posito, aliquis homo sit perplexus: sicut sacerdos qui tenetur cantare, si sit in peccato, peccat cantando et non cantando; nec tamen est simpliciter perplexus, quia potest poenitentiam agere, et absque peccato cantare; sicut etiam in syllogisticis, uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt, ut dicitur in I Physic.” *Quodlibet* III, q. 12 a. 2 ad 2.

alapokon nyugvó elvek meghatározták a társadalom létét, így a társadalmi hatások közvetlenül hatottak vissza a teológiai gondolkodásra.

Rövid áttekintést adva a középkor gondolkodásáról a kérdésünket érintve azt is láthattuk, hogy sok ókori problémafelvetés tér vissza és kerül előtérbe ismét, még akkor is, ha a társadalmi helyzet teljesen megváltozott. Az ellentét mindig is a megismert igazság abszolút értéke és a különböző nézetek különbsége között feszült. A dogma és a jog feszültsége ez. Ha egy az igazság, amely abszolút és nem tűr meg maga mellett mást, akkor honnét van a létjogosultsága az egyéb hiteknek és igazságoknak? Akkor meddig szabad elmenni abban, hogy ezeknek teret engedünk? Van-e joga léteznie a féligazságnak, vagy a tévedésnek, ha az a másik ember meggyőződése egyben?

A középkor különböző válaszokat adott. A homogén társadalmat körülvevő nagy vallások, a zsidók és a muszlimok számára a széleskörű párbeszédet javasolta. A megkereszteletleneket elfogadta a középkori teológia, míg az eretnekeket kivetette a társadalomból. A megkereszteletlenekkel való hívő párbeszéd eredményeképpen számtalan traktátus született meg a középkorban. Gondoljunk csak Szent Tamás *Summa contra Gentiles*-ének kialakulási körülményeire, vagy éppen Abelard *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum* (1140-1142) című művének megszületésére. A sort lehetne folytatni. Az írott munkák nyitottságot és párbeszédkésztséget mutatnak. A munkák célja persze mindig a meggyőzés volt. De soha nem a kényszer, hanem mindig az értelem és a párbeszéd erejével. A hitetlenekkel szembeni keresztes hadjáratok mégsem a párbeszéd szellemét mutatták. Ennek az oka elsősorban is a fenyegetés volt, amellyel a muszlim világ a keresztény keletet súlytotta.

A keresztény eretnekeket azonban teljes mértékben elutasította, sőt üldözte a keresztény középkor. A társadalom java, a keresztény hit épségének a megőrzése és a saját lelkük megtisztulása még adott esetben a halálbüntetést is megkívánta. És ez a hármas jó adott alapot az inkvizíció létrejöttének is. Az inkvizíció tehát a maga helyén nem egy kegyetlen és véres bíróság, amely önhatalmúlag ítél el más nézeteket képviselőket az evangélium alapján, hanem a hit tisztaságának és a társadalom integritásának megóvása céljából jött létre. A keresztény társadalom nem tűrte meg az eretnekeket.

A középkori problémakör sok tekintetben nagyon hasonló az ókorihoz, jóllehet a társadalmi változások más megoldási javaslatokat hoztak. Nyitott kérdések azonban maradtak akkor is, ha a teológia szeretett rendszereket alkotni ebben a korban, és a rendszerek jórészt koherensek is voltak.

4. A hitújításra adott politikai válaszok

A reformáció és a vallásháborúk következményeként számtalan történelmi eseményt és megoldási kísérletet hozhatnánk fel példaképpen. Ezekből a leglényegesebbeket soroljuk csak fel, amennyire e munka méretei ennek teret engednek, és a célunk szempontjából ezek szükségesnek tűnnek.

4.1. Luther Márton (1483-1546)

Luther mozgalmának a vallásszabadság számára kedvező talajként kellett volna szolgálnia. Hiszen a mozgalom alapja a lelkiismeret szava volt. Éppen ez volt az, amely a katolikus búcsúban visszaélést látott. Az egyházi közösséggel szemben az üdvösség szempontjából a hitet és a személyes meggyőződést helyezte előtérbe. Luther a *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520) című, a Római Egyházat gyalázó művében azért kiáltott, hogy ne legyenek az Egyházban többé törvények, hanem mindenki a szabad döntése alapján fogadja el a hitet.¹³³ Az igazi evangéliumi szabadság, melyet lelkiismereti szabadságnak is nevezett, amely megszabadítja a lelkünket a szokásoktól és az elvárásoktól, nem úgy, hogy azokat feltétlenül elveti, hanem úgy, hogy nem engedi, hogy azok kényszerítsenek bennünket.¹³⁴ Tévedés volna azonban azt állítani, hogy Luther a mai fogalmunkkal megegyező fogalmat használt volna, amikor a lelkiismereti szabadságról beszélt. Hiszen a lélek szabadsága végett meg akart szabadulni a társadalmi elvárásoktól, de a lelkiismeretet szigorúan hozzákötötte Isten Szavához, amely olyan norma, amely meghatározza a lelkiismeretet.¹³⁵ Luther számára a lelkiismeret szabadsága azt jelentette, hogy nincs más, ami szabályozza azt, mint Isten Igéje. Az 1520. június 15-én kiadott *Exsurge Domine* bullában X. Leó pápa Luther tévedései között sorolta fel azt az állítást, hogy „az eretnekeket megégetni a lélek akarata ellen van”.¹³⁶ Luther erre ismét azzal válaszolt, hogy a lelket nem lehet kényszeríteni, csak Isten Igéje által. A hitet Egyház és szokások nélkül akarta tisztán megélni, ezért elvetette a szentségeket, és elszakadt Rómától. Azonban abszolút tekintélyként tette meg az előbbieket helyett a Bibliát, amelyet a prédikációval, vagyis a meggyőzéssel lehet átadni másoknak. Minden kényszert, vagy állami támogatást megvetett a vallás tekintetében. A lelkiismeret szavát azonban úgy korlátozta, hogy az Írás szaván túl a lelkiismeret nem mehetett.

¹³³ Vö. *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, Weimarer Ausgabe vol. 6, 537.

¹³⁴ Vö. *De votis monasticis*, Weimarer Ausgabe vol. 8, 606.

¹³⁵ Vö. *De servo arbitrio*, Weimarer Ausgabe vol. 18, 624.

¹³⁶ DH 1483.

4.2. Német-Római Birodalom

A reformáció után a német fejedelmek hamar rájöttek arra, hogy a vallási megosztottság komolyan veszélyezteti államaik egységét. Az 1555-ös birodalmi országgyűlésen az úgynevezett Augsburgi Vallásbéke¹³⁷ a protestáns és katolikus hercegek és fejedelmek közötti megállapodásként jött létre. Célja egyben az is volt, hogy a vallási vitát a dogmatikus igazságok melletti vagy elleni állásfoglalás nélkül, pusztán a politika eszközeivel és az állam békéjét megteremtve oldja meg.

A Német Birodalom nem volt egységes, szemben például Angliával, vagy Franciaországgal, hanem sok kis állam és fejedelemség alkotta. Ez a széttagoltság a vallási türelem megvalósításának területén is különbségeket hozott például a francia megoldásokhoz képest, ahogyan azt alább látni fogjuk. V. Károly 1555-ben egy liberális modellt szeretett volna keresztül vinni, melyben minden fejedelemnek a saját államában az alattvalóknak teljes szabadságot kellett volna hagynia, hogy azok a katolikus, vagy az evangélikus vallást válasszák. Ez a javaslat azt is megengedte volna, hogy ha valaki egy katolikus államban élt, attól még a lutheri vallást kövesse. Ezt a javaslatot végül a fejedelmek elvetették. Ezzel a saját hatalmukat és regionális autonómiájukat is erősítették a császárral szemben. Így a vallásszabadság a szuverén fejedelmektől és hercegektől függött, de az egyének számára a Vallásbéke ezt nem tette lehetővé.

Az augsburgi béke alapján az egyes alattvalók és jobbágyok a két bevett vallás, a katolikus és az evangélikus vallás közül választhatnak. Ha valaki nem akarta azt a vallást követni, amelyet hitvallásban a földesura élt, akkor el kellett vándorolnia egy másik államba, egy olyan úrhoz, akinek a hitvallása megegyezett az övével, anélkül, hogy a jogai és a javai csorbultak volna. Egy állam azonban mindig csak egy vallást ismerhetett el.¹³⁸ Ezt az elvet negyven évvel később az evangélikus egyházjogász Joseph Stephani a következő elhíresült módon fogalmazta meg: „*Cuius regio eius et religio*”.¹³⁹ A megoldás kiindulásként szolgált ezután Franciaországban, Hollandiában, a svájci kantonokban, sőt a protestáns Angliában is. Az uralkodóknak kellett a vallást meghatározniuk, és meggyőződésük szerint meg is változtathatták azt. Ez az elv nagyban épített a

¹³⁷ A teljes szövegét lásd DRUFFEL, A., BRANDI, K., *Briefe und Akten zur Geschichte des 16. Jahrhunderts*, Bd. IV., Hrg. Bei der königlichen Akademie der Wissenschaft, München 1896, 722-744.

¹³⁸ IX. Károly francia király (1560-74) mondta az 1560-61-es rendi országgyűlésen elhangzott beszédében: Az állam egysége biztosítja minden fejedelem számára a politikai egységet az ő idejében. Bizonyos, folytatta, hogy az állam békéje akkor biztosított, ha egy királya, egy törvénye és egy vallása van. Vö. VERMEERSCH, *Die Toleranz*, 168.

IX. Károly törekedett arra, hogy a katolikusokat és a hugenottákat kibékítse egymással, ennek jeléül még a lányát is a protestáns tábor vezetőjéhez, Navarrai Henrikhez adta feleségül. A lakodalmat Medici Katalin, az anyakirálynő az úgynevezett „Szent Bertalan ájszakái” vérengzésre használta fel, amikor legyilkoltatta a Párizsban élő protestánsokat. Vö. ADRIÁNYI, *Egyháztörténet*, 295.

¹³⁹ „Ideo hodie religionem regioni cohaerere dici potest, ut cuius sit regio, hoc est ducatus, principatus, territorium seu jus territorii, ejus etiam sit religio, hoc est jus episcopalesu jurisdictionis spiritualis” STEPHANI, J., *Institutiones Juris Canonici*, Frankfurter Ausgabe 1612, I., c.7., n.52.

fejedelmek szuverenitására. Azt azonban meg kell jegyezni, hogy a fejedelmi államok így talán még elviselhetetlenebben valósították meg a vallási intoleranciát, mint a szakadás előtt, hiszen a vallás egységére a tartomány és állam egységéhez és békéjéhez szükség volt. Az Augsburgi Vallásbéke minezzel együtt a harminc éves háború (1618-48) végéig élhető rendet teremtett a Birodalomban.

4.3. Franciaország

A lelkiismereti szabadság problémája, az igaz hit és a téves lelkiismeret problémaköre előtérbe került a reformáció megszilárdulása kapcsán. A lelkiismeret szabadságának a fogalmát Luther korlátozta. Tanítása szerint a Szentírásban található Isten Szava és azon túl az embernek nem szabad a saját jó lelkiismeretére hivatkozni. Ennek ellenére például a franciáknál ebben az időben szokás volt a lelkiismeretre hivatkozni. Az 1560-61-es francia rendi országgyűlésen Jaques Bienassis, Bois-Aurby apátja azt mondta, hogy a vallás és lelkiismeret dolgában a hatalmat és az erőszakot alkalmazni nem megengedhető, mert a lelkiismeret olyan, mint egy kéz, amelyet minél inkább szorítanak, annál inkább ellenáll, és ezen a téren csak az értelem és a helyes meggyőzés eszközeit szabad alkalmazni. Nem sokkal korábban, 1652-ben, a francia király kancellárja, Michel de L'Hospital egy nyilatkozatában a következőt intézte a kléruskonferenciához: „A lelkiismeret természete olyan, hogy azt nem lehet kényszeríteni, csak tanítani. A hit maga, amelyet kényszerítenek, nem hit többé.” Továbbá, hogy „nem arra kell rájönnünk, hogy melyik az igaz vallás, hanem, hogy hogyan tudunk egymás mellett élni.”¹⁴⁰ Ezek a megállapítások elsősorban a protestánsok javára hangzottak el Franciaországban, ahol zajlott a vallásháború, és a hugenottáknak nem engedtek szabad vallásgyakorlást. Bois-Aurby apátja azt is megjegyezte, hogy ezek a megoldások csupán átmenetiek, addig, amíg egy következő zsinat vissza nem állítja a hit egységét.

1562-ben IX. Károly francia király kiadta a türelmi rendeletét¹⁴¹, melyben leszögezte, hogy a vallási és a politikai egység két külön dolog, és nem szabad összefonódniuk. Hangsúlyozta, hogy ez nem a dogmatikai kérdések megoldása, hanem a társadalmi kérdésekre adott válasz kíván lenni. Ennek értelmében, aki ki van közsítve, az nem veszíti el az állampolgárságát. Az állam épségére ügyelni kell – tette hozzá – mert annak a természete hasonló a család természetéhez. És ha egy családban különböző vallású emberek vannak, akkor az konfliktusokat szülhet, éppen így az

¹⁴⁰ Vö. BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen*, in *Stimmen der Zeit*, 176 (1965) 202.

¹⁴¹ Ezután ki is robbant a katolikusok és a hugenották között a több mint harminc évig zajló úgynevezett hugenotta háború (1562-98), melyet majd a Nantes-i Ediktum zárt le.

államban is. Ezért fontos, hogy az állam az egyházi közösségtől különböző és elkülönülő alakulat legyen.

Az 1598-ban megjelent Nantes-i Ediktum¹⁴² a vallásszabadság terén éppúgy a földesúrra bízta a döntést, mint az Augsburgi Vallásbéke, de ez a rendelet az államérdeket a vallási ügyek fölé emelte és azt is megengedte, hogy egy államban két felekezet (katolikus és evangélikus) egyszerre működjen. Míg a német Vallásbéke a territorializmus alapján épült fel, és a lokális fejedelmek érdekeit szolgálta, addig a francia modell központosított volt. IX. Károly axiómája a következő volt: „egy vallás, egy törvény, egy király”. Vagyis egy államvallás volt, a katolikus, és a vallásgyakorlás kérdéseit a király törvénye szabta meg. Ez volt a kor legtoleránsabb rendelete, melyből kimutatható, hogy a franciák politikai célja az volt, hogy az államérdek egyre kevésbé legyen a vallási kérdésektől befolyásolva. Az Ediktum Franciaországban lelkiismereti szabadságot írt elő. Ehhez akár a téves lelkiismeretnek is joga volt. Az Ediktum törekedett arra, hogy az egyházi és az állami célok között különbséget tegyen. A különböző felekezetű franciák egyformán állampolgárok maradhattak.

4.4. Lengyelország

Lengyelország ezekben az években a nyugatról üldözött protestánsok és a számtalan kis szekta menedékhelyévé vált. II. Zsigmond Ágost király (1548-72) nem engedélyezte ezek üldözését, és ezzel egy egyedülálló toleranciát valósított meg Lengyelországban. A király azon a véleményen volt, hogy jobb mindenkivel szemben türelmet gyakorolni, ha egyszer elnyomni úgysem tudunk mindenkit. Ha a sok különböző vallási felekezet szembesül a saját különbségeikkel, úgyis lerombolják majd egymást. Legnagyobb részben igaza is lett: Lengyelországban soha nem volt vallásüldözés, mégis megmaradt homogén katolikus országnak.

Az 1572. év elején meghalt az utolsó Jagelló uralkodó, Zsigmond Ágost. Az interregnum idején alakult meg a lengyel nemesekből az úgynevezett Varsói Konföderáció, amelynek az volt a feladata, hogy a király nélküli időben az ország integritását megőrizze. A Konföderáció foglalkozott a vallási türelem kérdésével is. Elutasított mindent, ami az országban zavart

¹⁴² Kidója IV. Henrik, aki IX. Károly lányát vette feleségül és protestáns volt, de belátta a katolikus többséget, és a kormányzás érdekében maga is katolizált.

Az ediktum minden településen visszaállította a katolikus miséket, és kimondta, hogy a katolikusok tulajdonát vissza kell szolgáltatni. A rendelet szabályozta az úgynevezett reformált vallás gyakorlásának szabályait: a hugenották bárhol letelepedhettek, és gyakorolhatták vallásukat. A reformátusok számára engedélyezték a templomok építését és a saját temetők létrehozását. Tilossá vált a katolikus vallásra való kényszerített áttérés, a vallási okokból bebörtönzötteket és gályarabokat szabadon kellett bocsátani. A hugenották kötelesek voltak betartani a katolikus házassági törvényeket, katolikus ünnepnapokon nem dolgozhattak, és tizedet kellett fizetniük a katolikus egyháznak; tilos volt politikai gyűléseket tartaniuk.

Vö. GARRISSON, J., *Bancai, imparfait, exceptionnel: l'Édit de Nantes*, in *Réforme* 23 (1985) 11-14.

kelthetne, így az „*in causa religionis christianae*” keletkezett konfliktusokat is. A Valois Henrikel folytatott nemesi tárgyalások alkalmával a vallási türelem igényét is megfogalmazták a nemesek, de aztán választott királyként Henrik a vallási türelemről szóló rendeletet nem erősítette meg. A Konföderáció törekvése a vallási türelem tekintetében mégis meghatározó maradt.¹⁴³

Báthory István, mint lengyel király (1576-86) is ebben a szellemben tevékenykedett. Híres mondása, hogy ő a nép és nem a lelkiismeret királya. Isten ugyanis három dolgot nem adott meg az embereknek: a semmiből valamit teremteni, a jövőt ismerni és a lelkiismeret felett uralkodni. 1581-ben adta ki Pskow-i Ediktumot¹⁴⁴ Vilniusban kitört zavargások okán, melyben leszögezte, hogy őszinte vágya volna az, hogy koronája területén mindenki az egyetlen katolikus hitet kövesse, de az utóbbi időkben megjelenő új eretnekségek ezt nem teszik lehetővé. A botrányok ugyanis arra tanítanak, hogy a hitre senkit nem lehet kényszeríteni. Másik híres mondása volt, hogy ennek ellenére odaadná a fél életét azért, hogy országában mindenki visszatérjen a katolikus hitre, és életének a másik felét, pedig arra használná, hogy örüljön ennek a megtérésnek. Kiváló kapcsolatokat ápolt a Szentszékkal, és uralkodása alatt megindult Lengyelországban a katolikus megújulás. Katolikus maradt, de el tudott vonatkoztatani a saját meggyőződésétől, mint ahogy elődei is tették, így a Lengyel Királyság és a Litván Nagyhercegség területén megvalósult a teljes vallásszabadság. III. Zsigmond (1587-1632) uralkodása alatt egyre inkább növekedett a katolikus hegemonia, és ezzel együtt a protestánsok közötti belső szakadások a közösségek gyors hanyatlásához vezettek. Lengyelország így homogén katolikus ország maradt úgy, hogy közben a vallás- és kultúraszabadságot mindig tiszteletben tartotta.¹⁴⁵

Lengyelország és Franciaország ebben az időszakban (az utóbbi 1598-1685-ig, amíg a Nantes-i Ediktum érvényben volt) a vallások egymás mellett élésének példái és a megvalósított vallási tolerancia otthonai voltak.

5. Filozófiai elméletek a vallási türelemről az Újkorban

A reformáció eseményei úgy következtek be, hogy sem az Egyház, sem a korabeli társadalom nem volt azokra felkészülve. Az egység megroppanása Európaszerte háborúk sorát hozta magával a politikai modellek működőképessége ellenére is. Az emberi indulatoknak ezek nem tudtak határt szabni. Az „akié a föld, azé a vallás” elve az egyéni vallásszabadságot korlátozta. A vallásháborúk századai megmutatták azt, hogy nincs vallásszabadság ott, ahol nem tisztelik a

¹⁴³ Vö. WOJAK, T., *A lengyel reformáció döntő eseménye, A Varsói Konföderáció 1573-ban*, in *Theológiai Szemle* 21-23 (1974/1-2) 79-80.

¹⁴⁴ Vö. BERGA, A., *Un prédicateur de la Cour de Pologne sous Sigismond III*, Société française d'impression, Paris 1916, 206.

¹⁴⁵ Lecler a vallásháborúk korának két reálpolitikai megoldását tarotta érdemesnek a túlélésre a vallásszabadság megadása terén: a francia és a lengyel modellt. Vö. LECLER, *Geschichte II*, 230.

személy lelkiismeretben hozott döntését és ahol egy külső, állami erő határozza meg a vallás természetét. Ezen századok keserű tapasztalata egyben azt is előre vetítette, hogy ez csak akkor valósítható meg, ha az Egyház autonómiát élvez és elszakad az államtól.

A vallásszabadság ugyan elő volt írva állami szinten, de az egyes konkrét esetek megoldása rengeteg problémát és vitát hozott. Így az egyes csoportok üldözése adott eseten szinte semmit sem mérséklődött. A világi hatalom gyakran irányította az egyházi igehirdetést és hozzáállást is. A középkori elmélet a két országról (vö. két hatalom, vagy két kard, melyek az Egyházban egyesülnek) érezte a hatását az újkorban is, ahol pedig már uralkodói rendeleteknek kellett kihirdetniük a vallásszabadságot. A két hatalmat továbbra is egy kézben akarták tartani a világi uralkodók és a vallás ereje által akarták megtartani országaik belső egységét. Az Egyház a lelki szükségletek miatt létezik, de a világi hatalomtól való függetlensége nem valósult meg egyik napról a másikra. Az pedig, hogy legtöbbször a világi fejedelemnek kellett meghatároznia a vallás kérdését a saját területén, az Egyház és a politikai hatalom további összefonódását hozta.¹⁴⁶

Az alábbi fejezetben három gondolkodónak a vallásról és a vallásszabadságról vallott nézeteit szeretném ismertetni. Nem éltek egy időben és lakóhelyük is egészen máshol volt. Politikai és vallási környezetükben alig találunk közös vonásokat. Mégis a vallásról hirdetett nézeteik napjainkig meghatározzák a vallás szabadágáról alkotott elgondolásokat. Közös vonásuk, hogy mindhárman protestánsok. A protestáns mozgalmak a történelem során majd összefonódnak a piacgazdaság és egy demokratikus államberendezkedés megszületésével. Az emberi-jogi kultúra is protestáns értékek mentén jön majd létre. Míg a Katolikus Egyház a tomista elvek mentén gondolkodott a vallásról és annak szabadságáról, addig a protestáns területek liberális gondolkodói köreiből megszületett a tolerancia igénye. Hugo Grotius a Németalföldön, John Locke Angliában, Immanuel Kant pedig a kelet-poroszországi Königsbergben alkotva, ezeknek a folyamatoknak lettek az elméleti megalapozói. Mivel vallásuk protestáns volt ezért nézeteiket a Katolikus Egyház mindig is fenntartással kezelte. A vallásról alkotott képük sokszor felületesen állt a kinyilatkoztatás fogalmának értelmezéséhez, amely megint csak kiváltotta nemcsak a katolikus, hanem – nem egyszer – a protestáns teológia nemtetszését is. Azokban a századokban, amikor ők írtak, a katolikus tanítás éppen minden erejével küzdött a protestantizmus ellen az ellenreformációs törekvések által. Ezt követően, pedig a katolikus doktrína megkezdte véget nem érő harcát a relativizmussal és a modernizmussal. Ez a háttér nem tűrhette meg a tolerancia olyan elképzeléseit a katolikus gondolkodásban, melyeket ez a három gondolkodó egymástól térben és időben függetlenül megalapozott. Mindeközben Amerikán keresztül a nyugati alkotmány- és

¹⁴⁶ SIEBENROCK, R., A., *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit*, in HÜNERMANN, P., HILBERATH, B., J., *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4.*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005, 138.

jogfejlődés elindult azon az úton, melynek során magába olvasztotta a toleranciáról vallott fenti és alábbi nézeteket. A Katolikus Egyház útját később még a francia forradalomhoz való viszonya is megnehezítette a szabadságjogok elfogadásában, miközben Kant már a francia forradalom ígézetében írt azok értékeiről. A gondolati távolodás a modern államok és a Katolikus Egyház között tehát világosan kitapintható a protestantizmus kezdeteitől a felvilágosodás eszméinek elterjedésén át, ahogy erre XIII. Leó pápa körlevelei nem szűntek meg lépten-nyomon utalni.

Az alábbi három gondolkodó nézeteinek ismertetése a témában arra szolgál tehát eszközül, hogy világosabban lássuk a későbbi katolikus elutasítások és ellenérzések világos okait.

5.1. Hugo Grotius (1583-1645)

A XVII. századi vallásháborúk során Hollandiában tűnt fel egy protestáns gondolkodó, a laikus jogász, Hugo Grotius, aki kidolgozta a vallási konfliktusok során felmerülő jogi kérdéseket.

Grotius már a szerződéses jogelmélet híve volt. A királyi hatalmat nem Istentől, hanem a néptől eredeztette (népfelség elve: „a nép az uralkodás egész jogáról lemond...”¹⁴⁷). Elvetette azonban azt a nézetet, mely szerint a hatalom a nép kezében korlátlan volna és a nép bármikor visszavehetné a főhatalmat azoktól a királyoktól, akik rosszul használják azt, megfélemezve és megbüntetve őket.¹⁴⁸ A nép éppen azért bízta meg az uralkodót a hatalommal, hogy sajátos jogait így biztosítsa. Az állam feladatának a törvények és a jogbiztonság védelmét tartotta. Minden jog alapjául az emberi értelmet jelölte meg, a jogra pedig – véleménye szerint – azért van szükség, mert az ember társas lény. Őt tartjuk – joggal – a racionalista természetjogi gondolkodás megteremtőjének.¹⁴⁹ A Grotius által használt természet-fogalom azonban nem egyezett meg Szent Tamás természet-konceptiójával.¹⁵⁰ Hugo Grotius nézetei a metafizikai természetjog-eszme

¹⁴⁷ Vö. HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról 1.*, (ford. HARASZTI GY, BRÓSZ R., DIÓSDI GY., MURAKÖZY GY.) Akadémiai Kiadó, Budapest 1960, 3. fejezet, VIII, 1.

¹⁴⁸ Vö. UO., 3. fejezet, VIII, 1-3.

¹⁴⁹ Vö. „Ha a valódi igazságosság papjai vállalkoznának a jogtudomány nem változó természetjogi részeinek feldolgozására, kirekesztve mindent, ami az emberek szabad akaratából keletkezett, és az egyik a törvényekkel, a másik az adókkal, harmadik a bíraskodással, a negyedik az akaratnyilvánítások értelmezésével, az ötödik pedig a tények bizonyításával foglalkoznék, akkor valamennyi rész egybefoglalásával teljes művet lehetne alkotni.” UO., *Bevezetés*, 155.

¹⁵⁰ Alább megkísérlem néhány mondatban összefoglalni Szent Tamás fogalmát a természetről. A fogalom megértéséhez főként Szent Pál, Szent Ágoston és Alexander Halensis gondolatait megértve juthatunk el. Szent Pál a sinai törvényen kívül egy a lélekbe írt törvényről beszélt (vö. Rom 2, 14-15). A sztoikus természetjog, amely alapvetően teológiai fogalom volt és egy romlatlan, változatlan természetet ismert, alapjául szolgált annak a fogalomnak, amelyre építve a szisztematikus erkölcsöt és jogi rendet meg lehetett alapozni.

Szent Ágoston, hogy megalapozza a *civitas terrena* rendjét, újra merte használni ezt a sztoikus fogalmat. Azonban ez már nem egy panteista színezetű teológia fogalma volt. Nem a világlélekből (*vouf*) lehet levezetni, és nem a vak sorsból (*μοιρα, αναγκη*) fakad, hanem Isten értelme, amely rendet kölcsönöz a létező és a lényeg világának. A *lex naturalis*, vagy annak konkrét tartalma a *ius naturale* az isteni törvény (*lex aeterna*) leképezése az

átmenetét képezik egy racionalista természetjog-felfogás irányába. Szent Tamásnál a természeti törvény nem egyszerűen Isten akaratának pozitív törvényté rendezett formája. A *lex aeterna* Isten lényege és Isten értelme, a *lex naturalis*, pedig az embernek ebből az értelem által való részesedése, így egyben az ember létezésének az elve.¹⁵¹ Hugo Grotius természetjog-elmélete fogalmilag nem mond ellent Szent Tamás elképzelésének, de a hangsúlyokat áthelyezte, tartalmilag már elmozdulást jelent. Grotius alapvetése az „*etsi Deus non daretur*”, vagyis Isten zárójelbe tévése, amikor a természeti törvényről gondolkodunk.¹⁵² Ez egyben a természetes és az örök törvény közötti szakadás, az elvont emberi ész autonómiája, és egy individualista természetjog alapján álló etikai racionalizmus megteremtése. Ez a filozófiai istentanban a racionalista deizmushoz vezetett.¹⁵³ Ez a folyamat egyben olyan gondolatiságot teremtett, amely alapot adott a modern nemzetközi jog kialakulásának, melynek alapjait Grotiusnál találjuk. A *lex naturalis* nála az értelem ítélete, amely megfelel az emberi létezés természetének, melyet a *lumen rationalis* megmutat.

emberek vonatkozásában. Ez az értelmes, szabad létezőknek egy kötelező erkölcsi normát ír elő. Vö. PIZZORNI, R., *Il diritto naturale della origini a S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2000, 226-61.

Alexander Halensis a *lex aeterna*-t pecsétnek nevezte, amelynek lenyomata az értelmes emberi természetben a *lex naturalis*. Ez azért lehetséges, mert az ember Isten képmása. Az elméleti észre vonatkozik, amely természeténél fogva képes az igazság megismerésére. Így vannak meg az akarat és a cselekedet számára a gyakorlati ész területén a legfelsőbb erkölcsi alapelvek, hogy az egyes cselekedetek erkölcsi értékét ezek az alapján az ember meg tudja ítélni. Vö. Uo. 388-97.

Szent Tamás az ember istenképiségét vette alapul, amelynek az értelem és a szabad akarat a legfontosabb jegyei. Az *analogia entis*-re hivatkozva állította, hogy az egész léttelen teremtés és benne az ember Isten képmása. A létezésük formális oka és célja (*causa formalis, causa finalis*) ugyanaz, hogy ti. a tökéletességre jussanak. A dolgok léte tehát benne van a teremtői akaratban. A létezés ténye (*Wesensein*) megköveteli a létezés mikéntjét (*Wesensollen*). Ez a *lex aeterna*, mint Isten tudása és első oka (*causa prima*) mindennek, ami létezik. Ez a törvény a világ rendje: az Isten által megalkotott világban ez a teremtett törvény minden léttelen és értelmes teremtmény számára. Ezt a törvényt, az ember, mint értelmes létező képes felismerni (elméleti ész) és eszerint cselekedni (gyakorlati ész). A szükségszerűség motívuma itt már nincs, hiszen a törvényből fakadó „kell” az ember számára a mód, ahogy a törvényt megvalósít(hat)ja, ha a jót, mint célt felismeri és akarja. Isten akaratát ugyanis megismerhető az értelem rendjében és megegyezik az értelem rendjével. Vö. ROMMEN, H., *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Verlag Jakob Henger, Leipzig 1934, 47-65.

¹⁵¹ Ez a természet-fogalom tehát egyáltalán nem olyan értelmű, amely például az evolúciós elméletekben olyan változónak mutatkozik. Ez a természet az ember lételve. Éppen ezért (ti. a természet fogalmának evolucionista és természettudományos értelmezési lehetőségei miatt) a jobb megértés végett a későbbiekben érdemes lenne elgondolkozni a teológusoknak azon, hogy talán helyesebb volna a természet helyett egy alkalmasabb fogalmat használnunk. Vö. RATZINGER, J., HABERMAS, J., *Ami megelőzi a politikát. A szabadelvű társadalom erkölcsi alapjairól*, in *Mérleg* 40 (2004/1) 87-88.

Ugyanakkor nem is a késői skolasztika (Suarez, Bellarmin, Vasquez), vagy a nominalizmus értelmében vett törvény ez, ahol Isten csak törvényadó, aki felé kötelességeink vannak, de a lényegét nem ismerjük. Ennek a nézetnek a hatása ugyanakkor meglátszik a racionalista természetjogi elméleteken. (A késői skolasztika nem egyszer szinonimaként használta a *lex naturalis*-t és a *ius naturale*-t.)

¹⁵² Ennek előzményei között meg kell említenünk az elsősorban Amerika felfedezése kapcsán születő elméleteket az úgynevezett *ius gentium*-ról, vagyis a népek jogáról (Francisco de Vittoria). Abban a helyzetben ki kellett ugyanis dolgozni egy rendszert, amely független a kinyilatkoztatástól és minden emberre érvényes. A népek joga elméletek az észjogi elméletek előfutárai. A magánjog előzményei is egyben, melynek olyan normákat kellett megállapítania, melyek minden népre érvényesek. Főbb területei a kereskedelem, bérlet, tulajdon, család és örökösödési jog. A megalapozás természetesen sok hasonlóságot és egybeesést mutat a természetjogi megalapozásokkal is. Vö. ROMMEN, *Die ewige Wiederkehr*, 84-85.

¹⁵³ A folyamatot a késői skolasztikából kialakuló nominalizmus hatásán keresztül érthetjük meg igazán. Ez az irányzat a törvény megismerhetőségének lehetőségét függetleníttette Isten parancsoló akaratától. Az eszes emberi lény képes megismerni a természeti törvény tartalmát, ez azonban még nem bír kötelező erővel. Kötelezővé csak Isten hatalma által válik a megismert törvény. Vö. PUSKÁS A., *A szabadság értelmezései és etikai rendszerek*, in *Teológia* (2004. 1-2) 55-58.

Minden ember alapvető joga a tulajdonhoz való jog¹⁵⁴ – tanította – és az ember minden más joga ebből az alapvető jogból fakad. (Ez később sok visszaélésre is adott okot, hiszen adott esetben ezen elv alapján az emberek áruba bocsátását sem kellett megmagyarázni.) Főművéből kiderül az a vélekedése, mely szerint, amikor Isten megteremtette a világot, akkor mindenkinek általános jogot adott a dolgok felett, melyet a vízözön után ismét megadott nekik. Ez a helyzet, vagyis a dolgok közös tulajdonlása általános és örökérvényű maradhatott volna, ha az emberek meg tudtak volna maradni az eredeti nagy egyszerűségben és a kölcsönös szeretetben. „Az emberek azonban nem maradtak meg ennél az egyszerű és ártatlan életnél, hanem különböző ismeretekre törekedtek, amelyeknek jelképe a jó és a rossz tudásának fája volt... Az egyetértést a nagyravágyás rombolta le, amelynek jelképe a Bábel tornya.”¹⁵⁵ Grotius tanításában az eredeti állapot tehát a dolgok közös birtoklása volt és a magántulajdon az emberi békétlenség és szeretetlenség következményeként jött létre. A közösségi élet és a társadalmiság kialakulásának kezdete, tehát a magántulajdon, így a többi jogok alapja is.¹⁵⁶

Grotius is Istent tartotta a természetes jogok legmagasabb forrásának és protestáns környezetben természetesen az isteni akaratot a Szentírásban kereste, de azt, mint az értelemmel

¹⁵⁴ Vö. HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról* 2., 2. fejezet, I-II.

¹⁵⁵ HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról* 2., 2. fejezet, II. 2.

¹⁵⁶ Az egyház – ezzel szemben – mindig is következetesen tanította a magántulajdon (*ius proprietatis*) szükségességét. A magántulajdon ugyanis a történelemben mindig létezett és azt mindig jogosnak és szükségesnek ismerték el. Egyes társadalmakban találhatunk ugyan a magántulajdont részben közösségi használatba vonó megoldásokat, de ezek mindig csak időleges megoldást jelentettek, soha nem léteztek össztársadalmi méretekben és a javak közösségi használatba vonása mindig csak részleges volt. Ha valahol mégis birtokközösséggel találkozunk, az soha sem általános és mindig megvannak a maga okai. (Vö. CATHREIN, Gy., *Erkölsbölcsélet II.*, A csanád-egyházmegyei sajtó nyomása, Temesvár 1901, 285-286.)

Aquinói Szent Tamás a természetjogot egy helyen két részre osztotta. Az első csoport az, amely közös az állatokkal, a második azonban már pusztán emberi sajátosság, melyre csak következtetés és összehasonlítás révén jutunk el. Ehhez a második részhez tartozik a magántulajdon is. Vö. *Summa Theologiae* 2-2. q.57. a.3.

egyenjogú megismerési alapot tekintette.¹⁵⁷ Nála a racionalitás még nem az egyetlen forrása a természetjognak, ahogy hamarosan az lesz majd Pufendorfnál.¹⁵⁸

A skolasztika a jog és az erkölcs viszonyát az erénytanban határozta meg. A jog a sarkalatos erények egyikének, az igazságosságnak a tárgya, amely így elkülönül a többi sarkalatos erénytől. Az igazságosság fajtái a *iustitia commutativa*, a *iustitia distributiva* és a *iustitia legalis*. Az első az egyenjogúság és így az együttélés lehetőségeinek biztosítása, a második az állam tekintélyének szavatolása az állampolgárok felett, a harmadik az állampolgárok jogait jelenti a tekintéllyel szemben. A jog az, ami az *appetitus socialis* megvalósítója. Ez a *ius naturale*, amely nála magában felöleli az egész természetes erkölcsöt a társadalmiság¹⁵⁹ előtérbe kerülésével. Folyamatosan törekedett arra, hogy a népjog egyes területeinek, mint a családjog, tulajdonjog, öröklés, vagy szerződések, stb. természetjogi megalapozást adjon. Észelvésége sok tekintetben rokon a középkori gondolkodással, amely mindig is tisztelte az észet és bízott abban.

Nézeteire rányomta bélyegét a kor gondolkodása: a racionalizmus és a társadalmiság eszméje. Ez utóbbi azonban lehetővé tette azt, hogy a vallási szakadások miatt felmerülő társadalmi kérdésekben kiegyensúlyozott álláspontot alakítson ki. Éppen a fenti elvek tették kellően széles látókörűvé ahhoz, hogy az egyes gyakorlati kérdésekben megfelelően foglaljon állást. Mint látni fogjuk, javaslatai, melyeket az ember tisztelete alapján a lelkiismereti szabadságra, illetve a társadalom rendjére való érzékenység miatt a kölcsönös tiszteletre tett nem mindig találtak kedvező fogadtatásra.

¹⁵⁷ „A természetjogot egy helyen a következőképpen határozta meg: „A természetjog az ész parancsa, amely megmutatja, hogy valamely cselekvésben az ésszerű természettel való összhangja, vagy az összhang hiánya folytán erkölcsi helytelenség, vagy erkölcsi szükségesség rejlik, és ennek következtében Isten, a természet teremtője, az ilyen cselekvést tiltja, vagy előírja.

Azok a cselekvések, amelyek tekintetében ilyen parancs fennáll, önmagukban vagy kötelezőek, vagy meg nem engedettek és ezért Isten által szükségszerűen előírtak, vagy tiltottak minősülnek. E jellegzetesség ezt a jogot nemcsak az emberi jogtól különbözteti meg, hanem a tételes isteni jogtól is. Ez az utóbbi ugyanis nem azt írja elő, vagy tiltja, ami már önmagában és saját természeténél fogva is kötelező vagy meg nem engedett, hanem tilalom vagy parancs felállításával tesz valamit meg nem engedetté, illetve kötelezővé.” HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról* 1., 1. fejezet, X., 1-2.

Vagy másutt: „Nem írott, hanem velünk született törvény ez; ezt a törvényt nem tanultuk, nem kaptuk, , nem olvastuk, hanem magából a természetből vettük, merítettük, sajtoltuk ki; e törvényre nem tanítottak bennünket, hanem arra születtünk; nem szoktattak rá bennünket, hanem magunkba szívtuk. Ez a törvény, pedig azt mondja, hogy ha életünket valamilyen álnokság, erőszak, rabló, vagy ellenség fegyvere fenyegeti, a veszély elhárításának minden módja megengedett... A tanultaknak az ész, a barbároknek a szükség, a nemzeteknek a szokás, a vadállatoknak pedig maga a természet írta elő, hogy minden erő, amely testüket, fejüket, életüket fenyegeti bármilyen rendelkezésükre álló módon mindig elhárítsanak.” HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról* 1., 2. fejezet, III., 1.

¹⁵⁸ Grotius bizonyos értelemben azonosította a népek jogát a természetjoggal.: „A belső állami jognál tágabb körben ható jog pedig a nemzetközi jog, vagyis az a jog, amely valamennyi vagy sok nemzet akaratából nyerte kötelező erejét. Hozzátettem a 'sok nemzet' megjelölést, mert a természetjogon kívül, amelyet szintén szoktak 'nemzetközi jog' (*ius gentium*) elnevezéssel illetni, aligha akad minden nemzet számára közös jog.” HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról*, 1. fejezet, XIII., 1.

¹⁵⁹ „Az állam a jogaik élvezete és a közös biztosítása érdekében társult szabad emberek teljes egyesülése.” HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról* 1., 1. fejezet, XIII., 1.

Azon dolgozott, hogy a Hollandiában működő radikális, vagy kevésbé radikális kálvinista csoportok számára kimutassa a tolerancia szükségességét. Jakob Arminius (1557-1638), leydeni hittanár enyhíteni akarta a predestináció kálvini tanát és a kegyelemtanban is változtatásokat szorgalmazott, ami miatt összeütközött tanártársával, Francis Gomarral. Az Arminius köréhez tartozó Uytenbogard és Grevinchovius később Grotius barátai és támogatói lettek. *Remonstrantia* nevű hitvallásukban nézeteikkel szemben a türelmet kérték. Grotius munkáiban a *Remonstrancia* egyik legnagyobb támogatójává vált. 1616-ban a holland városok az ő nézetei és egy akkor elmondott beszéde alapján fogadták el egy dekrétumot,¹⁶⁰ melyben kijelentették a keresztyén dogmák kettős természetét. Eszerint vannak elsődleges fontosságú hittételek, amik a Szentírásból származnak, és úgy kell rájuk vigyáznunk, mint az aranyra és az ezüstre. Vannak azonban olyanok, amelyek nem képezik a tanítás alapvetését. Ez utóbbiak nem fontosak, olyanok, mint a széna és a szalma. Ezek miatt nem érdemes háborúzni. Az urak ugyanis ilyen felépítmény miatt kockáztatják a saját üdvösségüket. Ezért nem szabad őket elítélni, de bízni kell abban, hogy az igazság egy napon felderül. Grotius hangsúlyozta, hogy a remonstránsoknak és az ellenremonstránsoknak türelmet kell mutatniuk egymás iránt.

De auxiliis című munkájában erre éppen a pápaságot hozza fel példaképpen, hiszen a pápa nem tiltotta be sem a dominikánus, sem a jezsuita iskolát, amikor azok a kegyelemtanról vitáztak, hanem mindkettőnek megtiltotta egymás kárhozzátását.¹⁶¹ *De jure summarum potestatum circa sacra* című értekezésében (1613) kiemelte az állam jogát a vallásközi béke fenntartására.¹⁶² Ez a kísérlete nem volt egyedülálló, azonban nem mindig járt sikerrel, hiszen a fejedelmek ismét és ismét hatalmuk megerősítésére használták ki az egyházi vitákat.

A kálvini predestináció elleni küzdelemnek ebben az időben Grotius-on kívül még Johann Althusius (1557-1638) volt a vezéralakja. Grotius Arminius követője volt, míg Althusius Gomar szigorú predestinációról vallott nézeteit követte, de annak ellenére, hogy különböző teológiai véleményt képviseltek, mindketten azon fáradoztak, hogy az állam vallásra vonatkozó hatalmát a természetjog alapján támasszák alá. Szerintük minden emberi hatalom az isteni törvénynek és a természetjognak van alávetve. Ebből következően a hatalmat úgy határozták meg, hogy az a legmagasabb és egyetemes erő, amelytől minden függ, és amely egészében, a királyság, vagy a

¹⁶⁰ *De servanda per mutuam tolerantiam Ecclesiarum concordia*. A szöveget lásd BRANDT, G. *Historie der Reformatie en andere kerckelyke Geschiedenissen in en de Nederlanden*, Bd. II., Amsterdam 1677, 348-349.

¹⁶¹ Vö. BRANDT, G. *Historie der Reformatie*, 365.

¹⁶² Kísérletei ugyan kudarcra fulladtak, hiszen az 1618-19-es dorti szinódus elítélte és elűldözte a remonstránsokat, de gondolatai számos más szerzőt késztettek arra, hogy a vallási megbékélésről írjanak.

köztársaság állampolgárainak minden testi és lelki javára vonatkozik.¹⁶³ A hatalom célja tehát a társadalmi együttélés békéjének a megőrzése, amely az ember természete szerint a családban kezdődik, de egyre összetettebb kapcsolódásokra törekszik. Ebből is fakad, hogy a *ius majestatis* az egyházi és a civil hatalmat egyaránt jelenti. Nem kerülheti el a nyilvános hatalom ellenőrzését sem az egyházi tanítás, sem az egyházi kormányzás, vagy akár a pásztorok kinevezése sem.¹⁶⁴ A legmagasabb joga a hatalomnak ugyanis a vezetés és a védelem. Ez a törekvés a profán hatalomnak és politikai rendszernek teljesen az ész és a természetjog alá való rendelése.

Hugo Grotius komolyan fellépett az eretnekek és az ateisták ellen, akik tönkreteszik a hit alapjait. Megengedte a száműzetés, a börtön, vagy a fegyveres harc eszközeit is velük szemben. A katolikusok számára szükségesnek tartotta a vallásszabadságot, de templomokat nem engedélyezett számukra, mert bálványimádók.¹⁶⁵ A kis keresztény szektákkal, feltéve, hogy azok megőrizték a hit alapjait, elfogadó volt.

1647-ben, posztumusz jelent meg Hugo Grotius *De Imperio summarum potestatem circa sacra* című műve. A munka ész- és természetjogi érvekre épített. Legfontosabb hivatkozási alapjai a Szentírás és az egyháztörténelem. Ha a családapa legfontosabb feladata – magyarázta – hogy gyermekei számára az evilági és a szellemi javakat biztosítsa, akkor mennyivel inkább feladata ez az állami hatalomnak az állampolgárok számára.¹⁶⁶ Ennek a hatalomnak az egysége olyan fontos, hogy semmilyen megosztottságot nem tűrhet el. Ezért nem lehet az egyházi joghatóságnak sem semmilyen autonómiája. Az Egyház hasonló az orvoshoz. Mindkettőnek olyan szaktudás van a birtokában, amelyet csak ő ismer. Az egyiknek a test, a másiknak a lélek felett. Így sem az egyik, sem a másik nem függhet a saját területén az állam irányításától. Azonban tevékenységüket mindig az állami hatalom ellenőrzése alatt kell tenniük. Vajon miért ragyogott dicsőségesen a Katolikus Egyház Tudor Mária idején és miért emelkedett fel hirtelen az anglikán egyház I. Erzsébet idején? – tette fel a kérdést Grotius. Azért, mert mindkét folyamat az uralkodó, vagy az uralkodó és a parlament akaratótól függött. Az uralkodó akarata határozza meg ugyanis a vallást, amely az egyes országokban uralkodni fog.¹⁶⁷ Grotius nem akarta megoldani a könyvében a vallások közötti hittani különbségeket. Ő a társadalmi rend politikai megteremtésére törekedett és ebben alapvető norma a társadalom vallási egységének megteremtése volt. A territorializmust

¹⁶³ Vö. ALTHUSIUS, J., *Politica methodice digesta*, Carney, F., S., (ed., transl.), Elazar, D., J., (introd.), Liberty Press, Indianapolis, 1995, IX, 20-21. Vö. LECLER, *Geschichte* II., 381., valamint vö. HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról* 1., 1. fejezet, XIV-XV.

¹⁶⁴ Vö. ALTHUSIUS, J., *Politica*, XXVIII, 5. Ez a protestáns állam-egyház modell. A katolikus tanítás napjainkra elismerte az állam és az egyház, valamint az egyházi és állami hatalom szétválasztásának szükségességét.

¹⁶⁵ Vö. ALTHUSIUS, J., *Politica*, XXVIII, 56.

¹⁶⁶ Vö. HUGO GROTIUS, *De Imperio Summarum Potestatem circa Sacra*, Pariser Ausgabe 1647, I, 3-4.

¹⁶⁷ Vö. HUGO GROTIUS, *De Imperio*, VIII, 182.

képviselte, amely ellenkezett a katolikusok centralizált egyházképével. Ehhez az is szükséges – magyarázta – hogy az uralkodó bevezesse az igaz vallást és a hamisakat pedig szép szóval, vagy erővel nyomja el. A teológusokat buzdította az elméleti vita folytatására, hiszen Konstantin idejében így sikerült elkerülni a szakadást. A kultuszok sokféleségére, melyek szabadságát Konstantin a megtérése után is biztosította, Grotius fenntartásokkal tekintett. A humanistákkal együtt ő is kívánta a keresztények egységét. De velük ellentétben ezt a politikai hatalomtól várta.

A protestáns országokban ezek a törekvések oda vezettek, hogy minden türelmi rendelet egyben a vallás teljes alárendelése volt az állami hatalomnak. A protestáns állam szekularizációja egyre erősödött, de ez egyben azt is jelentette, hogy a vallás feletti uralmat az állam egyáltalán nem akarja feladni. A civil hatalom számára a *ius circa sacra* egyre fontosabbá vált és ez nem mindig jelentette azt, hogy az államhatalom ezt a jogát a vallásszabadság elősegítésére használta.

A kálvinizmus a XVI. századi Hollandiában, mint láttuk kettészakadt. 1618. november 13-án Dordrechtben zsinatot hívtak össze, melyre Orániai Móric helytartó fejedelem a dogmatikai kérdések eldöntését bízta. A helytartó holdudvarában jórészt a gomáristák foglaltak helyet. A zsinatra a külföldi (Franciaország, Németország, Svájc, Anglia) református közösségek képviselőit is meghívták. Grotius és a liberális, remonstráns városi polgárság ezen a zsinaton a városokat képviselte és a provinciális vallási autonómiáért harcolt. A zsinat azonban a remonstránsok szabad üldözését engedélyezte, hiszen a fejedelem és a vidéki parasztság a gomáristák mellé állt. A remonstráns lelkészek száműzetésbe kényszerültek, és Grotiusnak is Franciaországba kellett menekülnie. Orániai Móric éppen azzal a civil hatalommal kergette szét a remonstránsokat, amelyet azok elveikben mindig annyira védelmeztek, fenntartva, hogy a *ius circa sacra* az uralkodó elidegeníthetetlen joga. Az üldözések és a száműzetések csak Orániai Móric halálakor (1625) értek véget.¹⁶⁸

Grotius ezekben az években írta meg főművét, a csak a halála után publikált *De iure belli ac pacis* című munkát. Az írás nem foglalkozik hittani kérdésekkel. Ebben is a territorializmust képviselte¹⁶⁹, de érezhető benne már az 1619-es év keserű tapasztalata is. Ennek ellenére továbbra is kitart a politikai hatalom jogáért az egyházi ügyek felett, melynek éppen azért adna létjogosultságot, mert úgy tartotta, hogy egy külső hatalom képes megteremtteni a vallások közötti kölcsönös toleranciát. A kereszténységet a hatalommal kívánta érvényre juttatni és ezzel a *compelle intrare* egy önkényes értelmezését adta.¹⁷⁰ Ezt a kényszert egy szuverén igazságtalanságnak nevezte, amely az emberektől megköveteli, hogy Krisztus törvényét elismerjék. Ha ez a törvény, az állam

¹⁶⁸ Vö. BEDOUELLE, G., *La storia della Chiesa*, Jaca Book, Amateca manuali di teologia cattolica, Milano 1993, 200.

¹⁶⁹ Vö. pl. HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról 1.*, 1. fejezet, XVII. 3.

¹⁷⁰ Vö. HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról 2.*, 20. fejezet, XLVIII.

ezen joga nem világos, vagy félreértelmezhető akkor az emberek könnyen esnek tévedésbe, vagy kétségek támadnak bennük. Az idős Szent Ágoston elveit találjuk meg nála, akire hivatkozott is. Ugyanakkor azt is leszögezte, hogy nem a hatalom, hanem a türelem és az irgalom tudja az embereket megváltoztatni és jobb belátásra bírni.¹⁷¹ Amíg eddig a kölcsönös tolerancia a holland szerzőknél azt jelentette, hogy a kálvinizmus különböző irányzatainak tisztelniük kell egymást, addig Grotius véleménye sokkal szélesebb perspektívát mutatott. Franciaországban megismerte a katolikusokat és élvezhette a királyságban tapasztalt toleranciát. A *Háború és béke jogáról*-t éppen ezért XIII. Lajos királynak ajánlotta. Németországi és svédországi útjai során a lutheránusokkal került érintkezésbe, akikkel szintén jó kapcsolatot alakított ki. A tolerancia számára ezekben az években egyre inkább minden keresztény kölcsönös tiszteletét jelentette, de megfogalmazódott benne élete utolsó szakaszában az Egyház eredeti egységének helyreállítása utáni vágy is.¹⁷²

Hugo Grotius sokat tett azért, hogy a vallások közötti békét az észjog eszközeivel előmozdítsa. Ebben a törekvéseiben saját tapasztalatai is vezették, melyek sokszor keserűek voltak. A természetjogi iskola mégis önellentmondásba került, amikor egy minden korra, helyre és társadalomra vonatkozó egyetemes jogrendszert próbált kidolgozni. Egy ilyen jogrend kidolgozása nem hiábavaló, de a természetjogi iskola jogfogalma (főleg Pufendorfé) eleve kizárta ennek a lehetőségét. Hiszen a természetjogot elválasztották a természettörvénytől és az isteni törvénytől és ezzel annak egyetemességét is lehetetlenné tették. A tételes jog ugyanis mindig a társadalmi életet rendezi. A társadalmi élet pedig helyhez, helyzethez és időhöz kötött. A társadalmi élet mindig változik. Így egy, a természeti törvénytől elszakított természetjog nem lehet egyetemes. Amikor egyetemes jogokat akarunk megfogalmazni, akkor azok mindig túlmutatnak az adott társadalom adta jogi lehetőségeken.¹⁷³ Az emberi természet fogalma csak Istenből nyer értelmet, különben üres marad és ezt Grotius is gyakran leírta.

A másik kritikai észrevétel az államhatalom *circa sacra* jogára vonatkozik. Amikor az állam feladata, hogy biztosítsa a vallás létjogát, akkor abból születhetnek értékes megoldások, de az állam mindig vissza is élhet ezzel a jogával. Így az állam feladata csak a vallás és a kultusz szabadságának a biztosítása lehet, de az Egyház önkormányzatát mindig tiszteletben kell tartania.

¹⁷¹ Vö. HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról* 2., 20. fejezet, L. 3.

¹⁷² Hugo Grotius belátta, hogy „a keresztény vallás igazságát – amennyiben ugyanis ez a természetes és kezdeti valláshoz nem keveset ad hozzá – tisztán természetjogi érvekkel bebizonyítani nem lehet, hanem az Krisztus feltámadásának és az általa és az apostolok által tett csodáknak a történetén alapszik.” Ezt az igazságot először hallva nem lehet másképpen befogadni, „csak Isten titkos segítségével”. Ezt a segítséget nem lehet kikényszeríteni, ez nem jár, mint például a munkáért a bér. Ha Isten ezt a segítséget nem adja meg, az olyan okok miatt történik, amelyeket mi nem láthatunk át. Éppen ezért senkinél sem lehet erőszakot alkalmazni, hogy higgyen, ahogy a Toledói Zsinat tanította. Vö. HUGO GROTIUS, *A háború és a béke jogáról* 2., 20. fejezet, XLVIII. 1.

¹⁷³ Vö. MOÓR GY., *Jogfilozófia*, Püski Kiadó, Budapest 1994, 99.

5.2. John Locke (1632-1704)

A vallási türelem következetes képviselője volt John Locke, akit a klasszikus alkotmányosság első megalapozójának is tartunk. Felfogása jelentős hatást gyakorolt az észak-amerikai alkotmányfejlődésre. Érvelt a vallás szabadsága mellett és amellett, hogy a vallásra senkit sem szabad kényszeríteni. Erre Jézus alakját hozta fel példaként, aki soha nem cselekedett erőszakosan.¹⁷⁴

A XVI. századi Németalföldet a Holland Köztársaság és a Habsburgok által uralt, úgynevezett Spanyol Hollandia által képviselt vallási nézetek határozták meg. Az előbbi kálvinista ellenőrzés alá vonta a hivatalos egyházat, míg az utóbbi a katolikus befolyást igyekezett erősíteni a maga területén. Végül a Köztársaság megerősödésével a katolikusok háttérbe szorultak az egész területen, és számukra a vallás szabad gyakorlására csak minimális jogaik maradtak. A már Hugo Grotius életében zajló viták egy erős, kálvinista köztársaságban értelmezhetőek tehát helyesen. A kálvinista városokban (pl. Zeeland, Groningen, Gelderland, és Overijssel) kifejezetten katolikus-ellenes törvényhozás volt tapasztalható, és a vezető hivatalokat is csak kálvinisták tölthették be.¹⁷⁵ Angliában eközben a XVII. századig az anglikán vallás teljes térnyerése és a katolikusok üldözése volt tapasztalható. Oliwer Cronwell kiszélesítette a vallásszabadság értelmezését. II. Károly és II. Jakab uralkodása alatt az állami törvénykezés az állmavallás megtartása mellett egyre több engedményt tett a többi vallás gyakorlásával kapcsolatban. Az anglikán valláson kívüli vallási csoportok számára az angol Parlament is egyre kedvezőbb környezetet biztosított.¹⁷⁶ John Locke életműve Angliában egy a hollandnál jóval toleránsabb környezetben született tehát. Szerzőnkre hatással voltak mind az angliai, mind a németalföldi vallási nézetek.

Locke puritán családból származott és kezdetben azért tanult Oxfordban, hogy anglikán lelkész legyen belőle, jóllehet 1652-től a londoni *Christ Church College*-ban vegyészetet és orvostudományt tanult. Vallása tehát anglikán volt, de hatottak rá a kor unitárius nézetei is. Mindenképpen liberális elveket vallott a vallás tekintetében.

Valakit a hitre soha nem lehet fegyverrel kényszeríteni, csak szeretettel – vallotta a *Levél a vallási türelemről* (*Epistola de tolerantia*, 1689)¹⁷⁷ című írásában. Amikor Locke a *Levél a vallási türelemről* című értekezését írta, éppen Hollandiában volt száműzetésben, onnét visszatérve publikálta a

¹⁷⁴ Irgalom és szeretet nélkül senkit nem lehet hitre készíteni. Jézus alakja az emberi szabadság tiszteletére tanít. Vö. LOCKE, J., *Levél a vallási türelemről*, (ford. HALASY KUN J.), 5, in UÓ., *A vallási türelemről*, Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest 2003, 195.

¹⁷⁵ Vö. SPOHNHOLZ, J., *Confessional Coexistence in the Early Modern Low Countries*, in SAFLEY, T., M. (ed.), *A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World*, Brill, Leiden–Boston 2011, 48-61.

¹⁷⁶ Vö. CAPP, B., *Multiconfessionalism in the Early Modern Britain*, Uo. 289-295.

¹⁷⁷ A levél angolul 1690-ben jelent meg *A Letter Concerning Toleration* címmel, William Popple sokak által erősen szabadnak tartott fordításában.

levelet. Ott egy szekuláris társadalommal szembesült, amely tele volt vallási megosztottsággal. A vallásháborúk egyébként is meghatározták az európai gondolkodást. A katolikus ellenreformáció már javában zajlott, de Hollandiában a kálvinistáknak volt elég hatalma ahhoz, hogy üldözzenek egyes kálvinista irányzatokat, mint például a remonstránsokat. A holland kálvinista teokrácia a vallási türelem tekintetében alapvető hiányosságokkal küszködött. Franciaországban a Nantes-i Ediktum óta a vallási összeütközések ritkák voltak, azonban éppen a Levél megjelenésének idejében (1685-ben) XIV. Lajos király visszavonta az Ediktumot, a hugenottákat újra üldözni kezdte, akiknek száműzetésbe kellett menekülniük. Ebben az időben Angliában is üldözték a kvékereket, baptistákat, presbiteriánusokat és az egyéb kis protestáns szektákat. II. Károly király azonban hajlandóságot mutatott a katolikusok irányában a toleranciára, tanácsadója, Shaftesbury, aki egyben Locke jó barátja volt, pedig a szektákkal szemben is erre a magatartásra buzdította.¹⁷⁸ A *Levélnék* nyilvánvalóan ezek a történések adhattak aktualitást, annak ellenére, hogy Locke a *Levélnékben* nem foglalkozott aktuális kérdésekkel, hanem egy általános megalapozást akart tenni a vallási türelemről. A toleranciáról szóló írásai mégis korhoz kötött dokumentumok, nem érthetjük ugyanis meg azokat csak az adott történelmi kontextusban.¹⁷⁹

A *Levél* radikális kiállás a vallási türelem mellett. A tolerancia határainak kérdése magával hozta – ebben az esetben is – az állami vezetők hatalmának és a hatalom határainak kérdését is a vallási élet formálására vonatkozóan. Jól illeszkedik a vallási türelemről tett alapvetése ahhoz, amit a hatalom természetéről vallott. Ezt megfigyelhetjük az ugyanebben az évben írt *Two Treatises of Government*, vagy az egyik legkorábbi esszéiben *Two Tracts on Government* címmel. Korábban megjelölte azokat az emberi jogokat, amelyek biztosítása a civil hatalom, a kormányzat feladata. Ezek az élet, a szabadság, a testi egészség, és a tulajdon. Az állami hatalom használhat kényszert és erőszakot azért, hogy ezeket biztosítsa, hiszen ez az állam legfontosabb feladata. A vallási kérdések azonban, amelyek az üdvösségre vonatkoznak, nem tartoznak a civil hatalom hatáskörébe, így azokhoz az állami hatalomnak nincs köze.¹⁸⁰

A témában fontos munkái között meg kell említenünk még egy *Tanulmány a vallási türelemről* címen írt korai munkáját (*Essay on Toleration*, 1667).¹⁸¹ A *Tanulmány* szemlélete a *Levélnék*nél is érzékletesebben fejezi ki egy olyan antropológia elfogadásának fontosságát, melynek keretében minden embert annak racionalitása felől próbálunk megérteni, amely szemlélet az emberi szabadságnak és a döntések önállóságának egy szélesebb perspektíváját eredményezi. Az

¹⁷⁸ Vö. CAREY, D., *Locke, Shaftesbury, and Hudcheson, Contesting Diversity in the Enlightenment and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 135-141.

¹⁷⁹ Vö. MACK, E., *John Locke*, Continuum International Publishing Group, London, New York-London 2009, 4.

¹⁸⁰ „A polgári hatalomnak nem szabad a polgári törvények által előírnia a hitelveket, dogmákat, vagy az istentisztelet módjait.” LOCKE, *Levél*, 201.

¹⁸¹ LOCKE, J., *Tanulmány a vallási türelemről*, (ford. KONTNER L.), in UÓ., *A vallási türelemről*, Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest 2003, 158-194.

értelmére hagyatkozó ember ugyanis önálló döntéseket tud hozni és nem szükséges számára a külső vezetés. Ebben a szövegben újra és újra előkerül a katolikusok felett gyakorolt kritika. Locke szemében a katolikusok testesítették meg azt a csoportot, akik, szemben a protestánsokkal, nem a saját racionalitásukban megalapozott igazság keresése által, önálló módon, így a személyi szabadságot tökéletesebben megvalósítva keresték a vallási és erkölcsi igazságot, hanem szolgai módon mindig felső utasításokat követnek és a pápa direktívái alapján működő önálló és ostoba közösséget alkotnak.¹⁸² A *Tanulmány* a hatalom határait keresve annak tevékenységét és feladatát a közjó megvalósításának kötelességében látta. „Az előjárónak, mint előjárónak ugyanis semmi köze az emberek lelki üdvéhez és másvilági érdekeihez, hanem csakis az emberek nyugodt és kényelmes társadalmi együttélésének biztosítására kapja megbízását és hatalmát.”¹⁸³ Ez az írás elemezte a jó vezető karakterét és az engedelmesség határait is.

A *Levél a vallási türelemről* egy teológiai jellegű értekezése, amely arra épült, hogy az igaz vallás keresése meg kell, hogy feleljen az emberi értelemnek. Gondolatmenete megalapozásában természetjogi érveket használt. Egyik legkorábbi, publikálatlan írása *Essays on the Law of Nature* címmel 1663-64-ben született. Ez egy esszégyűjtemény, amiben a természetjog értelmét és a morális cselekvésben betöltött szerepét vizsgálta. Ebben az írásban a következőképpen határozta meg a természetjogot: „*The degree of the divine will discernible by the light of nature and indicating what is and what is not in conformity with rational nature, and for this very reason commanding or prohibiting.*”¹⁸⁴ (Ez az isteni akarát rendelése, amely a természetes ész fényénél láthatóvá válik jelezve, hogy mi az, ami megfelel és mi az, ami nem felel meg az értelmes természetnek és ennek okán parancsolunk, vagy tiltunk meg valamit.) Míg ez a morális természetű jog arra szolgál, hogy az ember a viselkedését kormányozza, addig a teteles jog a világ minden más, külső dolgának irányítását segíti elő. Ugyanitt (81.old.) a természetjogot élettervnek, életszabálynak és életmintának nevezte. Ez a jog felfedezhető és levezethető az értelem által és kötelező az erkölcs számára isteni tekintélyénél

¹⁸² Vö. „Mivel lehetetlenség, hogy a pápistákat, amíg megmaradnak pápistáknak, akár engedékenységgel, akár szigorral kormányzatunk barátjává tegyük, hiszen alapelveik és érdekeik egyaránt annak ellenségévé teszik őket, s ezért kérlelhetetlen ellenfélnek kell tartanunk őket, akiknek hűségét sehogyan sem lehet biztosítani mindaddig, amíg vakon engedelmeskednek holmi tévedhetetlen pápának, aki övére fűzve hordja lelkiismeretük kulcsát, és alkalomadtán felmenti őket minden, uralkodójuk iránti eskü, ígéret és kötelezettség alól...” LOCKE, *Tanulmány*, 182-183.

Mivel a pápsistaságot a papság fortélyá és iparkodása terjesztte el egy tudatlan és ügybuzgó világban, s ugyanilyen ravaszkodással, hatalom és erőszak támogatásával tartották fenn, minden vallás közül ennek az esetében a legvalószínűbb, hogy hanyatlásnak indul ott, ahol a világi hatalom szigorúan bánik vele. Vö. LOCKE, *Tanulmány*, 184.

¹⁸³ Vö. LOCKE, *Tanulmány*, 160, 172.

¹⁸⁴ LOCKE, J., *Essays on the Law of Nature*, in *Locke: Political Essays*, (ed. GOLDIE, M.), Cambridge University Press, Cambridge 1977, 82. Ennek a meghatározását részleteiben az *Értekezés az emberi értelemről* (*An Essay Concerning Human Understanding*) című főművében is megtaláljuk (4. könyv 12. fejezet 11. pont, valamint 2. könyv 28. fejezet 8. pont), melyet 1689 után publikált. Magyarul lásd LOCKE, J., *Értekezés az emberi értelemről*, (VASSÁNYI M.), Osiris, Budapest 2003, 389-390, 732. Vö. továbbá SHERIDAN, P., *Locke, A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publishing Group, New York-London 2010, 83-85.

fogva. Minden cselekvésünk morális értékét meghatározza. Az állam célja Locke gondolkodásában az, hogy megvalósítsa a közjót a polgári alapjogok biztosítása által.

A toleranciáról szóló elméletét a Szentírásra alapozta. A természeti törvény fogalmát nem különböztette meg az örök törvény fogalomtól, sőt gyakran fel is cserélte ezeket. A természeti törvény nála azonos az ész törvényével. Ez a törvény akár tudomány szintjére is emelkedhet, bár ő maga soha nem állt neki egy etikai kódex összeállításának. Elképzelései alapján azonban ezt össze lehetett volna állítani úgy, hogy az lefedje a teljes természeti törvényt. Ez a törvény Isten hangja bennünk, ezért isteni törvénynek, Isten törvényének, vagy örök törvénynek egyaránt nevezte. Ez a törvény a kinyilatkoztatás által vált ismertté, az ész, pedig a maga eszközeivel megerősíti ezt a törvényt.

Locke mindemellett megőrizte a különbséget a fent említett törvény (ész törvénye, természeti törvény, stb.) és a Szentírásban kinyilatkoztatott törvény között. Az előbbi minden értelmes embert, míg az utóbbi minden keresztényt kötelez.

Minden természeti törvény Istentől való, de nem csak akkor válik törvénné, ha Istentől jövőnek ismerik meg egyben. A természetes ész ugyan képtelen bizonyítani a túlvilági büntetést, vagy a lélek örök életét, amely igazságok e törvény szankciójának szempontjából nagyon fontosak, azt azonban tudja bizonyítani, hogy a Szentírásban kinyilatkoztatott igazság megfelel az értelemnek, tehát igaz. Csakis az Újszövetség tartalmazza ugyanis a teljes természeti törvényt.¹⁸⁵ Biblikusan megalapozott természetjogi szabadságfogalmat használt tehát. A társadalmi szerződésről alkotott nézetei alapján egyes esetekben megengedte az ellenállást is a jogtalan felsőbb hatalommal szemben.¹⁸⁶ Az általa megfogalmazott vélemény szabadság nem volt korlátlan, azt az állam korlátozhatta. A társadalomnak szerződésekre van szüksége és mindazzal szemben, aki nem veti alá magát ezeknek a szerződéseknek, nem lehet türelmet gyakorolni.¹⁸⁷

A vallás szabadságáról írt legfontosabb műve a *Levél a vallási türelemről*, melyben egyben következetesen érvelt a polgári hatalom korlátozásai mellett a vallási kérdések tekintetében. A kiváltott érdeklődés miatt később összeállított egy terjedősebb második (1690), majd egy

¹⁸⁵ Vö. STRAUSS, L., *Természetjog és történelem*, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest 1999, 142-144.

¹⁸⁶ Vö. LLOYD THOMAS, D., A., *Routledge Philosophy Guide Book to Locke on Government*, Routledge, London-New York 1995, 78. Azokban az esetekben is azonban, ha valaki a lelkiismerete szavára hivatkozva nem engedelmességet az állami törvénynek, mindig magára kellett vennie a polgári büntetést, amely az engedetlenség miatt járt számára. Vö. LOCKE, *Tanulmány*, 169.

¹⁸⁷ Ilyen alapon az angol katolikusok, akik nem tudták alávetni magukat a dominánsan anglikán társadalomnak 1829-ig a vallási toleranciára vonatkozó törvénykezésben és büntetőjogi megítélés alatt voltak. Vö. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar*, 142.

A felsőbbségnek – Locke szerint – nem szabad megtűrnie a személyek négy csoportját: Akik olyan dogmát vallanak, amely ellenkezik a jó erkölcsökkel és a társadalom rendjével. Akik maguknak a vallás nevében társadalmi kiváltságokat követelnek. Akiknek a vallása megköveteli, hogy más uralkodó alattvalói legyenek (katolikusok és egy európai államban élő muzulmánok), és az ateistákat. Vö. LOCKE, *Levél*, 236-239., valamint ROKAY Z., *Egy orvos az etikáról, Istenről és a vallási türelemről*, in *Teológia* 2004/3-4., 171.

harmadik (1692) levelet is a témában, sőt halálakor egy negyediken dolgozott.¹⁸⁸ A *Levél* nem túl világos szerkesztésű, nem következetes felépítésű, de tele van a vallási üldözés elítélésére és a vallás szabadsága mellett tett jó érvekkel, főleg a levél második értekezésében. Visszatérő megjegyzése, hogy önmagában minden vallás ortodox.¹⁸⁹ De vajon mit értett ezen? És mik ennek a kijelentésnek a gyakorlati következményei? Ezekre a kérdésekre írásaiban nem találunk következetesen kibontott válaszokat. Felvetési vitaindítóak, de korántsem kiérlelt, lezárt gondolatmenetek.¹⁹⁰ Közéleti és politikai aktivitása, valamint utazásai is azt eredményezték, hogy a gondolatmenetek következetessége és lezártága gyakran hiányzik írásaiból.

Locke szerint az államnak csak annyiban lehet szerepe vallási kérdéseket illetően, amennyiben segítenie kell az embereket az igaz vallás megtalálásában. „A lelkek gondozása – tanította Locke – nem tartozhat a polgári előljáróra: ennek egész hatalma ugyanis a kényszerítő erőben rejlik. Mivel pedig az igazi és üdvözítő vallás a lélek belső hitében áll, amely nélkül Isten előtt mit sem ér... Az előljáró is élhet érvekkel, és ezért a más hitűeket az igazságra terelheti és üdvözítheti... De más a meggyőzés és más a parancsolás... A büntetés ereje hatékony lehet az ember gondolkodásának megváltoztatására, ez mégsem használna a lelkek üdvösségének.”¹⁹¹ Vagy egy más helyen így ír: „De azt mondom: a bálványimádás bűn, tehát nem tűrhető. Erre azt válaszolom: ha azt mondom, a bálványimádás bűn, tehát gondosan kerülendő, akkor nagyon jól beszélsz. Ebből azonban nem következik, hogy ha bűn, az előljárónak kell megbüntetnie.”¹⁹² Az állam feladata az, hogy biztosítsa az állampolgárok törvényesen és becsületos munkával megszerzett javait. Ezt akkor is figyelembe kell venni, amikor valakit a hite miatt üldöznek, nehogy az üldözöttek vagyonának megszerzése motiváljon azok elüldözésére. Az üldözésnek a lélek megmentését kell szolgálnia, hiszen a vallás látszata gyakran az önös érdekeket, a rablást és a fosztogatást szolgálta. Ha a katolikusok hisznek abban, hogy a kenyérben ott van Jézus teste, ezért még nincs joga a hatalomnak üldözni őket, vagy ha a zsidók nem hisznek az Újszövetségben, attól még nincs joga a hatalomnak korlátozni őket az emberi jogaikban.¹⁹³ Sőt a hatalomnak éppen, hogy kötelessége, hogy megvédje az állampolgárokat a vallási különbségekből származó konfliktusoktól, hiszen a

¹⁸⁸ Vö. MACK, *John Locke*, 109.

¹⁸⁹ Vö. LOCKE, *Levél*, 225-226.

¹⁹⁰ Locke levele polemizált Jonas Proast, az oxfordi *All Souls College* lelkészének álláspontjával. A második levél majd válasz lesz Proastnak az első levélre írt kritikái válaszára (1690), a harmadik levél, pedig Locke válasza Proast második levélre írt kritikájára (1691). Proast a harmadik levelet is kritikával illette (1704), de az erre válaszként megszülető negyedik levél Locke halála miatt már nem készült el. Vö. Uo. 110.

Egyébként Hollandiában Locke házigazdája Veen orvos, aki maga is remonstráns volt, sőt Arminius unokáját vette feleségül. Nála ismerkedett meg Locke Philippe de Limbroch-val, akinek szentelte az első, 1689-ben nevének feltüntetése nélkül, latinul kiadott levelét. Vö. ROKAY, *Egy orvos*, 171.

¹⁹¹ LOCKE, *Levél*, 200-201.

¹⁹² LOCKE, *Levél*, 227. Vagy másutt: „Az előljáró ugyanis csak ember és ember közötti döntőbíró; igazságot szolgáltathat nekem felebaráttal szemben, de nem tud megvédeni Istennel szemben.” LOCKE, *Tanulmány*, 161.

¹⁹³ LOCKE, *Levél*, 231.

feladata a közjó megteremtése.¹⁹⁴ Azon túl azonban mindenkinek alapvető joga van a vallás gyakorlásához, amely jog túl van a nyilvános hatalom határain. Ez nemcsak a vallásos magatartásra vonatkozik, hiszen vannak az életnek más olyan területei is, amelyekre nem vonatkozik a közhatalom. Ilyen például az, hogy eldönthetem, hogy mikor és mit eszem, vagy iszom.¹⁹⁵ Ehhez hasonlóan minden embernek a személyi szabadságából származik, hogy joga van a vallásos hithez és a kultuszhoz. A tökéletes vallásszabadság azonban csak ott lehetséges, ahol tudjuk, hogy hol van az „enyém”, vagy a „tied” határa, vagyis a közjó elsődlegességének tiszteletben tartásával. „Mindaz, ami a mindennapi életben törvény szerint szabad, minden egyháznak is legyen állandóan szabad szertartásaiban. Ettől nem szenved kárt senki élete, vagy testi épsége, s nem omlik össze sem a házasság, sem a családi élete... Ezzel szemben a templomi összejövetelen nincs több megengedve, mint a nyilvános helyeken, s nem kell valamit jobban büntetni itt, mint ott.”¹⁹⁶

Mint láttuk, Locke a katolikusok iránt tanúsított toleranciát több helyen kifejezetten elutasította, legkarakteresebben a *Tanulmány*ban. Míg érdekes módon – főleg Shaftesbury hatására – a szekták iránt a türelemre bízott, addig a katolikusokat nem egyszer vehemensen támadta. Locke saját rendszerén belül gyakorlatilag egy kalap alá vonta a katolikusokat és az ateistákat, mert kockázatos az, hogy ezek a csoportok megtartják-e a minden közösség kötőanyagául szolgáló szerződéseket.¹⁹⁷ A *Levél*ben érvelt az apostoli szukcesszió fontossága ellen is (vö. 203. oldal), de a pápaság intézménye miatt is vitatta a katolicizmus szabadságának lehetőségét (vö. 216. oldal). A katolikusokat azért nem tudta elfogadni, mert azok gyakran hangoztatták akkoriban, hogy az eretnekeknek adott szó semmit sem ér, és azt nem kell megtartani.¹⁹⁸ Locke úgy vélte, hogy a katolikusok vallásgyakorlásába számtalan káros elem keveredett, mert azok nem akarnak egy uralkodó alattvalói sem lenni, kizárólag a pápának akarják alávetni magukat.¹⁹⁹ „A pápisták nem élvezhetik a türelem előnyeit – írta egy helyen – mert ahol csak hatalmukban áll, úgy vélnék, meg kell azt tagadniuk másoktól. Ésszerűtlen ugyanis, hogy vallásszabadsággal rendelkezzenek azok, akik nem ismerik el alapelveként azt, hogy senkinek nem szabad üldöznie, vagy zaklatnia másokat

¹⁹⁴ Vö. LOCKE, *Levél*, 220.

¹⁹⁵ Mivel a bor az enyém, megihatom, amikor akarom. Éppen így enyém a kultuszhoz való jog is, amivel belátásom szerint bánhatok. De nincs jogom az ésszerűtlen kultuszhoz. Például gyermekeket feláldozni. Hiszen a gyermek nem képezi az én tulajdonomat és nem is lehet tulajdon tárgya. De ha egy ember úgy gondolja, hogy egy borjú feláldozása az ésszerű vallásgyakorlás, mert az tetszik Istennek, akkor feláldozhatja, feltéve, hogy övé a borjú. Ha azonban a borjú más tulajdonát képezi, akkor a polgári hatalom feladata, hogy megvédje az a feláldozástól. Vö. LOCKE, *Levél*, 224., valamint MACK, *John Locke*, 112.

¹⁹⁶ LOCKE, *Levél*, 243.

¹⁹⁷ Vö. KONTNER L., *Locke és a lelkiismereti szabadság, avagy az óvatosságot igénylő intellektuális bátorság*, in LOCKE, *A vallási türelemről*, 55.

¹⁹⁸ Vö. KONTNER, *Locke*, 32., valamint LOCKE, *Tanulmány*, 180.

¹⁹⁹ Vö. LOCKE, *Tanulmány*, 174.

csak azért, mert vallási meggyőződésük eltér az övéktől.”²⁰⁰ Vagy máshol: „Mivel az emberek vallásukat általában mindenestül vállalják, s pártjuk összes nézetét egyetlen nyalábban magukénak vallják, gyakran megesik, hogy vallásgyakorlatukba vagy spekulatív véleményeikbe más, saját társadalmukra módfelett ártalmas tanok keverednek, mint az nyilvánvaló a római katolikusoknál, akik nem alattvalói egyetlen uralkodónak sem, csak a pápának. Azok tehát, akik vallásukhoz ilyen véleményeket elegyítenek, alapigazságok gyanánt tisztelik azokat, és mint hittételeknek, alávetik nekik magukat, nem jogosultak arra, hogy vallásuk gyakorlását az előljáró eltűrje.”²⁰¹

Feltehetjük azt a kérdést, hogy ha az ember legfontosabb java a lelkének az üdvössége (vagy profánul megfogalmazva, hogy becsületes és emberhez méltó életet éljen), akkor nem kell-e elősegítenie a polgári hatalomnak az embernek ezt a legfontosabb javát? Erre Locke válasza úgy hangzik, hogy egyik ember sem tudja feltétlenül befolyásolni a másik embert, mint személyt és szubjektumot, hogy megítélje helyette, hogy mi az üdvösség útja. Ezt a döntését – Locke szerint – az ember még az egyházi közösségekre sem hagyhatja rá, hiszen azoknak nincs joguk erőszakkal magukhoz rántani az embert. A civil hatalom a saját erejét csak arra használhatja, hogy segítse az embert végső célja, a lelke üdvösségének elérésében. Ez az ember belső meggyőződése kell, hogy legyen, amire külső erő nem kényszerítheti, még a legnagyobb jószándékkal sem. „Az ember természeténél fogva nincs elkötelezve egyetlen egyháznak, nincs hozzákötve egyetlen szektához sem, önként csatlakozik ahhoz a közösséghez, amelyben hite szerint megtalálja az igaz vallást és az Istennek tetsző kultuszt.”²⁰² A vagyonekobbzás, a bebörtönzés, vagy a kínzás nem rendelkeznek azzal a képességgel, hogy az embert belülről hatékonyan megváltoztassák, azok csak a külső keretét képezhetik, vagy alakíthatják az ember döntésének.²⁰³ Ha például valaki nem hisz Jézus istenségében, az állami hatalomnak még azt sem szabad erre a hitre külső fenyegetéssel kényszerítenie.²⁰⁴ Mert lehet, hogy hitvallást tesz, de a hit lényege nem válik az illető sajátjává. Az ugyanis, hogy erről, vagy arról elhiszem, hogy igaz, nem függhet a külső akarat erejétől.

²⁰⁰ Vö. LOCKE, *Tanulmány*, 182.

²⁰¹ Vö. LOCKE, *Tanulmány*, 174.

²⁰² LOCKE, *Levél*, 202., vagy később így írt: „De talán meg lehet parancsolni (az embereknek), hogy azt mondják, hisznek. Tudniillik, hogy lelki üdvösségükért hazudnak Istennek és az embereknek. Mondhatom, szép vallás!” LOCKE, *Levél*, 231.

Vö. továbbá: „(Az előljárónak) az égvilágon semmi közö magánérdekeimhez a másvilágon, és nem írhatja elő számomra a módot, vagy követelheti meg a buzgalmamat annak a jónak a kutatásában, amely számomra sokkal magasabb rendű, mint bármi, ami az ő hatáskörébe esik, hiszen nincs biztosabb, vagy tévedhetetlenebb tudása arról, hogy az hogyan érhető el, mint nekem magamnak, amiben mindketten egyformán csak kutatók vagyunk, egyenlőképpen csak alattvalók, és amiben nem adhat számomra nagyobb biztonságot, mint én magam, s nem kárpótolhat sehogyan, ha kudarcot vallok.” LOCKE, *Tanulmány*, 162.

²⁰³ „Confiscation of Estate, Imprisonment, Torments, nothing of that nature can have any such Efficacy as to make Men change the inward Judgment that they have framed of things.” COLMAN, J., *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1983, 27.

²⁰⁴ „Ezeket a vallási társaságokat egyháznak nevezem, amelyeket az előljáró köteles eltűrni, mivel az így gyülekezetekbe tömörült nép nem tesz mást, mint ami az egyes embereknek külön-külön is jogos és megengedett, tudniillik a lélek üdvösségének a megszerzésén munkálkodik: s e tekintetben semmi különbség sincs a fejedelmi udvar által kedvelte egyház és a tőle különbözőek között.” LOCKE, *Levél*, 219.

Elképzelhető, hogy a külső kényszer valóban meggyőz egy idő után és ez belső meggyőződésé is válik és ez a meggyőződés el is vezet az üdvösségre. De ez a meggyőződés soha nem lesz olyan, amire az ember szabadon jutott el és Isten előtt ez a megtérés nem lesz majd érdem, még akkor sem, ha az így megszerzett hit elegendő az üdvösségre. A hatóság által alkalmazott kényszer önmagában tehát semmiképpen sem használ a lélek üdvösségének.²⁰⁵ Ez Locke érvelésének legfontosabb premisszája, amelynek megalkotásánál nem mindig a gondolatmenet gördülékenysége volt a fő szempont, de ennek ellenére jól követhető és meggyőző.

Tovább folytatva azonban a gondolatmenetet, feltehetjük a kérdést, hogy ha az állam önkényesen nem is, de az állampolgárok egy racionális döntése miatt nem ruházhatja fel az államot a vallásos célok előmozdítására? Ez mindig veszélyes, hiszen lehet, hogy az állam ráhibáz a vallás kérdéseiben adható helyes válaszokra, de ezt nem lehet garantálni. „Az is elképzelhetetlen, hogy az emberek felhatalmaznák az előljárót, hogy válassza meg számukra az utat az üdvösséghez, mert ez túl nagy hatalom ahhoz, hogy átallják, ha nem egyenesen lehetetlen megválni tőle.”²⁰⁶ Az államnak amúgy is egy vallásos meggyőződése lehet, amit jobbnak látszik nem rákényszeríteni az állampolgárokra, akik esetleg a részletekben másként gondolkodnak. Az hit igazsága egy igazság, az állam igazsága megint egy igazság és az emberek hite is mind-mind egy-egy igazság. Az állampolgárok számára mindig jobb, ha a hit kérdéseiben a saját ítéletük alapján maguk választanak. Ebben az esetben mindig lehetőség van a más vélemények nyilvános kifejezésére és akár nyilvános vitákra is, amiket az államnak nincs joga megtiltani, ha azok nem felforgató jellegűek. Meg kell jegyeznünk, hogy Locke soha nem dolgozott ki egy összehasonlítást az esetleges állami beavatkozás szükségességéről, lehetőségéről és veszélyeiről. Azt azonban világosan kijelentette, hogy ha az állam kidolgoz egy ilyen hipotézist a vallási kérdésekről és arról kényszerrel meggyőzi az állampolgárait, akkor ez a döntés nem járul hozzá azok üdvösségéhez.

Semmilyen értelmes létező nem ruházhatja fel a törvényes hatalmat azzal, hogy kényszert alkalmazzon vele szemben, még azért sem, hogy az üdvösségét megvédje. Három alapjog között feszül azonban a helyes hozzáállás kialakítása az egyes ember vallásos magatartását tekintve:

- Az első szerint minden embernek joga van az önvédelemhez. Ez az alapjog képezi Locke fenti érvelésének a vázát.
- A második szerint a felsőbb hatóságnak joga van védő beavatkozást tenni, ha valaki kárt akarna tenni magában. Joga van megállítani az önpusztító magatartást.

²⁰⁵ Vö. MACK, *John Locke*, 115.

²⁰⁶ LOCKE, *Tanulmány*, 183.

- A harmadik szerint az állampolgároknak is joga van elfojtani az erkölcstelen magatartást, még akkor is, ha az nem ütközik a tételes jogba.²⁰⁷

Locke az álláspontja kialakításakor az első jognak kedvezett az utóbbi kettővel szemben. Az ellen foglalt állást, hogy a felsőbb hatalomnak bármi joga is volna az önpusztító magatartással szemben. Hiszen hol van a határa annak, hogy valaki megvédje önmagát és így a saját hitét a hatalommal szemben, amely az ő vallásos magatartását esetleg önpusztítónak és károsnak ítélné? Vajon a hatalomnak joga lenne ahhoz, hogy egy károsnak ítélt vallási nézetet elkülönítsen és karanténba zárjon, nehogy az másokat is megfertőzzön? Locke ezt visszautasította és amellet érvelt, hogy mindig az egyén felelős a saját üdvösségéért. Mindenki a saját üdvösségéért kezeskedik, és legfeljebb segíthetjük egymást az üdvösség útján, de nem kényszeríthetjük. Mindenki csak a saját üdvösségét szerezheti meg és nem szeretheti meg azt mások helyett. A hit tekintetében ugyanis mindenki a saját útján jár, legyen az üdvösség, vagy kárhozat. Ebből kiindulva, ha észrevesszük, hogy valaki a tévedésben van és a kárhozat útján jár, körültekintően kell viselkednünk. Minden ember egy titok és minden emberi meggyőződés hordozhat magában meglepetéseket. Előítéletek alapján nem állapíthatjuk meg, hogy valaki a kárhozat, vagy az üdvösség útján jár, mert az nem a mi dolgunk.²⁰⁸ Soha nem tudjuk ugyanis megállapítani teljesen, hogy mi van az egyes ember lelkében, és hogy őt a meggyőződése hová vezeti majd.

Locke eljátszott a gondolattal, hogy mi van akkor, ha a polgári eljáró olyasmit parancsol, amit az egyéni lelkiismeret tilosnak lát? Ha az állam valóban a közjóra irányul és azt jóhiszemű emberek kormányozzák, akkor az ilyen eset ritkán fordul elő. Ha mégis megesne, akkor a lelkiismeret szavát szabad ilyen esetben követni: az ember tartózkodjék minden olyan cselekvéstől, amelyet a lelkiismerete tilosnak tart számára. Ugyanakkor azonban a lelkiismeret szavára hivatkozva nem nyer felmentést a törvényben megjelölt büntetés elszenvedése alól. Ha valaki a lelkiismerete szavát követte tehát és így került szembe az állami törvénnyel, akkor engedelmesen magára kell vállalnia a törvényben megjelölt büntetés terhét.²⁰⁹

Arra a kérdésre, hogy a politikai hatalomnak minden vallási szélsőséget csendben el kellene-e viselnie Locke is nemleges választ adott. Azonban egyfajta paternalizmus a vallási kérdések terén mindig kockázatot is jelent. A külső beavatkozás melletti legtávolabbra mutató érv pedig az, hogy a megtérésre el lehet jutni külső kényszer nélkül is. Még akkor is, ha nyitva hagy az írásaiban egy kiskaput az esetleges hatalmi beavatkozás számára a vallási kérdésekre vonatkozóan, ezt a

²⁰⁷ Vö. LOCKE, *Tanulmány*, 116.

²⁰⁸ „Every man... has the supreme and absolute authority of judging for himself. And the Reason is, because no body else is concerned in it, nor can receive any prejudice from his Conduct therein.” COLMAN, *John Locke's Moral*, 47.

²⁰⁹ Vö. LOCKE, *Levél*, 234.

lehetőséget csak nagyon szélsőséges esetekre hagyja meg.²¹⁰ Mondhatjuk, hogy rendíthetetlen anti-paternalista volt. Az állam beavatkozását távol igyekezett tartani a vallás területétől, sőt a belső, morális döntésektől is.²¹¹ Büntetőjogi kérdésekben annak nyilván be kell avatkoznia, de lelkiismereti kérdésekbe nem szabad. Az anabaptisták üldözése helyett például inkább egyforma jogokat kellene biztosítani számukra a hatalomnak és akkor nem titokban találkoznának és nem alakulna ki bennük egy belső ellenállás a hatalommal szemben. A különböző vélemények ugyanis „számot tarthatnak a toleranciára; de csakis addig, amíg nem fenyegetik zavarral az államot, illetve nem okoznak a közösségnek nagyobb kellemetlenséget... De egyetlen ilyen vélemény sem formálhat jogot a toleranciára azon az alapon, hogy lelkiismereti kérdéstről van szó, miközben egyeseknek az a meggyőződésük, hogy az bűn, másoknak meg az, hogy kötelesség. Nem lehet ugyanis az alattvaló lelkiismerete, vagy meggyőződése a mérce, mely alapján az előjárónak alkotnia kell törvényeit, hiszen azokat minden alattvalójának javához kell igazítani, nem pedig egy részük meggyőződéséhez.”²¹²

A *Levélben* Locke meghatározta azt is, hogy mit nevezünk egyháznak. „Az egyház önként társult emberek szabad közössége arra a célra, hogy az Istent nyilvánosan úgy tisztelhesék, ahogy – hitük szerint – az Istenség tőlük ezt a lelkük üdvösségére elfogadja.”²¹³ „Mindenki tudja és vallja, hogy Istent nyilvánosan kell imádni... Nem csupán a kölcsönös épülésre, hanem hogy a nép színe előtt is tanúságot tegyenek arról, hogy tisztelik Istent és hogy az ő isteni hatalmának olyan szertartást mutatnak be, amelyet nem szégyellnek és amelyről hiszik, hogy méltó Istenhez és kedves a szemében.”²¹⁴ Az egyház, tehát szabad és önkéntes társulás. Az ember a természeténél fogva nincs elkötelezve egyetlen vallási közösségben sem, hanem ahhoz kell csatlakoznia, amelyben hite szerint az igazságot és az Istennek tetsző kultuszt megtalálni véli. Ahhoz, hogy célját elérje, szükséges az, hogy az egyháznak saját törvényei legyenek, hogy legyen egy saját belső rendje, hogy meg legyenek szabva a tagság és a kizárás feltételei, illetve az ügyek menete és a közösség szolgálatára kiválasztott tisztségviselők saját belső szabályrendszere. Az egyházhoz való tartozásnak és így a szabad egyesülésnek a joga szükségszerűen hozza tehát magával a szervezethez, a belső törvényekhez és a nyilvános istentisztelethez való jogot. A vallási közösség

²¹⁰ Vö. LOCKE, *Levél*, 224-225.

Az arra adott válasz, hogy az állam a közjó érdekében beavatkozhat-e a vallási kérdésekbe, ha azok a közjóra fenyegetést jelentenek Locke gondolkodásában is változott. Hozzáállása alapvetően az állami beavatkozás ellen érvelt, 1660 táján még engedékenyebb volt, mint a *Levél* megírásakor. Később szinte semmilyen olyan körülményt nem tartott elegendőnek ahhoz, hogy az állami beavatkozást azzal indokolni lehetne. Hiszen a közjó állítólagos védelme mögött legtöbbször egyéni hatalomvágyat és érdekeket vélt felfedezni. Vö. KONTNER, *Locke*, 47.

²¹¹ Vö. MACK, *John Locke*, 119, 121.

²¹² LOCKE, *Tanulmány*, 166.

²¹³ LOCKE, *Levél*, 202.

²¹⁴ LOCKE, *Levél*, 219.

célja Isten nyilvános tisztelete és ezáltal az örök élet elnyerése.²¹⁵ A lelkiismereti szabadság belső döntésének függetlensége mellett megjelenik tehát írásaiban a vallás gyakorlásának külső szabadságához való jog sérthetlensége is, amelyet az államnak biztosítania kell. Végül soron az egyházi közösségnek joga van ahhoz, hogy saját belső törvényei alapján a soraiból kizárja azokat, akik a testvéri figyelmeztetés hatására nem javultak meg.²¹⁶

Az államvallás kérdése kapcsán megjegyezte, hogy egyetlen egyháznak és közösségnek sincs a másik közösség felett joghatósága, még akkor sem, ha adott esetben a polgári eljárás az egyiket a másikhoz képest előnyben részesítette. Az egyház akár hozzáköti magát az államhoz, akár elválik tőle, mindig ugyanaz marad: szabad és önkéntes közösség.²¹⁷ Így egyházi hatalommal senkit nem lehet arra kényszeríteni, hogy a hatalom birtokosának vallásához csatlakozzék. „Az egyház az államtól és a polgári ügyektől teljességgel elkülönült és elválasztott. Mindkettőnek szilárd és mozdíthatatlan határai vannak. Eget és földet, a legkülönbözőbb valóságokat keveri össze az, aki ezt a két, eredetében, céljában, anyagában tökéletesen különböző társaságot akarja összevegyíteni. Ezért bármily egyházi tisztséggel ékes valaki, nem korlátozhat büntetésképp senkit életében, szabadságában, vagy földi javában vallási alapon azért, mert nem tartozik az ő egyházához, vagy hitéhez.”²¹⁸ Az egyház feladata a tanítás, a buzdítás és a rábeszélés: a meggyőzés az a legnagyobb fegyver, amivel valakit az igaz hitre szabad tanítani.

Locke érvelésében Grotius-szal összehasonlítva olyan indoklásokat találunk már, amelyek több szempontból alkalmasabbak lehettek a későbbi korok számára. Grotius egy erős kálvinizmus hatása alatt a fiatalabb éveiben hangsúlyozta a hatalom beavatkozásának szükségességét a vallás ügyeibe. Idősebb éveiben, főleg akkor, amikor több országot megjárta a kálvinista Hollandián kívül, ez a nézete sokat mérséklődött. Locke szemlélete ezzel ellentétben ennél sokkal egységesebb képet mutat a vallási kérdések és az állam viszonyának tárgyalásakor. Már fiatalon szabadgondolkodó volt, akire többféle vallási nézet hatott. Határozottan kiállt amellett, hogy az egyházi kérdésekbe és hit dolgába az állami hatalomnak nincs beleszólása, csak szélsőséges esetben, amikor az adott vallási közösség valóban az egész társadalmi közösség javára nézve kártékony és bomlasztó. Ő maga ezt a kifejezést nem használta, de az egyházi autonómiáért küzdött az írásaiban és a lelkiismereti fórumot törekedett határozottan elválasztani a társadalmi és büntetőjogi fórumtól. Természetjogi érveléssel adta meg az alapvető emberi jogok első gyűjteményét, azonban ebben a vallásszabadság nem szerepelt, hiszen az általa adott listán

²¹⁵ Vö. LOCKE, *Levél*, 205.

²¹⁶ Vö. LOCKE, *Levél*, 205-206.

²¹⁷ Vö. LOCKE, *Levél*, 207.

²¹⁸ LOCKE, *Levél*, 210.

szereplő jogok biztosítását az állam feladataként írta le. A vallás területét, pedig az államtól mindinkább függetleníteni akarta.

Gyakran harcolt az egyházzal és az intézményes kereszténységgel, melynél sokkal értékesebbnek tartotta a szabad gondolkodást és kutatást a vallási kérdésekben.²¹⁹ Az intézményes vallások által megtagadott türelem ugyanis az oka annak, hogy a közösségek között feszültségek vannak. Hiszen az ellentétek okát nem lehet egyedül a nézetkülönbségekben keresni, mert azok minden emberi közösségben elkerülhetetlenek. „Nem a vélemények különbsége – amit nem lehet elkerülni –, hanem a különbözőképp vélekedőktől megtagadott türelem – amit meg lehetett volna engedni – termelte ki a keresztény világban született legtöbb vallási civakodást és háborút.”²²⁰ – tanította. Vallása egy természetes észvallás jegyeit mutatja. A vallási csoportok számára egyforma szabadságjogok biztosításáért emelt szót. A tolerancia mellett kifejtett érve nem annyira az volt, hogy a vallásnak szabadnak kell lennie, hanem az, hogy vallásos meggyőződésre senkit sem szabad kényszeríteni. A vallási türelemről szóló leveleiben kifejtett nézetei, valamint a vallásra vonatkozó egyéb kijelentései nem tükröznek egységes filozófiai rendszert. Meglátásai ennek ellenére elevenen hatottak mind az európai jogalkotásra, valamint Észak-Amerika alkotmányfejlődésére, mind pedig a teológiai gondolkodásra. Az észak-amerikai államok létrejöttének egyik lényeges kérdése ugyanis a vallási pluralizmus iránti igény volt. Amerika első telepesei között szép számmal akadtak olyanok, akik az öreg kontinensről a vallási üldözés és intolerancia miatt menekültek el. Locke gondolatai a születő új világban úgy hiányoztak, mint egy falat kenyér. Eszmevilágának keresztény alapjai elvitathatatlanok, természetjogi érvelésében, pedig több ponton kapcsolódott Aquinói Szent Tamáshoz. Gondolataiban az újkor gondolkodását megjellegző úgynevezett *Wende zum Subjekt*, a szubjektum felé fordulás érhető tettem, amikor az egyéni szabadságot és az egyéni lelkiismereti felelősséget hangsúlyozza. A szervezethez való csatlakozás biztonsága helyett az egyéni döntés és lelkiismereti elköteleződés jelenti ugyanis az egyén vallási életének az alapját. „Ha a lelkiismeretem tiltakozása ellenére indulok el valamely úton, az sohasem fog engem elvezetni a boldogok honába. A foglalkozás, amelyhez semmi kedvem, gazdaggá tehet; a gyógyszer, amelyben kételkedem, meggyógyíthat, de az a vallás, amelyben kételkedem, s az az istentisztelet, amelyet elutasítok magamtól, nem üdvözíthet engem.”²²¹ Vagy egy másik helyen: „Az a vallás, amelyet én nem hiszek igaznak, nem lehet

²¹⁹ „... Te viszont megnyugtatsz engem, és mindent rendben lévőnek mondasz, hiszen az előljáró a vallás dolgaiban nem a saját, hanem az egyház döntéseit tartatja meg a néppel és erősíti meg polgári szentesítéssel. De kérdem végül is, melyik egyházét? Persze azét, amelyik a fejedelemnek tetszik. Mintha bizony nem a saját vallásról alkotott ítéletét erőltetné az, aki engem ebbe, vagy abba az egyházba kényszerít törvénnyel, büntetéssel és erőszakkal? Mi különbség van abban, hogy ő maga irányít-e, vagy rábíz másokra, hogy azok vezessenek? ...” LOCKE, *Levél*, 216.

²²⁰ LOCKE, *Levél*, 245.

²²¹ LOCKE, *Levél*, 218.

számomra sem igaz, sem hasznos.”²²² És „... amit az istentiszteletben Istennek felajánlanak, azt egyedül az a meggyőződés teszi helyessé, hogy akik ezt gyakorolják, hiszik, hogy Isten elfogadja tőlük.”²²³

5.3. Immanuel Kant (1724-1804)

Immanuel Kant életművéből, annak nagysága és témagazdagsága miatt számtalan megállapítást ki kellene emelnünk ezen a helyen. Az életmű valláshoz kapcsolódó részeinek hiánytalan bemutatására munkánk terjedelme nem ad lehetőséget, ezért most megpróbálunk összegyűjteni néhány fontos helyet a természeti törvénnyel, az erkölcsi kötelességgel, az észvallással, a kinyilatkoztatott vallással és a társadalmi szerződéssel kapcsolatban. Ezek tükrében kísérelünk meg következtetéseket levonni a vallás szabadságára és annak társadalmi szerepére vonatkozóan.

Kant az *Erkölcsök metafizikájának alapvetésében* (1786), valamint a *Gyakorlati ész kritikájában* (1788) megállapította az erkölcsi törvény tiszta, minden tapasztalattól mentes és minden tapasztalat felett álló érvényességét, melyet a kategorikus imperatívuszban foglalt össze. A kategorikus imperatívusz, mint cselekvési elv nem más, mint kötelesség, egy felettünk álló normához, erkölcsös cselekvési elvhez való viszony. Kant kötelességfogalma teljesen tiszta, (vagyis elméleti), éppen ezért az egyes döntési helyzetek felett áll, azoktól függetlenül korlátlanul érvényes. Ha azonban egy csupán formális, elméleti cselekvési elvhez való viszony, mint kötelesség szabályozza a cselekvésünket, akkor könnyen feszültség mutatkozhat az elmélet és a gyakorlat között ebben a gondolkodási és cselekvési rendszerben. Vajon a kötelesség, mint pusztán formális elmélet teljesen meg tudja-e határozni annak anyagát, a praxist? Amint Kant rendszerében a megismerés terén sem a megismerő értelem igazodik a tárgyhoz, hanem a tárgy a megismerő szubjektumhoz, úgy a gyakorlati ész terén is a tiszta kellés, a kötelesség szolgál zsinórmértékül a tapasztalati világ, az erkölcs anyaga számára.²²⁴ Ahogy Cassirer megfogalmazta:

²²² LOCKE, *Levél*, 219.

²²³ LOCKE, *Levél*, 220.

²²⁴ Vö. „Mert bármilyen erényes is valaki, mindaz a jó, amit tehet, pusztán kötelessége; s az, hogy megteszi kötelességét, csak annyi, hogy megteszi azt, ami a közönséges erkölcsi rendben foglaltatik, következésképpen nem szolgál rá semmilyen csodálatra. E csodálat inkább kötelességérzetünk csökkentése – mintha valamilyen endkívüli és érdemdús dolog volna akötelességgel szemben való engedelmesség.” KANT I., *Vallás a tiszta ész határain belül*, (ford. VIDRÁNYI K.) Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 175.

Vö. továbbá „Kötelesség! Te fenséges nagy név, ki nem tűröd, hogy hízlegően szeressenek, ehelyett alávetettséget követelsz, ám ahhoz, hogy az akaratot cselekvésre indítsd, mégsem fenyegetsz semmivel, ami az elmében természetes ellenszenvet keltene és rémületet okozna, csak felállítasz egy törvényt, mely önmagától alál utat az elmékbe, hogy akaratlanul is megbecsüljék..., a hajlamok, pedig mind elnémulnak előtte..., - hol van hozzád méltó eredet, hol

„...itt is az tűnik elő, hogy a döntés maradéktalanul a 'forma' mellett szól a 'matéria' ellenében, a tiszta 'eszme' mellett az empirikus örömrész és boldogságvágy ellenében. Egyedül a kötelesség fogalmát illeti meg nemcsak a valódi normativitás, de a kötelesség egyedül hatékony motiváló erő is.”²²⁵ Ez az elv összehasonlíthatatlanul egyszerűbb és ennél fogva egyetemesebb minden tapasztalatból fakadó erkölcsi ítéletnél, és minden ember elméjében megvan. Az erkölcsi törvény az észben található és mert formális, így biztos és egyetemes. Az elmélet tehát korlátlan, de ezzel együtt megmarad elméletnek: vagyis nélkülöz minden kényszerítő erőt. Egyetlen szankcionáló eszköze maga az ész meggyőző ereje.²²⁶ Az erkölcs tudománya az állam irányítása alatt marad, ameddig az állam az erkölcs alapelvét tiszteletben tartja.

Az erkölcsök metafizikájának alapvetése című munkáját azzal a megjegyzéssel kezdi el, hogy semmi sem gondolható el a világon, sőt azon kívül sem, amit minden megszorítás nélkül jónak tarthatnánk, a jó akarat kivételével. A jó akarat az emberben lényeges, mert az ember tulajdonságai és adottságai (*Naturgaben*) lehetnek rendkívül rosszak és károsak is, ha nincs ez a jóakarat, amely felhasználja őket. Éppen így a hatalom, a gazdagság, a jó egészség, vagy a jó közérzet, melyeket a szerencse adományainak (*Glücksgaben*) nevezünk könnyen a kárunkra válhatnak, ha nincs meg bennünk a jó akarat. Mondhatjuk, hogy akiben nincs jó akarat, az nem méltó a boldogságra. Kant tisztában volt vele, hogy a boldogság nem eleve adott, sőt el sem érhető. Ez a világ nem a létező világok legjobbjika, ahogy Leibniz vélte, és ezen a világon a kínok mértéke gyakran meghaladja a gyönyörök összességét, ahogy Voltaire felhívta erre a figyelmet többek között a lisszaboni földrengés kapcsán írt pesszimista hangvételű költeményében.²²⁷ Ennek ellenére Kant nem volt pesszimista. De nem akarta optimista módon sem keresni az aranykor képét a természetben, vagy egy idilli pásztorképből, ahogy talán Rousseau megtette.²²⁸ Ahogy a fenti Cassirer-idézetből is kiderül: nem volt eudémonista, nem a lélek megnyugvását kereste csupán. Az eudémonizmusban fellelhető boldogságot nem foglalta bele a rendszerébe, hiszen ez meglehetősen esetleges, így a kötelességtikának nem lehet lényegi eleme. A kötelesség adott attól függetlenül is, hogy mi megelégedettséget érzünk, vagy nem. A kötelesség az ember boldogságérzetétől független valóság. Az ember feladata a kötelességek teljesítése akkor is, ha ez nem hozza el a földi paradicsomot, vagy éppen a boldogság és a megelégedettség érzetét. Kant

találjuk nemes, a hajlamokkal való bármilyen rokonságot büszkén elutasító származásod gyökerét, melyből sarjadni elengedhetetlen feltétele annak az értéknek, amelyet csak maga az ember adhat önmagának.” KANT, I., *A gyakorlati észtikájának*, (ford. PAPP Z.) Szeged, Ictus Kiadó, 1998, 105.

²²⁵ CASSIRER, E., *Kant élete és műve*, Osiris Kiadó, Budapest 2001, 397.

²²⁶ „Mindebből az következik, hogy az embernek nem az erkölcsök megjobbításával, hanem a gondolkodásmód megváltoztatásával és a jellem megalapozásával kell kezdenie önmaga morális átalakítását, habár általában másként cselekszik: az egyes bűnök ellen harcol, de általános alapjukat érintetlenül hagyja.” KANT, *Vallás*, 174.

²²⁷ VOLTAIRE, *Vers a lisszaboni földrengésről, avagy annak az ebnek a vizsgálata, hogy minden jól van*, 1756, (ford. PETRI GY.) in LUDASSY M., *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*, Gondolat Kiadó, Budapest 1975, 304-306.

²²⁸ Vö. CASSIRER, E., *Rousseau, Kant, Goethe*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2008, 120.

gondolatvilágában az ember a kötelességhez viszonyítva él. Kötelességben él, nem azért, mert „az élet az ínyére való volna.” A kötelesség nem életélvezet, hanem belső törvény, amelyhez az ember viszonyítja magát, és így a „saját belső ítélőszéke előtt” meg tud állni. Ezért az ember morálisan felemelkedik, és ez jelenti az emberi méltóságot. Ehhez a magasabb kötelességhez a jó akarat vezet el bennünket.²²⁹ Ez a felsőbb kötelesség és a jó akarat, pedig az embert megtartja saját méltóságában.

Vannak ezen kívül egyéb tulajdonságok, mint például a mérséklet az indulatok és szenvedélyek terén, vagy az önuralom és a józan megfontolás, melyek nem csupán sok tekintetben jónak minősülnek, hanem – ami több ennél – mindezek – úgy tűnik – a személy belső értékének is a részét képezik. De ezek mind, ha nem támasztja alá őket (szintén) a jó akarat, végtelenül rosszra is válhatnak. A boldogság olyan valami, amit az birtokol, akiben megvan a jó akarat. A jó akarat nem attól lesz jó, amit létrehoz, hanem önmagában és önmagáért jó.²³⁰ A jóra van egy eredeti képességünk, amelyet helyre kell magunkban állítanunk. Ez a helyreállítás a morális törvénynek, mint maximának a helyreállítása, megtisztítása. „Az eredeti jó a kötelességteljesítés maximáinak a szentsége; következésképpen az e tisztaságot maximájába fogadó ember, ha ettől még nem is szent (mivel a maxima és a tett között még komoly térköz van), de mindenesetre a legjobb úton van ahhoz, hogy a szentséget végtelen haladásban megközelítse.”²³¹ – írta egy helyen.

A jóra való eredeti képességünk nem más, mint a „bennünk lévő eredeti morális képesség”²³² általában. „Éppen ennek a képességnek isteni eredetéről tanúskodó felfoghatatlanságának kell lelkesítőleg hatnia az elmére és felkészítenie azt a kötelesség iránti tisztelet megkívánta áldozatokra.”²³³ A morális törvény tudatát kell megerősítenünk magunkban, és a szabadságunkat ezt követően ahhoz kell felemelnünk. A helyes cselekvés alapja tehát e bennünk lévő morális törvény, a kategorikus imperatívusz, amelyhez hozzá kell szabnunk az akaratunkat. Ebben a jó akaratban rejlik a szabadság, amely a cselekvés helyes iránya. Nem indeterminizmus, és nem azt

²²⁹ Vö. „Vajon egy jóra való ember számára az élet legnagyobb szerencsétlensége közepette, melyet elkerülhetett volna, ha képes túltenni magát a kötelességén, nem az a tudat ad-e tartást, hogy a személyében hordozott emberiséget mégis becsben tartotta és megőrizte méltóságában? ... E vigasz nem boldogság, még a legcsekélyebb részében sem az. Hiszen ilyen körülmények árán senki sem kívánná magának a vigasztaló alkalmat, de még az életet sem. Ő azonban él, s nem tűrheti, hogy saját szemében méltatlan legyen az életre... Már csak kötelességből él, nem pedig azért, mert az élet a legcsekélyebb mértékben is ínyére lenne... A kötelesség tiszteletreméltóságának semmi köze az életélvezetnek; megvan a saját törvénye, úgyszintén a saját ítélőszéke, s bármennyire is szeretnénk a kettőt összerázogatni, hogy aztán a keveréket mintegy gyógyírként kínáljuk a beteg léleknek, hamarosan maguktól szétválhatnak, ha meg nem, úgy az előbbi egyáltalán nem hat; ha pedig a fizikai élet közben némi erőre kapna is, a morális menthetetlenül elvész.” KANT, *A gyakorlati ész kritikája*, 107-108.

²³⁰ Vö. BAXLEY, A., M., *Kant's theory of virtue*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, 48-50.

²³¹ KANT, *Vallás*, 172.

²³² KANT, *Vallás*, 175.

²³³ KANT, *Vallás*, 176.

jelenti, hogy a szabad cselekvés a jóra és a rosszra egyaránt képes kell, hogy legyen, hanem a szabadság nem más, mint abszolút spontaneitás.²³⁴

A morális világ az ész elvei alapján létezik, de ezen ész elveit objektív realitás illeti meg ugyanezen ész gyakorlati – jelesül morális – használatában.²³⁵ Így ír erről Kant a *Tiszta ész kritikájában*: „Morális világnak nevezem a világot, amennyiben minden az erkölcsi törvénnyel összhangban van (egy ilyen világ az eszes lények szabadsága alapján létezhet, az erkölcsösség szükségszerű törvényei alapján pedig léteznie kell). A morális világot pusztán intellegibilis világgént gondoljuk el, mert elvonatkoztatunk benne az erkölcsösség minden feltételétől (céljától), mi több, valamennyi akadályától is (az emberi természet gyarló, avagy hamis voltától). Ennyiben tehát a morális világ pusztán idea, de gyakorlati idea, amely valóban hatással lehet – és hatással is kell lennie – az érzéki világra, hogy azt a lehetőségekhez mértén összhangba hozza ezen ideával...”²³⁶

Mivel erkölcsi törvény létezik, ez azt is magában foglalja, hogy jobb emberekké kell válnunk, ez a „kell” pedig azt követelteti, hogy erre képesek is vagyunk.²³⁷ Bennünk a morális törvény tudatát kell, hogy kövesse a döntés szabadsága, és nem fordítva. A törvény adott, és maximáinkat annak szolgálatába kell állítanunk. A morál autonóm, mert a szabadságunkat kell a törvény irányába mozdítanunk. Ahhoz, hogy a bennünk lévő rossz ember érzülete jó érzületté alakuljon, az embernek az erkölcsi törvényhez kell alakítania élete legfőbb alapját, és erre az ember képes is.²³⁸

A fent vázolt morálfilozófia megértése elkerülhetetlen ahhoz, hogy helyesen értsük Kant vallásról alkotott elgondolását. Mégpedig azért, mert „egyetlen cél van, amely megkerülhetetlenül adva van és egyetlen feltétel lehetséges, melynek alapján ez a cél valamennyi cél teljességével összefügg, és ezáltal gyakorlati érvényre tesz szert; eme feltétel pedig az, hogy létezik Isten és a túlvilág. Egészen biztosan tudjuk, hogy senki sem ismer más feltételeket, melyek ugyanígy lehetővé tennék, hogy a célok a morális törvénynek megfelelő egységet alkossanak. Mivel azonban az erkölcsi előírás egyszersmind maxima is, ezért okvetlenül hinni fogok Isten létezésében és a túlvilági életben, és biztos vagyok benne, hogy e hitet semmi nem ingathatja meg, mert különben megrendülnének erkölcsi elveim is, melyekről nem mondhatok le, hogy önmagam előtt megvetésre méltóvá ne legyek.” – fogalmazta meg Kant a *Tiszta ész kritikájában*.²³⁹ Az

²³⁴ KANT, *Vallás*, 177.

²³⁵ KANT, I., *A tiszta ész kritikája*, (ford. KIS J.), Atlantisz Kiadó, Budapest 2004, B 835.

²³⁶ KANT, *A tiszta ész*, B 836.

²³⁷ Vö. KANT, *Vallás*, 177. Kant a bűn fogalmát keresztény értelemben nem ismerte. A kötelességetika magában foglalta azt is, hogy az emberi természet képes eléni a jót és megcselekedni azt.

²³⁸ Vö. KANT, *Vallás*, 178.

²³⁹ KANT, *A tiszta ész*, B 856.

erkölcs tehát Isten és a túlvilági élet létezésén áll.²⁴⁰ Kant a vallási bizonyosságot tette az etikai bizonyosság alapjává.

A *Tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában a következőket fogalmazta meg: „... bár az ész gyakorlati használatában szükségem van Isten, a szabadság és a halhatatlanság fogalmaira, még csak feltevésésként sem fogadhatom el ezeket, ha egyúttal nem tagadom a spekulatív észnek azon elbizakodott igényét, hogy a tapasztalaton túli felismerésekre jusson.”²⁴¹ A tiszta ész ismerete Isten fogalmáig nem juthat el, mégis feltételeznie kell azt. A vallási igazság mércéje a pusztá gondolkodás nem lehet. A vallási bizonyossághoz az ész bizonyossága nem vezethet el, de elvezet oda az etikai bizonyosság. Így az etikai bizonyosság nem pusztán a vallási bizonyosság mértéke – hiszen a pusztá gondolkodás nem lehet annak mértéke – hanem inkább a vallási bizonyosság az etikai bizonyosság alapja. Éppen ezért „korlátoznom kellett a tudást – folytatta – hogy a hit számára teret nyerjek.”²⁴² A vallást a teológiára, mint tudományra nem tudta felépíteni, de a gyakorlati ész mégis feltételezi Isten létezését. Kant a vallást tehát az erkölcsre építette fel. Jobban mondva az erkölcs alapjait a vallásra és Isten létére vezette vissza. Isten, az örök élet és a szabadság fogalmai regulatív fogalmak. Az észben megvolna a hajlam ezek megismerésére, de erre nem képes. Így a vallás nem épülhet fel a teológiára, mint tudományra, de az erkölcs csak Isten fogalmán állhat meg, és mindig feltételezni fogja azt. Ha tehát megvan a fent vázolt erkölcs – márpedig az lehetséges, így léteznie kell – akkor az feltételezi Istent is. Kant vallás-fogalma egy erkölcsi vallás jellegét öltötte, amely az ész elveire támaszkodott, így azt észvallásnak nevezte.

A gyakorlati ész által meghatározott formális erkölcsi alapelvének eredetét a francia forradalom és a felvilágosodás eszmei légkörében tudjuk helyesen értelmezni. Ugyanis Kant a francia forradalomban az észjog maradéktalan és teljes megvalósulását látta. Ez az észjog az állam életében azt jelenti, hogy a társadalom javát minden ember felfogja és megérti. A társadalmi élet nem más, mint hogy minden ember felismeri, hogy saját akaratát miként kell korlátoznia, hogy az

Isten létezésének a morál megalapozásaként való feltétlen elfogadását találjuk már Rousseau-nál is: „Fiam, úgy intézd lelked ügyét, hogy mindig kívánja Isten létét, s akkor sohasem fogsz kételkedni létezésében. Egyébként bármelyik valláshoz csatlakozol is, gondold meg, hogy a vallás által megkövetelt igazi kötelességek függetlenek az emberi intézményektől; hogy az Istenség valódi temploma az igaz szív maga... hogy nincs olyan vallás, amely felmentene az erkölcs szabta kötelességek alól, s hogy tulajdonképpen csak azok a lényegesek, s hogy a bels istentisztelet a legelső ama kötelességekközül, s hogy hit nélkül nincs erény.” ROUSSEAU, J.-J., *Emil avagy a nevelésről*, (ford. GYÓRY J.), Papirusz Book, Budapest 1997, 282.

²⁴⁰ „Más szóval, az Istenbe és a túlvilágba vetett hit olyan szorosan összefonódik morális hajlandóságommal, hogy ha az utóbbinak elvesztésétől nem kell tartanom, akkor az sem fenyeget, hogy az előbbitől megfosztatom.” KANT, *A tiszta ész*, B 857.

²⁴¹ KANT, *A tiszta ész*, B XXX.

²⁴² KANT, *A tiszta ész*, B XXX.

összakarát megfelelően érvényesülhessen.²⁴³ A politika nem más, mint az egyéni akaratok olyan egyesítése, melyben az egyes akaratok autonómiája a lehető legkisebb módon sérül csupán. Vagyis a politika arra törekszik, hogy az egyének szabadsága összeférjen mindenki más szabadságával.²⁴⁴

Jog- és államfilozófiája szorosan kötődött a társadalmi szerződés eszméjéhez. Ezen az úton Rousseau eszméi nagyban befolyásolták.²⁴⁵ Amikor Rousseau kidolgozta a társadalmi szerződésről szóló gondolatmenetét, akkor egyben szembe fordult az arisztotelianus elképzeléssel, amely szerint az ember a természeténél fogva társas lény (*ζῷον πολιτικόν*). Nem hitt abban a társas ösztönben, amellyel a XVII. és a XVIII. századi gondolkodók meg akarták alapozni a társadalmat. Rousseau szerint az embernek egyetlen, természeténél fogva jelenlévő ösztönzése van, ez pedig az önfenntartás (*conservatio sui*). A társadalomba lépő ember erről a természetes függetlenségéről kényszerül – részben – lemondani. Így Rousseau szembekerült államelméletében többek között Grotius-szal és az enciklopédistákkal is, és sokszor Hobbes radikális elméleteiben keresett megalapozást. A társadalmi szerződés elméletében az egyének lemondanak akaratukról az összakarát érdekében és így elismerik az államnak velük szemben támasztott valamennyi követelését.²⁴⁶

Gondolkodásában az elmélet és a praxis áthidalását – melyek közötti feszültség miatt folyton vádasként értékelték Kant szubjektív idealizmusát, nemcsak az egyén erkölcsének, hanem a közösségi élet megítélésének terén is – az államelméletben a társadalmi szerződés és az ebből fakadó emberi jogok elmélete jelentette. Az állam egy közösség, amelynek az egyén a tagja, és amelybe az egyén

²⁴³ Vö. „Mivel a természet legfőbb szándékának megvalósulása, azaz az emberiség összes képességének kifejlődése csak társadalomban, mégpedig csakis olyan társadalomban lehetséges, amelyben jelen van a legnagyobb szabadság s ezzel tagjainak általános antagonizmusa, de egyben e szabadság legpontosabb meghatározása s határainak biztosítása is, hogy összeférhessen mások szabadságával...” KANT, I., *Az emberiség egyetlen történetének eszméje világpolgári szemszögből*, (ford. VIDRÁNYI K.), in UÓ., *Vallás a tiszta ész határain belül*, 65.

„A kötetlen szabadságot különben oly annyira kedvelő embert a szükség szortja arra, hogy a kényszer emez állapotába lépjen, mégpedig a legnagyobb szükség, amelyet az emberek maguk okoznak maguknak, mivel hajlamaik teszik, hogy vad szabadságban nem sokáig tudnak egymás mellett megenni.” Uo. 65.

²⁴⁴ Vö. CASSIRER, *Kant*, 397.

²⁴⁵ Kant példaképei között találjuk a társadalmi szerződés gondolatának ugyan nem a legelső, de talán a legnagyobb teoretikusát, Rousseau-t. Korabeli beszámolók szerint Kant egyszerűen élt, szobájában csak néhány bútordarabot és könyveket találtunk volna. A falak is üresek voltak, leszámítva Rousseau képét, amely a dolgozószoba falát ékesítette.” Vö. HASSE, J., G., *Letzte Äußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen*, Königsberg 1804, 6.

Rousseau Isten-fogalma, a vallásról alkotott képe és a lelkiismeret mibenlétét meghatározó definíciója egyébként is kiindulásként szolgáltak Kant kötelesség-fogalma számára. Vö. „Fiam, úgy intézd lelked ügyét, hogy mindig kívánja Isten létét, s akkor sohasem fogsz kételkedni létezésében. Egyébként bármelyik valláshoz csatlakozol is, gondold meg, hogy a vallás által követelt igazi megkötelességek függetlenek az emberi intézményektől; hogy az Istenség valódi temploma a szív maga..., hogy nincs olyan vallás, amely felmentene az erkölcs szabta kötelességek alól, s hogy tulajdonképpen csak azok lényegesek, s hogy a belső istentisztelet a legelső ama kötelességek közül, s hogy hit nélkül nincs erény.” ROUSSEAU, *Emil*, 249.

Valamint: „Lelkiismeret! Lelkiismeret! Isteni ösztön; halhatatlan és égi szózat; egy tudatlan és korlátolt, ám értelmes, de szabad lény vezetője, csalhatatlan bírója jónak és rossznak, te teszed az embert Istenhez hasonlónak, neked köszönhető, hogy természete kiválóvá lesz, cselekedete erkölcsössé; tenélküled, úgy érzem, semmi sincs bennem, ami az állatok fölé emelné, ha csak az a szomorú kiváltság nem, hogy tévedésről tévedésre tévelygek egy szabályozatlan értelem és egy elv nélküli ész segítségével.” ROUSSEAU, *Emil*, 260.

Kant és Rousseau kapcsolatához lásd CASSIRER, *Rousseau, Kant, Goethe*, 123-140.

²⁴⁶ CASSIRER, *Rousseau, Kant, Goethe*, 108-109.

felvétetik, és éppen ezért ennek feltétel nélküli engedelmességgel is tartozik. Cserébe azonban az állam fenntartja mindazon ideális feltételek összességét, amelyeket ebben a mondatban lehetne összefoglalni: ahogy a nép nem döntene saját maga ügyében, úgy senki törvényhozó sem dönthet róla. A „kell”, mint a cselekvés tiszta elmélete a társadalmi életben a társadalmi szerződés által meghatározott elven valósul meg. Ennek a megvalósulásnak az igénye korlátlan kell, hogy legyen, beteljesülése azonban mindig korlátozott marad. A társadalmi szerződés nem egy, a múltban valóban megtörtént esemény, nem egy tényszerűen megkötött szerződés. Sokkal inkább egy feladat. Nem a társadalom kezdete, hanem inkább annak elve. Olyan feladat, amely minden cselekvés mércéjeként kell, hogy szolgáljon. Ez egyfajta íratlan polgári alkotmány, amely ahhoz, hogy érvényes legyen, nem követeli meg azt a tényt, hogy a polgárok valaha tényleg leszerződtek volna a közösségi életük kezdetén. Annak ellenére, hogy ez a szerződés nem egy történelmi eseményre épül²⁴⁷, hanem egy feladat, mégis ebből – megfelelő érzékenységgel – határozható meg a népakarat mibenléte. Így a népakarat a tiszta ész eszméje, amely kötelező minden polgárra nézve, hiszen az úgy lett meghatározva, mint minden állampolgár közös akarat. Az ilyen elven létező állam és törvényhozás ennél fogva hozhat minden állampolgárra nézve kötelező törvényt.²⁴⁸

Az általános érvényű etikai alaptételek vitára is bocsáthatóak. Ha a törvényeket a fent említett elvek alapján hozzák, akkor a népakarat bizonyos esetekben megkövetelheti magának az ellenállás jogát is.²⁴⁹ Ez, pedig nem pusztán teoretikus ellenállás, hanem gyakorlati vita. Ahhoz, hogy az állam jól működjön, a népnek engedelmeskednie kell a törvényeknek. Azonban a szabadság szellemét és így az ilyen alapokon álló intézmények kritikáját sem mellőzheti. Az így születő kritika éppen hogy a rendszer javát és helyes kibontakozását szolgálja, sőt szükséges ahhoz. Az ellenállás joga a közlés- és sajtószabadságban fejeződik ki, melyet ezért minden uralkodónak, mindig tiszteletben kell tartania.

²⁴⁷ „Az az aktus, melynek révén a nép állammá alakítja magát, helyesebben inkább csak ezen aktus eszméje, melynek révén az állam jogszerűsége általában elgondolható, az eredeti szerződés, amely szerint a népben mindenki (*omnes et singli*) feladja külső szabadságát, hogy azután egy közösség, vagyis államnak tekintett nép (*universi*) tagjaként azonnal újra vissza is vegye azt.” KANT, I., *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, (ford. BERÉNYI G.) Gondolat Kiadó, Budapest 1991, 420.

²⁴⁸ „... pusztán az ész eszméje, amely azonban kétségkívül (gyakorlati) realitással bír: minden törvényhozót kötelez ugyanis arra, hogy törvényeit úgy hozza meg, ahogyan azok egy egész akarásának egyesített akaratából eredhetnek, s minden egyes alattvalóra, amennyiben polgárrá kíván válni, úgy tekintsen, mintha abban az akaratban megegyezett volna vele. Mert ez a próbaköve minden nyilvános törvénykezés jogszerűségének.” KANT, I., „*Ama közönségesen használt szövegről, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mi sem ér*” (ford. MESTERHÁZI M.), in UÓ., *Történelemfilozófiai írások*, Ictus Kiadó, Szeged 1997, 194.

²⁴⁹ Míg Kant az ellenállás jogát a társadalmi konszenzus és a többségi akarat megszegése esetére tartotta fenn, addig a keresztény gondolkodók azt mindig is azokra az esetekre vélték jogosnak, amikor a törvényhozó erkölcstelen módon az isteni-, vagy a természetjoggal ellenkező törvényt hozott. Az ellenállás jogának megalapozása tehát e két gondolkodói körben egészen más lesz, ahogy azt alább látni is fogjuk. Aquinói Szent Tamás a kormányzat megdöntését néha még akkor is lázadó cselekménynek tartotta, ha az a zsarnoki uralom ellen irányult. Vö. *Summa Theologiae*, 2.2. q.42. a.2.

Az erkölcsről fentebb megállapítottak meghatározták Kant vallási nézeteit. A filozófiai teológiáról szóló szövegeit olvashatjuk mintegy a *Tiszta ész kritikája* kiegészítéseként, szupplementumaként is.²⁵⁰ Hiszen a kritikai filozófia egyenes következménye az észvallás kanti felfogása. Az istenfogalomra épülő moralitás nem más, mint a kritika kiterjesztése a vallás területére. A kritikai filozófia csak az észvallás keretei között érvényes, jóllehet a kinyilatkoztatás fogalmát Kant soha nem vetette el. De különbséget tett a történeti hit és a pusztán észhit között. „Általános egyház egyedül a tiszta vallási hitre alapozható, mivel ez pusztán észhit, amely meggyőzés végett mindenkivel közölhető, ezzel szemben a pusztán faktumokra alapozott történeti hit csak addig tágíthatja befolyását, ameddig híradásai a tér- és időbeli körülményektől függően hihetőségük tekintetében megítélhetők. Egyedül az emberi természet különleges gyengesége bűnös abban, hogy ama tiszta hitre soha nem lehet érdeme szerint számítani, azaz nem lehet egyedül rá egyházat alapozni.”²⁵¹ A vallást olyannak tartotta, amely egyedül az erkölcsileg helyes cselekedetet várja el az embertől. Az embereket azonban nem könnyű arról meggyőzni, ahogy ez elegendő, éppen ezért vallásos igyekezetük megkívánja tőlük, hogy Isten irányába mindenféle szolgálatokat végezzenek. Ezen szolgálatokat tekintve kevésbé azok morális értéke a fontos, mind inkább az, hogy azok Isten számára történnek és bár morálisan közömbösek, de legalább a passzív engedelmesség által odakötik a jámbor hívőt Istenhez. Ezzel szemben Kant azt tanította, hogy Istennek a legjobban úgy lehet szolgálni, hogy teljesítjük az önmagunk és más emberek iránti kötelezettségeinket, hiszen ezzel egyúttal az Isten iránti kötelezettségeinket is teljesítjük. Meg kell tehát különböztetnünk azok csoportját, akik Istennek vallásos cselekedetekkel akarnak tetszeni és azokét, akik ezt morálisan helyes cselekvéssel akarják elérni. Így jön létre az istentiszteleti vallás fogalma a tisztán morális vallás helyén.²⁵² Az a vallás, amely tradíció, vagy az Írás által továbbhagyományozódik az emberek között, pusztán történeti vallás és nem tiszta észhit. Az Isten által a szívünkbe adott morális törvény az igazi vallás kritériuma, az egyéb statutarikus (kinyilatkoztatást feltételező) törvények, pedig pusztán a morális törvény támogatására és elterjesztésére hivatottak. Nem azok tisztelik helyesen Istent, akik azt mondják: Uram, Uram, hanem akik az akaratát megcselekszik. Nem azok tisztelik helyesen Istent, akik nem minden ember számára hozzáférhető fogalmakkal tisztelik őt, hanem akik jó életvitelükkel igyekeznek a kedvében járni.²⁵³ Úgy vélte, hogy Krisztus tanítását meg kell különböztetnünk attól a híradástól, amely Krisztus tanításáról szól. A pusztán erkölcsöt

²⁵⁰ Vö. CAYGILL, H., *A Kant Dictionary*, UK: Blackwell Reference, Oxford 2000, 364.

²⁵¹ KANT, *Vallás*, 232.

²⁵² Vö. KANT, *Vallás*, 232-233.

²⁵³ Vö. KANT, *Vallás*, 233.

megpróbálta kivonni Jézus tanításából, hiszen úgy vélte, hogy az az evangélium alapvető tanítása, a többi pedig csupán segédtanítás ahhoz.²⁵⁴ A keresztény hit nem más, mint a helyes erkölcs és a jó érzület tanítása, amelyhez az istentisztelet csak az idők folyamán járult hozzá. Az istentisztelet csak egy állványzatnak vélte, melyet a vallási téboly ragasztott a valláshoz. Az egyedül szükségszerűnek az evangélium morális hitét tartotta, az Újszövetség többi részének történeti hitelességére való hagyatkozástól, pedig óva intett.²⁵⁵ Az evangélium szent törvényének kell szüntelenül előttünk lebegnie és attól semmi nem téríthet el. Megállapította, hogy a kereszténységben már az apostolok tanítása óta jellemző, hogy nem a Jézus tanításában lévő erkölcsi törvényt helyezik előtérbe, hanem éppen a tanító személyét, melyet ő maga nem akart volna. Jézus személye csupán segédtanítás az evangéliumban meglévő morál kifejtése mellett, és nem az a középpont.²⁵⁶ A vallás képviselői gyakran eltérnek annak lényegétől, a mellékeset helyezik a középpontba, miközben nem figyelnek oda az evangéliumi erkölcs hangoztatására.²⁵⁷ Az igaz vallás gyakorlása terén, egy levelében Jóbot állította példaként. Jób ugyanis irtózott attól, hogy meggyőződést színleljen. Őszintén beszélt, a szíve szándéka szerint, akkor is, ha éppen emiatt kételkedésnek és keserűségnek kellett, hogy hangot adjon. Vele ellentétben álltak a barátai, akik nem a saját véleményüket fogalmazták meg, hanem egy dogmatikus véleményt fejtettek ki, azt, amit a vallás kánonja tőlük elvárt. Jób az egyenes embert, míg barátai a vallásos képmutatót testesítik meg.²⁵⁸

²⁵⁴ Vö. CASSIRER, *Kant*, 402.

Figyeljük meg, ahogy Jézus személyét azonosította az ideális, erkölcsi emberrel: „Az isteni végzés tárgyává és a teremtés céljává egyedül a maga teljes morális tökéletességéhez emelkedett emberiség teheti a világot, s ennek, mint elsődleges feltételnek a boldogság a közvetlen következménye a legfőbb lény akaratában – Ez az Istennek egyedül tetsző ember „az örökkévalóságtól megvan Benne”, eszméje Isten lényéből származik. Ennyiben tehát az ember nem teremtett dolog, hanem Isten egyszülött fia, „az Ige (a »legyél!«), amely által minden van és amely által semmi teremtett dolog nem létezik... „Ő Isten fenségének visszfénye.” – „Benne szerette Isten a világot”, s csak benne és az ő érzületének elfogadásával remélhetjük, hogy „Isten gyermekeivé leszünk” stb.” KANT, *Vallás*, 185.

²⁵⁵ Vö. KANT, *Vallás*, 185.

²⁵⁶ Vö. *Levél Johann Caspar Lavaternek*, Königsbergben, 1775. április 28-án, KANT I., *Prekritikai írások*, (szerk. ÁBRAHÁM Z.) Osiris Kiadó, Budapest 2003, 703.

Vö továbbá: „Az ember csupán az Isten fiában való gyakorlati hitben (amennyiben Isten fiát úgy képzeljük el, hogy felöltötte az emberi természetet) remélheti azt, hogy Istennek tetszővé válik és üdvözülni. KANT, *Vallás*, 186.

Valamint: „Az emberiség ideáljában elgondolva egy ilyen érzület – a világ javáért vállalt összes szenvedéssel együtt – minden idők és világok embere számára teljes érvényű a legfőbb igazságosság szeme előtt, ha az ember a maga érzületét kötelességének megfelelően ehhez hasonlóvá teszi.” KANT, *Vallás*, 191.

²⁵⁷ 1788-ban a vallás- és oktatásügyi miniszter, Wöllner vallási-ediktumot bocsátott ki Poroszországban. Ezt hamarosan cenzúra-ediktum is követte. Ebben vallási türelmet ígért az alattvalóknak mindaddig, amíg az állam jó polgáraiként viselkednek, különvéleményeiket megtartják maguknak, és nem foglalkoznak azzal, hogy másokat a saját magánvéleményeikkel lázítsanak és megingassanak. 1790-ben ezt kiegészítette a papjelöltekre vonatkozó rendelet is, melyben a teológusjelöltek hitére vonatkozó vizsgára vonatkozó utasításokat tett. Ezek a jelenségek Kant ellenérzéseit váltották ki, hiszen éppen ellenkeztek meggyőződésével. A vallás gyakorlásának belülről, az egyén meggyőződéséből kell ugyanis fakadnia. Az állam békéjét nem egyezségek miatt, hanem azért kellene megtartania az embernek, mert a belsejében lévő erkölcsi törvény erre kötelezi őt. Egyezményekkel senkinek a meggyőződést nem szabadna elhallgattatni. Az áhított jó akarat és meggyőződés így végleg háttérbe szorultak. Vö. CASSIRER, *Kant*, 400-401, 404.

²⁵⁸ Vö. „... aki nem ismer más szert, amely életünk utolsó pillanatában is kiállja a próbát, mint a legtisztább őszinteséget a szív legrejtettebb rezdüléseit illetően is, ps aki Jóbbal egyetemben bűnnek tartja a hízélgést Isten előtt,

Kant vallásfilozófiája, melynek összefoglalását a *Vallás a pusztán ész határain belül*²⁵⁹ című művében találjuk, bizonyos mértékben idegen a kanti rendszertől, és semmiképpen sem a lényege annak. Hiszen műve gerincét a *Tiszta ész kritikája*, a *Gyakorlati ész kritikája*, az *Erkölcök metafizikájának alapvetése*, illetve az *Ítéleterő kritikája* című művei képezték. A kanti rendszerben a vallásfilozófia szerepe legfőképpen az, hogy etikáját igazolja. A vallás tartalma ebben a rendszerben semmi lényegeset nem tartalmaz azon túl, amit a morál tartalmaz. Jóllehet Kant nem tagadja a kinyilatkoztatás létezését, de a kinyilatkoztatás fogalmával az észvallás bevezetése mellett nem tudunk mit kezdeni. A vallás nem más, mint a kötelességek Isten parancsaként való megismerése.²⁶⁰ A vallás is a kötelességről szól tehát, csak annak egy más szempontból való vizsgálatát jelenti. A parancsolat tartalmát a legfőbb lény eszméjében foglaljuk össze, akit az erkölcsi törvény szerzőjének tartunk. Az ember olyan, hogy minden eszmét csupán egyfajta sematizálás révén képes megragadni. Hogy megfoghatóvá tegyük a magunk számára az érzékfeletti tulajdonságokat, mindenképpen rászorulunk a természetfeletti lényekkel vont analógiára.²⁶¹ Kant az általa kívánt észvallást szembeállította az érületi vallásossággal, melyet a tudat esztétikai alapfunkciójából vezetett le. „A lefátyolozott istennő, aki előtt mindkét fél (ti. az észvallás és az érületi vallásosság) térdet hajt: a bennünk lakozó morális törvény a maga sérthetetlen fenségében.”²⁶² A kettő közül az a didaktikai eljárás tekinthető filozófiainak, amely a bennünk lévő morális törvényt a logika szabályai szerint összefoglalja. Ezt a törvényt meg is személyesíthetjük, de akkor a parancsoló észből lefátyolozott Íziszt csinálunk, amely ugyanazon tárgy esztétikai elképzelésmódja.²⁶³ A vallás érzékletes, bár pusztán analogikus képek segítségével elevenebbé teheti bennünk a már tisztázódott erkölcsi elveket. Az észvallásnak alapelveiben egybe kell esnie a tiszta etikával. Az észvallás morális vallás, míg az istentiszteleti vallás érületi vallás. Ez előbbi a tiszta észhitet képviseli, míg az utóbbi a történeti hitet jeleníti meg.

meg a bensőséges hitvallásokat, melyeket talán csak a félelem csikart ki, és amelyekben kedélyünk nem önként nyugszik meg. Krisztus tanítását megkülönböztetem attól a híradástól, mely e tanításról birtokunkban van, s hogy amaz tiszta megkaphassam, először is megpróbálom a morális tanítást minden újtestamentumi rendszabálytól megtisztítva kivonni. Biztosan ez az evangélium fő tanítása, a többi csak ennek segédlete lehet, mert ez utóbbiak csak azt beszélnek el, mit tett Isten, hogy oltalmazzon bennünket esendőségünkben, midőn igazolni kellene előtte magunk, ám az előbbi arról beszél, mit kell tennünk, hogy minderre méltónak bizonyuljunk.” *Levél Lavaternak*, 703.

²⁵⁹ 1792-ben a *Berlinische Monatschrift*-ben megjelent Kant *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* című írása. Ennek folytatása a *Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem Bösen um die Herrschaft über den Menschen* című munka, mely ugyanitt jelent volna meg. Azonban szemet szűrt a Wöllner-féle rendszerben kinevezett teológiai cenzornak és így annak utasítására betiltották az írást, a folyóirat szerkesztőjének hiábavaló tiltakozása ellenére. Kant nem akarta veszni hagyni ezt a két tanulmányt, így másik két írással kiegészítve azokat 1793 húsvétjára önálló formában adta ki őket *A vallás a pusztán ész határain belül* címmel.

²⁶⁰ CASSIRER, *Kant*, 406.

²⁶¹ Vö. KANT, *Vallás*, 197.

²⁶² KANT, I., *A filozófiában újabban meghonosodott előkelő bangnemről*, 1776. Magyarul ford. NYIZSNYÁNSZKI F., in DERRIDA, J., KANT, I., *Minden dolgok vége*, Századvég Kiadó – Gond Kiadó, Budapest 1993, 31-32.

²⁶³ KANT, I., *A filozófiában*, 31-32.

Az erkölcsnek az önmegalapozáshoz bizonyos értelemben egyáltalán nincs szüksége vallásra, mert a tiszta gyakorlati ész erejénél fogva elegendő önmagának. A törvény és a kötelesség önmagában elég, és nem szükséges, hogy azok erejét egy külső, megszemélyesített erő szavatolja. A vallás csupán vallási rögeszme akkor, ha az ember azt gondolja, hogy Istennek bármit adhatna a törvény megtartásán és a jó magaviseleten kívül. Jónak csak akkor tekinthető egy cselekedet, ha az autonómia mozgatja, vagyis a jó megtételénél semmilyen tekintettel nem vagyunk a törvényhozóra. Az észvallás és az érületi vallás között tehát ott húzódik meg a különbség, hogy vajon ezek révén a cselekedeteinkben megmutatkozó morál, vagy pedig jámbor játszadozás és semmittevés által akarunk Istennek tetszővé válni.²⁶⁴ Immanuel Kant a hagyományos vallásosság cselekedeteit és a kultuszt nem sokra becsülte.²⁶⁵ Csupán ha azok az autonóm módon felismert erkölcs esztétikai kifejeződései, akkor van meg a maguk helye az ember életében. Önmagukban azonban mit sem érnek.

Kant a vallásfilozófiában azért számít mérföldkőnek, mert a három ismert istenérvet, melyeket ő kozmológiai, teleológiai és ontológiai istenérvnek nevezett cáfolattal illette, mivel ezek, érvelése szerint meghaladták az emberi értelem határait és így hoztak logikátlan következtetéseket.²⁶⁶ Ezek helyett egy morális érvet javasolt, amellyel Isten felé való meggyőződésünket ki tudjuk fejezni. Ehhez Istenre csupán csak, mint posztulátumra van szükségünk. A helyes erkölcsi cselekvés feltételez az emberi értelemben egy morális érzéket, amelyből egy értelmes jogot és cselekvési rendet vezethetünk le.

A vallással szemben a tiszta ész követelése az, hogy a vallás átforduljon tiszta etikába, hiszen ezért létezik, és a tiszta etika csíráit hordja magában. Ez azonban a történelemben soha nem valósul meg, csupán az irányát ismerhetjük. A történelmi vallásoknak olyan formát kell magukra öltetniük, hogy ehhez a belső irányhoz igazodjanak. Ahhoz pedig, hogy a vallás közösségformáló ereje megmutatkozzék és az embereket az igaz erkölcs felé vezethesse, szükségszerűen egyházzá kell válnia. Ebbe a létformába azonban csak azért merül alá, hogy folyton folyvást túlléphessen azon, végső céljának irányát megtartva. Ezért a megcélzott végtelen tartalom és a véges kifejeződési forma között feszültséget is találunk. Az emberi nem növekedésének állomásai a pozitív vallásokban is megjelennek, éppen ezért a vallásoknak nem szabad megragadniuk a saját

²⁶⁴ Vö. KANT, *Vallás*, 324-325.

²⁶⁵ WOOD, A., W., *Kant's Deism*, in ROSSI, J., P., WREEN, M., *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1991, 4.

²⁶⁶ A megismerésben maga a megismerés tárgya (*Ding an sich*) végül rejtve marad előttünk, hiszen csak a jelenségeket észleljük. Ehhez hasonlóan Isten megismerése is lehetetlen. Isten lényege rejtve marad előttünk. Azonban Isten fogalma regulatív fogalom marad, amelyre a kritikai filozófiában is szükségünk van. Isten fogalmán áll az erkölcsi rendszer. De Isten fogalma vezette el Kantot arra a következtetésre, hogy a határtalan, abszolút egész feltétele a gondolat minden egyes tárgyának. Megismerésünk egyes tárgyai mögött a határtalan teljesség áll. Vö. GUTTMANN, J., *Kants Gottesbegriff*, Kantstudien, Ergänzung im Auftrag der Kantgesellschaft, 1906, reprint Würzburg 1970, 25. Később J. Maréchal erre építette a transzcendentális módszerét.

szűk dogmatikus rendszerükben, hanem folytonosan törekedniük kell arra, hogy az észvallás mércéit felismerjék.²⁶⁷ Az, hogy a katolicizmus évszázadokon át fennmaradt már bizonyítéka annak, hogy általános érvénnyel rendelkező mozzanatokat rejt magában.²⁶⁸

Mint már utaltunk rá, Kant vallási nézetei szemben találták magukat a korabeli politikával. Az 1788-as vallási ediktum sok keserűséget okozott neki, az ugyancsak azévi sajtótörvény, pedig végül megakadályozta a *Vallás a pusztán ész határain belül* első szövegének publikálását. Amikor a *A fakultások vitája* bevezetőjében maga Kant magyarázta a politikai intézkedések miatt kialakult helyzetet, akkor reagált a fenti két rendeletre is, melyek Johann Christopf Wöllner nevéhez fűződtek, aki 1788-1797-ig volt a vallási ügyek minisztere Poroszországban. 1794. október 1-jén egy a minisztériumból érkezett királyi levél kifejezte a nemtetszését azzal kapcsolatban, hogy Kant jó ideje elferdíti és meggyalázza a Szentírás legfőbb tanait. Írásai és véleménye nyilvánvalóan beleütköztek a hivatalos államvallás kínálta keretek határaiba. Válaszában a Wöllner iránti személyes ellenszenvét Kant nem is rejtette véka alá. Ebben magyarázta saját vallási tanait a *Vallás a pusztán ész határain belül* cím elemzésével. Maga erősítette meg, hogy a vallást a pusztán ész alapján és kinyilatkoztatás nélkül kívánta értelmezni. A kinyilatkoztatást nem lehet megkerülni, hiszen a vallás tanai sugalmazásnak engedő férfiakról erednek. Magyarázatát így folytatta: „magam ellenben csupán azt akartam összefüggően bemutatni, ami a kinyilatkoztatottnak hitt vallás szövegéből, a Bibliából csupán a pusztán észre hagyatkozva is felismerhető.”²⁶⁹

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Kant írásainak tárgya egyedül a tiszta észvallás volt, nem pedig a kinyilatkoztatott vallásformák kritikája. A minisztérium számára írt, fent említett válaszlevelében világosan megfogalmazta ugyanakkor azt is, hogy mindezek tükrében a kereszténységet a tiszta észvallás legtökéletesebb történeti formájának ismeri el. Egy javaslata, amelyben a biblikus tanulmányok után egy pusztán filozófiai vallástan oktatását vetette fel²⁷⁰ árulkodik arról a szemléletről, hogy szerinte az észvallás megelőzi a kinyilatkoztatottat. A kinyilatkoztatás tényét soha nem vetette el, azonban annak kritikájában és a kritika enyhülésében szerepet játszott a Wöllner-féle rendeletek miatti magyarázkodás is.

²⁶⁷ Vö. CASSIRER, *Kant*, 410-411.

²⁶⁸ Kant a Szentírást (legtöbbször) pusztán morális értelemben magyarázza. A *sensus moralis*, mint a Biblia értelmezésének egy formája már Aquinói Szent Tamásnál is megvolt és a protestáns pietizmusban is sajátos jelleget kapott. Kant neveltetése folytán szorosan kapcsolódott a pietista hagyományokhoz, így az, hogy a Bibliának pusztán erkölcsi értelmét kereste, ezekből a hagyományokból is fakadt.

Ugyanakkor a vallásos és biblikus fogalmakat leginkább a szabadság fogalmának sajátos mozzanataiként értelmezte. A megváltás például a tiszta akarat és a gyakorlati ész uralomra jutása az érzéki öröme fölé. Stb. Azt, hogy a megváltás egy természetfeletti isteni akarat közbeavatkozása volna, Kant nem ismeri el. Vö. CASSIRER, *Kant*, 414-415.

²⁶⁹ KANT, I., „*A fakultások vitája* (ford. MESTERHÁZI M.), in UÓ., *Történelemfilozófiai írások*, 338.

²⁷⁰ Vö. KANT, *Vallás*, 137.

Nem állíthatjuk, hogy történelmi és társadalmi szempontból nem tartotta volna szükségesnek a kinyilatkoztatott vallást. Ennek szerepét a történelemfilozófiájából érthetjük meg. „Az egyházi hit ugyanis történeti tudományosságot, míg a vallási hit pusztán ész kíván.”²⁷¹ A szent szövegek elemzéséből és értelmezéséből, valamint az ezek körül kialakult hagyományból megszülettek a kinyilatkoztatott vallások, melyek közül Kant legtökéletesebbnek a kereszténységet tartotta. Ezzel párhuzamosan szemlélte az észvallást, és a kettőt nem mosta össze. Mindkettő elvezet az igazságra. Az első a tiszta ész használata által. A másik ugyanezen elvek alkalmazása révén, a vallási hagyomány és a szent szövegek, elsősorban a Szentírás értelmezésén keresztül. A kinyilatkoztatott vallásnak így Kant gondolkodásában is van létjogosultsága és társadalmi szerepe. Az egyházi hit történelmi feladata az, hogy mintegy járműként szolgáljon a tiszta észvallás számára és hordozza azt. Az egyházi hit egy burok, amelybe az észvallás beágyazódik. Az emberiség feladata az, hogy a történelem folyamán ebből a burokból kiszabadítsa az észvallást.²⁷² Így a buroknak van létjogosultsága, de az csupán a történelem terméke, amely valójában a tiszta észvallást rejt magában. Ha ez a burok elhatalmasodik, az egy papi osztály uralmát hozhatja magával, amely, mint felső tekintély megakadályoz abban, hogy önállóan gondolkodjunk, és abba a kiskorúságba vezethet, amelyet Kant annyira a kárhóztatott a *Mi a felvilágosodás*-ban.²⁷³ Ennél fogva – jóllehet a Katolikus Egyház ellen közvetlenül soha nem írt, de – ezek a nézetei könnyen kiválthatták az intézményesült vallással szembeni ellenállást. Különösen a Katolikus Egyházzal kapcsolatban, ahol a hierarchia és a pápának való engedelmesség meglehetősen hangsúlyos tényező.

Kant vallásfelfogásának hátterében a deizmust találjuk, és azt csak ezzel a háttérrel érthetjük meg. Vallásfogalma ugyanis a természetes értelemre, és nem a természetfeletti kinyilatkoztatásra épült. A vallás nála nem más, mint a köteleességek Isten parancsaként való megismerése. Addig vagyok vallásos, amíg morális kötelességeim tudatát az Istenbe vetett hitem felébreszti bennem.²⁷⁴ A becsületes ember értelmének a vallás tehát nem lehet a terhére, hanem az harmonikus az értelemmel. Kant vallás-fogalma bizonyos értelemben a keresztény tanítás racionalista interpretációja.

Kant végülis nem köteleződött el. Megmagyarázta, hogy az a deista, aki inkább egy természetes észvallásban hisz, ahelyett, hogy hitét egy természetfeletti kinyilatkoztatásra alapozná. A kinyilatkoztatott vallás nem más, mint amikor valamiről való ismeretem, mint kötelesség jelenik meg előttem, mely kötelesség az isteni parancs megismerésében áll, tehát abból fakad. A természetes észvallás nem más, mint amikor valamiről való ismeretemet, mint isteni parancsot, a

²⁷¹ KANT, „*A fakultások vitája*, in UÓ., *Történelemfilozófiai írások*, 379.

²⁷² Vö. WOOD, *Kant's Deism*, 5.

²⁷³ Vö. KANT, I., *Válasz a kérdésre. Mi a felvilágosodás?*, in UÓ., *Vallás*, 77., valamint vö. WOOD, *Kant's Deism*, 5.

²⁷⁴ Vö. WOOD, *Kant's Deism*, 8.

kötelességeim megismerése határozza meg. Éppen ezért a racionalista nem más, mint aki a természetes vallást, mint morális szükségszerűséget fogadja el. A naturalista az a racionalista, aki elfogadja a kinyilatkoztatás azon részét, amely morálisan szükségszerű, de csak annyit. A szupernaturalista az, aki csak a kinyilatkoztatott, természetfeletti vallásban hisz, és azt elfogadja morálisan szükségszerűnek.²⁷⁵ A kinyilatkoztatott vallás végső oka, tehát az isteni parancs, míg az észvallás végső oka a kötelesség. Mint említettem, Kant maga nem köteleződött el, és gondolkodásában kimutatta a kinyilatkoztatás ésszerűségét és fontosságát is, de rendszerét csak, mint egy racionalista és deista gondolkodó rendszerét érthetjük meg.

A gondolatvilágából táplálkozó esetleges jogfilozófia egy észvallásnak sokkal inkább kedvez, mint egy kinyilatkoztatott vallásnak. A Katolikus Egyházra utaló paternalista jelzők könnyen a kiskorúság vádjával illetve vethetik el a katolikus vallás társadalmi szerepét, márpedig a felvilágosodás lényege nem más, mint, hogy ki kell lépünk az önmagunk számára okozott kiskorúságból. Az egyház könnyen tűnhet fel ebben a rendszerben úgy, mint amely az istentisztelet által gyakorolt szervilis hit által kegyes terrort alkalmaz az embereken. Kant gondolkodása tehát alapot adhat az egyházat korlátozó vallásszabadsági eszmény létrejöttének, ugyanakkor azonban a keresztény morális gondolkodás megújulásának is.

6. Egy történelmi kitekintő: az Amerikai Egyesült Államok

Az európai rossz tapasztalatok és üldözések miatt sokan a kis keresztény szekták tagjai közül Amerikába menekültek. A különböző vallások közötti küzdelem, illetve az állam által támogatott vallás privilegizálása és a többi közösség elnyomása azonban az új világban sem ért véget. Az angol korona kötelezett minden gyarmati alattvalót, hogy adójukkal a bevett állami vallást, államegyházat támogassák. Így Amerikában az emberek arra a meggyőződésre jutottak, hogy az egyéni vallásszabadságot leginkább egy olyan kormányzat alatt lehet megvalósítani, amely semmilyen hatalmat nem kapott arra, hogy adóztasson, támogasson, vagy bármi módon segítsen bármely, vagy akár minden vallást és ilyen formában beavatkozzon ezek életébe, vagy meggyőződésébe.

Ez a felismerés legelőször Virginia államban hozott gyakorlati következményeket, ahol egyre inkább élesedett az egyházat támogató adó elleni tiltakozás. Thomas Jefferson és James Madison állt ezen küzdelmek élére. Madison a *Memorial and Remonstrance* című írásában kifejtette, hogy az igazi vallás nem szorul a törvény támogatására, éppen ezért a vallási intézmények támogatása céljából senkire sem vethető ki adó. Mind a vallás, mind a társadalom érdeke azt kívánja, hogy az

²⁷⁵ Vö. WOOD, *Kant's Deism*, 10.

emberek szabadon gondolkozzanak.²⁷⁶ A virginiai törvényhozás ettől kezdve nem vetett ki ilyen jellegű adót. Sőt Virginiában elfogadták a vallásszabadságról szóló törvényt is, amit Jefferson írt. A törvény kimondta, hogy senki sem kényszeríthető egy vallás gyakorlására, vagy támogatására és vallási nézetei miatt senki nem szenvedhet hátrányt. Eddig ugyanis az állami támogatást élvező egyház a kormányzat felügyeletének olyannyira kárát szenvedte, hogy a vezetés nem egyszer a papok működését is állami engedélyhez kötötte.

Jefferson (1743-1826), aki az Amerikai Függetlenségi Nyilatkozat (*Declaration of Independence* - 1776) szerzője, erős kritikával illette nemcsak a Katolikus Egyházat, de a nagy protestáns közösségeket is. Kálvint egyszerűen ateistának bélyegezte. A hagyományos egyházak helyett egy racionalista és deista, a francia eszméktől átítatott, az emberek közötti egységet előmozdító hitet támogatott és hirdetett. Ezzel együtt úgy vélte, hogy minden vallási nézetet türelemmel kell elfogadni. A toleranciát csak azoktól vitatta el, akik maguk is intoleránsnak mutatkoztak mások iránt. Elutasította a vallási közösségek bármi nemű állami támogatását és egy, az egyházat az államtól elválasztó fal szükségességét hangoztatta, amely megóvjá az államot az egyház hatásaitól.

Madison ennél elfogadóbb volt a hagyományos vallási közösségekkel szemben. A vallásszabadságnak nem azt az oldalát ragadta meg, mint Jefferson. Míg az előbbi a vallásszabadságon azt értette, hogy az állam teljesen szabad és független a hivatalos vallástól, addig Madison számára a vallás szabadsága azt jelentette, hogy tetszőleges formában szabad gyakorolni minden vallást. Ő a vallást az ember Isten iránti kötelességének tartotta, amely felette áll a civil törvényeknek. De elképzelése szerint mind a vallás, mind a civil társadalom céljai úgy érhetőek el a leginkább, ha mindkettő független marad.²⁷⁷

Főként Madison és Jefferson hatására a független Amerika első alkotmányába be is került a vallásszabadsághoz való jog, és a vallási türelem és sokszínűség az amerikai társadalom alapértékévé vált.²⁷⁸

Ebben a jogalkotásban már világosan tetten érhető az elkülönülés a vallásszabadság jogának két dimenziója között. Az egyik ezek közül az egyéni oldal: az egyéni vallásszabadság alapjog. Ez egyrészt a lelkiismeret szabad választásának a joga, másrészt a szabad vallásgyakorlás: a kultuszszabadság. Ez az oldal magába foglalja az állammal kapcsolatos bizonyos viszonyok

²⁷⁶ MADISON, J., *Memorial and Remonstrance Against Religious Assessments*, in HUNT, G. (ed.), *The Writings of James Madison*, G. P. Putman's Sons, New York 1901, 183.

²⁷⁷ Vö. PACZOLAY P., *Lelkiismereti és vallásszabadság*, in HALMAI G., TÓTH G., A., *Emberi jogok*, Osiris Kiadó, Budapest 2003, 529-531.

²⁷⁸ Az amerikai minta nagy hatást tett a későbbi európai törvényalkotásra is. Egyre inkább elfogadottá vált, hogy még az igaznak tartott hitet sem lehet senkiből kikényszeríteni, még akkor sem, ha ezzel a lelki üdvössége veszélybe kerül. Az államnak a vallási kérdésekben megmutatkozó semlegessége és a vallási közösségek közötti hátrányos különbségtétel elhalványulása mind-mind a jogfejlődésnek ezt az irányát mutatják.

alakulását is, melyek például a katonai szolgálat, az eskü, vagy a bizonyos napokon való munkavégzés megtagadása. A másik dimenzió kollektív. A kollektív vallásgyakorlás alanya nem természetes személy, hanem jogi személy: az egyházi közösség. Az egyháznak joga van fennállnia, intézményeket fenntartania, nyilvánosan hirdetni a tanítását, stb.

Az amerikai alaptörvények kidolgozóinak alapelvei között a jogállamiság és a népszuverenitás mellett tetten érhető a tendencia, mely a természetes jogokat azonosítja az alapvető emberi jogokkal. Ez a teremtésteológiából fakad: minden ember egyenlőnek teremtett, ezért egyenlő jogokkal bír.

A vallásszabadságról szóló első jogi dokumentumok Virginia (*Bill of rights*), majd Pennsylvania állam 1776-os alkotmányai. Az Egyesült Államok 1787-es első szövetségi alkotmánya még nem tartalmazott rendelkezést a vallásszabadságra vonatkozóan, de szellemiségében tükrözte a fent említett két állam alapokmányban foglaltakat.²⁷⁹ A vallásszabadságról szóló cikkely azonban 1791-ben első alkotmánymódosítás (*First Amendment*) címen bekerült az alkotmányba.²⁸⁰ Ez azt jelenti, hogy az államnak és a politikai hatalomnak semmilyen képessége nincs arra, hogy vallási dolgokban döntést hozzon.

Érdekes, hogy az alkotmányhoz fűzött alapjogi kiegészítésben a kongresszus elé kétféle megfogalmazást terjesztettek. Az egyikben „lelkiismereti szabadság” állt, a másikban „szabad vallásgyakorlás”. A kongresszus az utóbbi mellett döntött ezzel jelezve azt, hogy a lelkiismeret mindenkinek a saját területe, ahová a törvény nem kíván merészkedni, de vallás gyakorlása közügy.²⁸¹

Ezzel kimondták az állam és az egyház teljes szétválasztását: az államnak tilos bármilyen vallást előnyben részesítenie és nem avatkozhat bele az egyházak ügyeibe. Ez nem jelentett és most sem jelent keresztényellenességet, azzal szemben, ahogy a semlegesség deklarációja például Franciaországban nagy gyűlöletet hozott magával. Amerika egy olyan állam, ahol a lakosság túlnyomó többsége keresztény. Ez a kijelentés egyben az angol típusú állam-egyház modellel való szakítást jelentette, amely nagy és áhított változtatás volt. Igaz, hogy ezután is találkozunk a jelenséggel Amerikában, amely egyes hivatalok elnyerését a protestáns valláshoz kötötte, de ennek

²⁷⁹ A hivatali tisztség betöltése nem függhet vallási hova tartozástól és az nem jelenthet hátrányt egy hivatal betöltésénél. A tisztségviselők az eskü helyett tehetnek fogadalmat is. Ez akkoriban nagy újdonság volt, hiszen a legtöbb államban addig tiltott volt a nem keresztények hivatalviselése. Fontos megjegyezni, hogy az alkotmány két kitétel is tartalmazott, amelyek a későbbi törvényhozás számára tiltották, hogy a vallás alapításáról rendelkezzen. Vö., PACZOLAY P., *Lelkiismereti*, 532-533.

²⁸⁰ „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof...” *The Constitution of the United States of America*, Amendment I.

Vö. NEMESHEGYI P., *Dignitas Humanae, nyilatkozat a vallásszabadságról*, in KRÁNITZ M. (ed.), *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai negyven év távlatából 1962-2002*, Szent István Társulat, Budapest 2002, 367.

²⁸¹ Vö. PACZOLAY P., *Lelkiismereti*, 533.

semmi köze a jog- és alkotmányfejlődéshez. Ilyen jellegű részrehajlásnak az idézett szövegekben nincsen nyoma.

Az állam Amerikában nyíltan istenhívőnek vallja magát, az amerikai elnök a Bibliára esküszik, amikor hivatalba lép, és a kongresszus üléseit imával kezdik, de a vallási kérdések ügyében az állam nem tartja magát kompetensnek. A felekezeti iskolák állami támogatása tilos és az állami iskolákban nem szabad nyilvánosan imádkozni. Így a keresztények az intézményeket önerőből és önkéntes adományból tartják fenn, de az állam nem szól bele ezek szellemiségébe és működésébe.²⁸² Az Amerikai állam semlegessége arra szolgáló példa, hogy a semlegesség lehet olyan is, amelyben az állam összességében keresztény marad és a gyűlölködés helyett a kölcsönösség jellemzi az állam és egyház kapcsolatát. Az amerikai modell és főleg a *Bill of rights* fontos forrásként szolgált a II. Vatikáni Zsinaton kidolgozott, vallásszabadságról szóló *Dignitas Humanae* (1965) kezdetű dokumentum számára. A két szöveg több ponton komoly elvi és szövegbeni hasonlóságot mutat.²⁸³

John C. Murray elgondolása szerint az európai középkori állameszme autentikusabban élt tovább a protestáns államokban, az Egyesült Álmokban és Angliában, mint a kontinentális Európa katolikus államaiban. 1789 alapelvei megtörték a középkori állameszmével való folytonosságot, de ez a törés már a protestantizmus megszületésével elkezdődött.²⁸⁴ Az európai abszolút állam megjelenése élesen eltávolodott az állam addigi felfogásától. Itt a szuverenitás fogalma egyet jelentett a társadalom és az állam azonosításával, és ebben az „állam-társadalomban” (vö. Murray) mindent átjárt az egyeduralkodó teljhatalma. Az uralkodó egyház feletti gyámkodásának európai hagyománya a frank állam idejére megy vissza (vö. *Eigenkirche*), azonban ezt az egységet az európai politikai fejlődés: a humanizmus, a felvilágosodás, a liberalizmus és végül a marxizmus megváltoztatta. Az egyház számára a hajdan áhított üdvös egység kényszerré vált. A felvilágosodás hatására az állam egy saját morált követett, amely nem volt azonos a keresztény morállal. Ebben az európai társadalomban az „állam-társadalom” fogalma isteni tulajdonságokkal rendelkezett, amikor a morál és a hatalom eredetét abból vezették le, száműzve Isten tekintélyét a társadalomból.

A Egyesült Államokban a politikai rend kialakulása mentes maradt a társadalom szakralizálásának gondolatától.²⁸⁵ Ennek következtében itt az állam és a társadalom sem fonódott szorosán össze, mint Európában. Az amerikai állam mentes maradt a nyugati abszolút állam

²⁸² Vö. NEMESHEGYI, *Dignitas Humanae*, 368.

²⁸³ Vö. DENENFELD, P., S., *The Conciliar Declaration and the American Declaration*, in MURRAY, J., C., *Religious Liberty: An End and a Beginning*, The Macmillan Company, New York 1966, 120-132.

²⁸⁴ Vö. MURRAY, *Leo XIII: Separation of Church and State*, 148.

²⁸⁵ Vö. MURRAY, *Leo XIII: Separation of Church and State*, 152.

jegyeitől: az állam szervezete a társadalom szolgálatában maradt, alárendelve annak céljainak. Így a középkori eszme, mely szerint a vallásnak át kell járnia a társadalmat, az Egyesült Államokban gyakran jobban érezhető volt, mint az állam és egyház szoros kapcsolatára épített, de már szekularizálódó, abszolutista Európában. Míg a kontinentális Európában a XIX. században az egyház célja az állam-társadalom újraszakralizálása volt, addig az új világban a jognak és a hatalomnak szekularizált céljai voltak. Amikor XIII. Leó pápa később elvetette az állam és az egyház szétválasztásának gondolatát, akkor ez a szeparáció európai értelmezésére vonatkozott és nem az amerikaiakra, hiszen Amerikában az állam és a Katolikus Egyház soha nem élt olyan szoros kapcsolatban, mint az öreg kontinensen. Mivel a trón és az oltár szövetsége sajátosan kontinentális eszme és az európai történelmi fejlődés terméke, ezért az egyházi ügyekre kiterjedő felségjog Amerikában még hírből sem volt ismert. Amerikában a nép általi kormányzás soha nem jelentett egyet a népszuverenitás 1789-es eszméjével, amely a kereszténységet a régi rend (*ancien régime*) részének tartotta és száműzni akarta Istent a társadalomból. Az amerikai társadalom úgy tekintett a vallásra, mint amely a mindennapi élet része, amely így különbözik az államtól, és nem lehet annak befolyása, vagy ellenőrzése alatt. Amerika egy modern köztársaság, amelyet a múltja nem köt a régi birodalomhoz, politikai fejlődésében pedig nem játszik szerepet az egyházi és a világi hatalom összefonódásának öröksége. Míg Európában volt egy úgynevezett régi rend, addig az Egyesült Államoknak nem kellett hordoznia saját politikai örökségének ilyen nehéz terhét. A szeparáció amerikai fogalma nem „társadalmi aposztázia”²⁸⁶ (vö. Murray), nem áll mögötte az állam monista elmélete. Így Amerikában nem szükséges az egyház szabadságáért küzdeni, hiszen annak, mint a civil élet szerves részének szabadsága és integritása az amerikai állam- és jogeszmény lényegéhez tartozik.

Alexis de Tocqueville kortársa volt a francia restauráció idején kibontakozó ultramontán katolikus irányzatok képviselőinek, többek között La Mennais-nek, akinek nézeteit és az azokat kísérő szellemi irányzatot később még bemutatjuk. Tocqueville több, a francia társadalmat és annak változásait leíró monográfia mellett két kötetnyi írást tett közzé 1835/40-ben, melynek címe *Az amerikai demokrácia*. Annak ellenére, hogy francia volt, amerikai utazásainak tapasztalataiból megírta a XIX. századi amerikai társadalom és történelem bemutatását, melynek során az amerikai katolicizmust is többször jellemezte. Tocqueville az amerikai katolikusokat egészen másnak találta, mint az európaiakat, kiváltképp a franciákat. Egy helyen ezt írta róluk: „E katolikusok nagy hűséggel gyakorolják vallásukat és telve vannak lelkesedéssel és buzgalommal hitük iránt, egyúttal ők alkotják az Egyesült Államok legköztársaságibb és legdemokratikusabb

²⁸⁶ Vö. XIII. Leó, Litt. *De grave sventura*, 1886.08.22, in ASS 11 (1878) 275.

osztályát.”²⁸⁷ Míg Franciaországban a feudalizmus szorosan összekapcsolódott az egyházzal, ezért a feudalizmus elleni küzdelem szükségszerűen egyházellenes is volt, addig Amerikában a régi társadalmi rend nem létezett. Amerikában az egyház és az állam szétválasztása nem jelentett problémát, hiszen ez Jeffersonnak a virginiai vallásszabadságról írt alapműve óta evidencia volt.²⁸⁸ Az Egyesült Államokban az egyház ügye soha nem volt egyben az állam ügye is, hanem a civil társadalom ügyei közé tartozott és talán éppen ezért abban az időben „Amerika az az országa a világnak, ahol a keresztény vallás a legtöbb valóságos hatalmat őrizte meg és fejt ki a lelkekre.”²⁸⁹ Egy másik helyen szerzőnk így fogalmazott: „Az amerikaiak elméjében olyannyira összekeveredik a kereszténység és a szabadság, hogy szinte lehetetlen az egyiket a másik nélkül megértetni velük, s korántsem azon természetlen hitek egyike ez náluk, amit a múlt testált a jelenre.”²⁹⁰ Az amerikai társadalomban hit és a szabadság kapcsolódik össze, nem pedig az egyház és a hatalom mint az Európában, ez pedig egyben a demokratikus hatalom kölcsi kontrollját is jelenti.²⁹¹ Tocqueville észrevételei és tapasztalatai egyre több szálon kapcsolják őt – annak ellenére, hogy személyes ismeretség nem kötötte La Mennais-hez – a francia ultramontán és liberális katolicizmushoz.

II. Állameszme és vallásszabadság a századfordulón a Katolikus Egyházban

1. XVI. Gergely, *Mirari vos* (1832)

1.1. Az európai tolerancia – előzmények

Európában a reformáció és az azt követő vallásháborúk a tolerancia megszületését sürgették. Ennek a jelei az Augsburi Vallásbéke (1555), a Varsói Konföderáció (1573), vagy a Nantes-i Ediktum (1598), amelyek szabad vallásgyakorlást engedtek mindenkinek, aki az államhoz lojális, de a hármincéves háborút lezáró Vesztfáliai Béke (1648) is, amely a vallási kérdéseket a személyes lelkiismeret hatáskörébe utalta, precedenst teremtve ezzel. Az angliai toleranciahatározatok (1689,

²⁸⁷ TOCQUEVILLE, A., de., *Az amerikai demokrácia*, (1835/40), (ford. ÁDÁM P.) Európa Kiadó, Budapest 1993, 412.

²⁸⁸ Vö. LUDASSY M., *Isten és a szabadság, Tocqueville és a liberális katolicizmus*, in FÜLÖP E., OCSKAY GY., POGONYI SZ., (szerk.) *Szabadság és/ vagy egyenlőség, Tocqueville tanulmányok*, Politikai Filozófia Közhasznú Alapítvány, Pilismarót 2006, 16.

²⁸⁹ TOCQUEVILLE, *Az amerikai demokrácia*, 416.

²⁹⁰ TOCQUEVILLE, *Az amerikai demokrácia*, 420.

²⁹¹ Vö. TOCQUEVILLE, *Az amerikai demokrácia*, 423.

1714) az államvalláson kívül minden vallás számára teret engedtek, jóllehet ez a katolikusokra csak 1829-től vonatkozott.

Teljeskörű társadalmi változást a felvilágosodás hatására megjelenő törvények hoztak. 1794-ben a Nagy Frigyes által kiadott porosz *Allgemeines Landrecht* megtiltott mindenféle kényszert a vallást és a kultuszt illetően.

Amikor II. József császár az Osztrák Császárság számára türelmi rendeletet adott ki (1781/81), akkor azzal az volt a célja, hogy a soknemzetiségű és –vallásfelekezeti államát egységesítse és abban belső rendet teremtsen. Az államnak semlegesnek kell lennie, hogy azt a folytonosan jelentkező vallási viták ne hátráltassák. A vallási döntést ezért az egyéni szférába akarta visszaszorítani (*Privatisierung des Glaubens*). A modern államot az állam előtti értékrendektől függetleníteni akarta. Ugyanakkor széleskörben befolyása alá vonta a *ius circa sacra* valamennyi területét, központosított államának kialakításában Nagy Frigyest követte. Centralista rendeletei nem engedték meg azt sem, hogy elfogadják a magyar, a cseh, vagy a lombard kormányzást. Racionalista volt, aki az Egyházat abszolutizmusa alá rendelte, és jellemző volt rá éppen a nemzeti érdekek miatt az epizkopalizmus. Törekvései számunkra nem előremutatók, annyiban azonban fontosak, hogy a racionalista és természetjogi elvek első megvalósítási kísérletei között voltak ezek. (Egyébként egyik példaképe Grotius volt.)

Immanuel Kant alapvetése a szabad akarati cselekvés autonómiájáról, amely az erkölcsös cselekedet legmagasabb alapelve, előkészítette a modern szabadságértelmezést. A francia forradalom egyházellenes eszméi azonban az európai fejlődést meglehetősen ambivalens utakra terelték. Rousseau a monoteista kereszénységet alapvetően szétválaszthatatlannak tartotta az intoleranciától. A társadalmi szerződésében nem rögzítette a tolerancia határait és egyáltalán nem is engedte meg azt. Voltaire többször határozottan felszólalt az egyházi intolerancia ellen, amit az *ancien regime* idejétmúlt sajátosságának tartott. A francia forradalom tehát az állam hatáskörét hangsúlyozta a vallási dolgokban is, de a vallás szabadságának a kérdéseit egyházgyűlölete miatt nem dolgozta ki.²⁹²

A II. Vatikáni Zsinat előtti katolikus tanítás megértéséhez a francia forradalomig kell visszamennünk. Franciaországban a konstantini egyházszervezés hatására az Egyház és az állam különös kapcsolatban voltak egymással. Az egyházi vezetők egyben állami hivatalokat is viseltek, és az egyházközségek rendszere pontosan illeszkedett a forradalom előtti Franciaország állami felépítésébe. Nem egyszer a királyi rendeletek végrehajtása, az élelmiszer segélyek kiosztása, vagy állami törvények szankcionálása is a meglévő egyházi hivatalrendszer feladata volt, melyet

²⁹² Vö. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar*, 145.

hagyományosan az állam adott neki.²⁹³ Az államegyházi modellt tovább erősítette a kialakult gallikanizmus, amely a nemzeti egyház önállóságát Rómával szemben is meg akarta mutatni, így szoros kapcsolatokat épített ki az állammal. Ezt tükrözik az úgynevezett gallikán cikkelyek is, melyeket XIV. Lajos szavaztatott meg egy, a klérus részvételével tartott általános gyűlésen. (1681.10.01.-1682.06.29.) A megszavazott cikkelyeket minden egyetemi tanárnak el kellett fogadnia. A cikkelyek első pontja kimondta, hogy Péternek és utódainak hatalma a lelki dolgok feletti, nem pedig az állami és evilági dolgok feletti hatalom, a királyok és fejedelmek tehát evilági dolgokban isteni rendelés alapján semmilyen egyházi hatalomnak nincsenek alávetve. VIII. Sándor pápa rendeletben (1691.01.31.) tiltakozott a cikkelyek ellen, mire az azoktól való elállást XIV. Lajos megengedte. Később az 1786-os pistoiai, helyi zsinat mégis átvette a cikkelyeket, amikor azokat VI. Piusz pápa az *Auctorem fidei* konstitúciójában ismét elítélte.²⁹⁴

A francia forradalom az Egyházra, mint a régi rend részére nagy ütést mért, de ez alkalmat adott arra is, hogy a Katolikus Egyház újjáéledjen és újjáépüljön a francia állam új államformáiban is. Erre az újraszerveződésre XIII. Leó pápa későbbi, francia nyelvű írásai (*Au milieu des sollicitudes* enciklika, *Notre consolation* levél, 1892) külön is odafigyeltek. A forradalom eszméi nem a katolikus tanítással, hanem a régi renddel álltak szemben.²⁹⁵ A Katolikus Egyház azonban szervesen a régi rend része volt, hiszen, mint láttuk egybefonódott annak intézményrendszerével.

1789. augusztus 26-án fogadta el az Alkotmányozó Nemzetgyűlés az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatát (*La Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen*), a forradalom egyik alapvető dokumentumaként. Kidolgozását nagyban befolyásolta La Fayette, aki az amerikai függetlenségi háborúban is részt vett. Ez a nyilatkozat az alapvető szabadságjogok között a vallásszabadságot is kihirdette (X. cikely), „feltéve, hogy... e nézetek megnyilvánulása a törvényes rendet nem sérti.” Ezt a nyilatkozatot a középső papság is elfogadta. Komoly konfliktust az 1790. júliusában megszületett *A papság világi alkotmánya* (*Constitution civile de Clergé*) váltott ki, melyet az állam aláíratott a papokkal. Ez nem volt más, mint az Egyház államosítása és az egyházi birtokok köztulajdonba vétele. Az egyházi ügyeket teljesen új előfeltételekkel próbálta befolyásolni az újszerveződő állam: minden állami hivatalnoknak, így minden klerikusnak is esküt kellett tennie a francia alkotmányra. Aki az esküt nem tette le, az ellen az állam antiklerikális terrort indított el. Ez számunkra azért fontos, mert VI. Piusz pápa ebben a helyzetben elutasította a francia püspökszenteléseket, és elvetette a francia emberi jogi nyilatkozatot is. Ez érthető is, hiszen az új egyházi alkotmány törekedett a francia Egyházat elszakítani Rómától a francia államnak rendelve

²⁹³ Vö. TOCQUEVILLE, A., de., *A régi rend és a forradalom*, (1856), Atlantisz Kiadó, Budapest 1994, 63-90.

²⁹⁴ Vö. DH 2281-2285.

²⁹⁵ Vö. TOCQUEVILLE, *A régi rend*, 47-51.

alá azt. Megszüntetett püspökségeket, korlátozott püspöki joghatóságokat és egyes egyházi hivatalok betöltését teljesen a politikai joghatóságra ruházta.

1792. szeptemberében új hivatalos kultuszt és új időszámítást vezettek be Franciaországban, 1797-ben a forradalmi csapatok megszállták az Egyházi Államot, a pápát pedig fogságba vetették. A pápa a fogságban lelte halálát, de következetes magatartása nagy szimpátiát váltott ki szerte a világban. 1801-ban Napóleon ugyan megkötötte az Egyházi Állammal az első konkordátumot, de hamarosan ő is megszállta a Vatikánt. Az események ilyen jellegű felgyorsulása megerősítette az elidegenedést és az elutasítást a francia alkotmánnyal és az emberi jogi nyilatkozattal szemben, jóllehet az Egyház kezdetben nem volt ellene ezeknek. A forradalmi folyamatok is hozzájárultak a római katolikus ellenpozíció kialakulásához. Az Egyház ezután védekező álláspontot vett fel és jórészt ellenállt a társadalmi változásoknak. Ezt a kontrapozíciót csak elősegítette a kialakuló ultramontanizmus, amely nagyjából a Katolikus Egyházban formálódó antiliberális tendencia volt: a római pápa iránti feltétlen tekintélyelv, a trienti szellemiség felerősítését és az állam és Egyház szétválasztását hangsúlyozta.

A vallásszabadság jogát, mint polgári jogot elsőként VI. Piusz pápa említette meg 1791-ben a *Quod aliquantum*²⁹⁶ kezdetű brévéjében (1791.03.10.). Ebben a levelében a „vallásszabadság” és a „gondolat szabadsága” kifejezéseket is használta. A vallásszabadságot egy irtózatosságnak és képzelgésnek nevezte. Elítélte a francia emberi jogi nyilatkozatot és annak azt a törekvését, hogy a gondolat teljes szabadságát tette a nemzet alapjává, és ezzel együtt megsemmisítette a katolikus vallást és a királynak való engedelmisséget. A gondolat, a beszéd és az írás, valamint a sajtó szabadsága rendetlen képzelgések csupán. Nem lehet, hogy valaki ezeket az abszolút szabadságjogokat élvezze akár a vallási dolgokkal szemben is. Ez egy ellenőrizhetetlen szabadság, amely éppen ezért szemben áll a Teremtő akaratával. Ahhoz, hogy az ember a világ igazi törvényeit megértse, az értelmét használva keresnie kell a Teremtő akaratát, és Neki kell engedelmeskednie.

1.2. Hugo Félicité Robert de La Mennais (1782-1854)

A *Mirari vos* XVI. Gergely pápa (1831-1846) legelső enciklikája volt, melyben elítélte a gallikanizmust, a liberalizmust és a racionalizmust. Ebben az időszakban számos ultramontán szerző beszélt és írt arról, amit IX. Piusz pápa az évszázad tévedésének nevezett: a

²⁹⁶ Vö. VI. Piusz, Litt., *Quod aliquantum*, 1791.03.10., in http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1791-03-10_SS_Pius_VI_Quod_Aliquantum_II.doc.html

liberalizmusról. A XIX. század Egyháza a liberalizmust annak minden vívmányával együtt elvetette, beleértve és különösen hangsúlyozva a vallásszabadságot is. Ezek az elítélések nem egyszer az egyházi tanítóhivatal tollából születtek meg. A tanítóhivatal két legjelentősebb ilyen dokumentuma, melyeket később az egyházellenes írások alaposan támadtak és kritikájuk célpontjává tettek, XVI. Gergely pápa *Mirari vos* kezdetű enciklikája, valamint IX. Piusz pápa *Quanta cura* enciklikája (1864. 12.18.), a *Syllabus* című írásával együtt, mely egyszerre jelent meg az enciklikával. Ahhoz, hogy ezeket az írásokat helyesen megértsük, nem tehetjük meg azt, hogy (sok XX. századi katolikus teológussal együtt mi is) könnyelmű és elhamarkodott kritikát gyakoroljunk felettük. A helyes megérés csak akkor lehetséges, ha figyelembe vesszük keletkezésük történelmi kontextusát. A francia forradalom okozta trauma ismerete, vagy az ultramontanizmus törekvéseinek a figyelembe vétele nélkül ezek az írások könnyen adhatnak okot a megvetésre. Érvelésük logikus és következetes, még akkor is, ha a tanítás fejlődésének egy későbbi szakaszán visszalépésnek kell értelmeznünk azokat. A visszalépés okát ebben az esetben a fent vázolt történelmi helyzet teremtette meg.

A *Mirari vos*²⁹⁷ enciklikát általában összefüggésbe hozzák a katolikus gondolkodóval, La Mennais-vel. Az enciklika megírására ennek a katolikus teológusnak és írónak a *L'Avenir* című újságban terjesztett haladó gondolatai adták az alapot. Ezeket Gergely pápa, anélkül, hogy a körlevélben a teológust, vagy az újságot megnevezte volna az indifferentizmus vádjával illette. La Mennais-nek az általa alapított újságot ezután meg kellett szüntetnie.

La Mennais esete álljon alább, mint példa, amely segít szemléltetni az egyházi hozzáállást és közhangulatot a modern eszmékkel szemben, melyek között a vallás szabadságáról való gondolatokat is megtaláljuk.

Hugo Félicité Robert de La Mennais, aki nevét Lamennais-re változtatta, hogy ezzel is hangsúlyozza demokratikus elkötelezettségét. Katolikus pap és apologéta, az ultramontanizmus képviselője volt. A felvilágosodás következtében elveszítette hitét, de testvére, a francia egyházi iskolák államosításának ellensúlyozására tanító szerzetesrendet alapító Jean-Marie La Mennais hatására újból katolikus meggyőződésű lett.

A felvilágosodás filozófiai háttere az Egyházban élénk hatást váltott ki, jobbra azért is, mert az összekapcsolódott a francia forradalommal. Egyes katolikus mozgalmak a francia forradalom után szembe fordultak a racionalizmussal, és a forradalom minden bűnét az észelvőség korlátlanságának rótták fel. A megújulást a keresztény kinyilatkoztatáshoz való visszatérésben

²⁹⁷ A latin eredeti szöveget lásd *Acta Gregorii XVI*, Ausg. Bernasconi, Roma 1901, 169-174., valamint ASS 4, (1868) 336-345. Vö. továbbá DH 2730-2732.

látták. Így születtek meg a tradicionalizmus és az ontologizmus irányzatai a katolikus teológiában. Az előbbi az áthagyományozott isteni kinyilatkoztatást tartotta az igazság megismerése egyetlen forrásának. Az utóbbi az isteni értelemnek az emberi értelem általi közvetlen szemlélésében vélte felfedezni a megismerés alapját. Ezek a francia restauráció nyomán kibontakozó filozófiai irányzatok ismét Istent jelölték meg a hatalom alapjaként, akinek akaratát az evilági törvényes rend közvetíti a nép számára.²⁹⁸ Lamennais ezekből az eszmékből táplálkozva fogalmazta meg a racionalizmus kritikáját.

Az úgynevezett katolikus liberalizmus úttörője volt, és annak szentelte a munkásságát, hogy a Katolikus Egyház apológiáját megírja a francia forradalom után. Testvérével együtt írták meg a *Réflexions sur l'état de l'Église en France au XVIIIe siècle* (1809) és a *Tradition de l'Église sur l'institution des évêques* (1814) című munkákat. Az Egyház számára egy erős laikus háttér kiépítését szorgalmazta Joseph de Maistre, Louis de Bonald és más, a katolikus tradíciót védelmező gondolkodók szellemében. Ezeket a céljait fogalmazta meg a széles körben ismertté vált *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817–23) című négy kötetes művében. Az Egyházat mind a társadalom, mind az egyén számára fontosnak bizonyította be, és sürgette a pápa és az Egyház tévedhetetlenségének elismerését. Az emberi megismerést is vizsgálta, az igazság megismeréshez szükségesnek tartva a pápai segítséget is. Az igaz vallás kritériumának írta le a pápaságot, mint látható tekintélyt és a pápában a népek és az egyén jogainak védelmezőjét látta. Ugyanakkor hajlott a liberalizmusra, és megírta például a Bourbon-ház trónfosztását is arra az esetre, ha nem mond le a forradalom előtti állapotok teljes visszaállításáról.²⁹⁹ A Katolikus Egyház továbbélésének lehetőségét abban látta, ha minél inkább elszakad az államtól és a Bourbonoktól. Teljesen mértékben szemben állt a gallikanizmussal, ezért az Egyház függetlenségét hangsúlyozta az állami hatalommal szemben. Napóleonnak az Egyház feletti gyámkodását is evetette, így amikor az visszatért Elba szigetéről, akkor Lamennais Angliába menekült. Követelte az Egyház és az állam szétválasztását és kijelentette, hogy az Egyháznak önszántából le kell mondania a néha kényelmes, de alapvetően káros állami gyámkodásról.³⁰⁰ Küzdött a sajtó és az oktatás szabadságáért és függetlenségéért. Sürgette a katolikusokat, hogy egyre inkább keressék a

²⁹⁸ Az ok, a közvetítő és a következmény hármasságát trinitárius rend, melyet az ágostoni Szentháromság-tanra alapoztak. A hatalom mögött hármasságos rendben Isten áll – tanította többek között Louis de Bonald (1754-1840), a restauráció korának fontos állami tisztségviselője, aki az új katolikus filozófiát képviselte. Vö. KECSKÉS P., *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Szent István-Társulat, Budapest 1943, 500.

²⁹⁹ Nézeteinek megerősödésére megfelelő talajt nyújtott a Bourbon-ház 1830-as elűzése és Lajos Fülöp uralmának kezdete.

³⁰⁰ Az állami gyámkodás az *ancien régime* alatti államvallás jellemzője volt, amely teljesen összenőtt az állammal és azt az állami rend teljesen uralma alatt is tartotta. A régi rendben az állam és az Egyház ilyen összefonódása gyakran jól és hatékonyan működött, azonban az idő eljárt felette. A francia forradalom után ennek a rendszernek a restaurációja múltba révedezés lett volna csupán. A privilegizált egyházmodellel való szakítást és mindkét hatalom függetlenségét hangsúlyozta. Éppen ebből fakadt a demokrácia melletti elkötelezettsége is, hiszen a királyság fogalmához hozzátartozik, hogy az mindig Isten kegyelméből létezett. Ez pedig magával hozza az egyházi és az állami hatalom összefonódását. Vö. AUBERT, R., *Die Religionsfreiheit von „Mirari vos” bis zum „Syllabus”*, in *Concilium* 1 (1965) 584.

demokrácia megvalósításának lehetőségeit. A racionalizmus számára nem a hit ellensége volt, hiszen hitt benne, hogy a természetes ész igazolja a vallást. Descartes szubjektív bizonyossága szerinte az agnoszticizmushoz vezet, az igazság kritériuma ugyanis nem a szubjektív ítélet, hanem a közmegegyezés (*raison commune*), amely megegyezik azzal az igazsággal, melyet az Egyház mindig is vallott. Az egyetemes igazság mögött ugyanis a kinyilatkoztatás áll, melyet a természetes ész feltételez, és a természetes igazságok is csak a kinyilatkoztatás által válnak megismerhetővé. Így – Lamennais szerint – egyedül az Egyház képes az embereket a jóra nevelni és elvezetni. Az Egyház teljes függetlenségéért szállt síkra, és az Egyház szellemét azonosította az egyetemes emberi szellemmel. Az Egyház nem lehet a szabadság ellensége, hanem éppen annak támogatójává kell válnia, különösen abban a korban, amikor a szabadságjogok és a liberális eszmék olyan gyorsan fejlődnek.³⁰¹ Ezen eszméi szolgálatában alapította meg a *L'Avenir*-t, amely az első modern katolikus napilap. Az újság alcíme: „Isten és szabadság” volt.

A problémák valójában akkor kezdődtek, amikor Lamennais, Lacordaire és Montalembert Rómába mentek (1831. december), hogy a pápa elé tárják és elfogadtassák vele nézeteiket. Hazatérve otthagyták a tanításukat összefoglaló írást vizsgálatra. Közben a francia püspökök elküldték a pápának a cenzúrájukat ezekkel kapcsolatban, azok elítélését kérve. Ezzel egy időben a francia, az osztrák és az orosz kormányzatok is nyomást gyakoroltak a pápára, hogy ezen nézetek elítélését elérjék.³⁰² A pápa ezután egy körültekintő tanulmányban válaszolt Lamennais-nek. De világosan látható volt, hogy ezen események a következménye lett, hogy Lamennais nézetei, amelyek akkoriban túl forradalmian hangoztak, kiváltották az enciklika megírását.³⁰³ Lamennais nyilvánvalóan hibázott, amikor nem különítette el világosan a liberalizmus eszméi közül azokat, amelyek jók, azoktól, amelyek károsak az Egyház működésére. Ez a gondolkodói kör elhamarkodottan jelentette ki a liberalizmussal kötött szövetségét is, amely sok előítéletet váltott ki. Nyilvánvalóan nem fogadták el a szekuláris liberalizmus és indifferentizmus filozófiai alapjait, de a liberalizmus hangoztatása nagyobb megalapozást igényelt volna.³⁰⁴ A szabadság és a demokrácia azok a jelszavak voltak, melyeket eddig a legagresszívebb anti-katolikusok használtak.

³⁰¹ Vö. CHADWICK, O., *A History of the Popes 1830-1914*, Oxford University Press, Oxford 2002, 16.

³⁰² Az 1832-ben kitörő lengyel felkelés hírére az *Avenir* folyamatosan éltette a lengyeleket és a cárt Lengyelország gyilkosának nevezte. Végül a pápa elítélte a felkelést és ezzel az orosz cárt Lengyelország törvényes és legitim uralkodójának is nevezte, fenntartva azzal a fennálló rendben való bizalmát. Az oroszok nyomást gyakoroltak a pápára. Eppen ezért a megjelenő enciklika nagy fájdalmat okozott a lengyeleknek. Vö. Uo. 22.

XVI. Gergely pápa amúgy is a konzervatív bíborosok és Metternich támogatásával jutott a pápai trónra, így döntéseiben nagyban befolyásolta az osztrák kancellár véleménye. Az 1831-es római forradalmat a pápa önerőből nem tudta volna leverni, azt csak osztrák és francia seregek segítségével nyomták el. Ezek a seregek 1838-ig a Pápai Állam területén állomásoztak. Így amikor a francia és osztrák kormányzat a forradalmi eszméket hirdető Lamennais támogatását nem javasolta a pápának, akkor ezek nyomós érvek voltak. A pápa ebben a helyzetben nem lehetett pusztán teológus, hanem politikusnak kellett lennie.

³⁰³ Vö. BOUDENS, R., *Hugues Félicité Robert de Lamennais*, in *The New Catholic Encyclopedia VIII.*, 308-310.

³⁰⁴ Mikor Lamennais 1831. decemberében Rómában ment a pápai audienciára, akkor Quelen, Párizs érseke figyelmeztette is, hogy nézetei nem reálisak, és hogy a nyelvezetét és eszméit használva a demagógok könnyen

Lamennais őszintén alávetette magát a pápai akaratnak és engedelmeskedett, megszüntetve a napilapot. Törekvéseit folytatta, de élete végére megkeseredett, nézetei egyre szélsőségesebbekké váltak, egészen a szocialista, forradalmi eszméig. Végül elhagyta a papi hivatást.

1.3. A *Mirari vos arbitramur* enciklika (1832. 08. 15.)

1830-ban polgári felkelések rázták meg Róma városát, melyek után a pápa a liberális agitáció veszélyeire sokkal keményebben odafigyelt.³⁰⁵ Sokak szerint az itt kialakított merev álláspontja és a modern elvektől való félelme indította el azt a folyamatot, amely végül az Egyházi Állam széteséséhez is elvezetett. Gergely pápa belülről teljesen a régi rend embere volt, aki minden újítást és felkelést elvetett.

A körlevél tartalmában több olyan kérdést is érint, melyeket a fent említett mozgalom a zászlójára tűzött. A pápa intette a püspököket, hogy a hit tisztaságát és a hitletéteményt mindenekfelett őrizték meg, ragaszkodva a pápai tekintélyhez, melyről a Firenzei Zsinat kijelentette, hogy az egész Egyházat kormányozza és irányítja szerte a világon Krisztus tekintélyével. Sokan megpróbálták ugyanis a püspökök hitétől eltérve tanítani az Egyházban, és nagy zavart keltettek a tanításukkal. Ezek újítóknak tűnnek ugyan, de az emberiség hagyományos alapait próbálják megrendíteni. Ezek a gondolkodók papok, akik megpróbálják az egyházi tanítás alapjait szétzúzni³⁰⁶ - tanította a pápa. Az indifferentizmus veszélyeire is felhívta a figyelmet, melyen azt értette, hogy a lélek bármilyen hitvallással képes elnyerni az örök üdvösséget, ha betartja az erkölcsi szabályokat és jószándékú.³⁰⁷ A lelkiismeret szabadságához való jogot sokan éppen ezen az alapon követelik.

Az indifferentizmus képtelen és poshadt forrásából fakad ugyanis – a pápa tanítása szerint a – lelkiismereti szabadság joga. Szerintük a lelkiismeret szabadságát mindenkinek biztosítani kell, és erre a téves nézetükre hajlítják el a hívő emberek hitét. Ezzel megzavarják a Katolikus Egyház

forradalmat robbanhatnak ki. Lamennais azonban meg volt arról győződve, hogy rábeszélheti a pápát a demokrácia támogatására. Vö. CHADWICK, *A History*, 18.

³⁰⁵ Vö. CHADWICK, *A History*, 4-9.

³⁰⁶ „Hic autem vestram volumus excitam pro religione constantiam adversus foedissimam in clericalem coelibatum coniurationem, quam nostis effervescente in dies latius, connitentibus cum perditissimis Nostri aevi philosophis, nonnullis etiam ex ipso ecclesiastico ordine, qui personae obliti munerisque sui, ac blanditiis abreptivoluptatum, eo licentiae proruperunt, ut publicas etiam atque iteratas aliquibus in locis ausi sint adhibere Principibus postulationes ad disciplinam illam sanctissimam perfringendam. Sed piget de turpissimis bisce conatibus longo vos sermone distingere, vestraeque potius religioni fidentes commitimus, ut legem maximi momenti in quam lascivientium tela undique sunt intenta, sarctam tectam custodiri, vindicari, defendi, ex sacrorum canonum praescripto omni ope contendatis.” ASS 4 (1868) 340.

³⁰⁷ „Alteram nunc persequimur causam malorum uberrimam, quibus afflictari in praesens comploramus Ecclesiam indifferentismum scilicet, seu pravam illam opinionem, quae improborum fraude ex omni parte percubuit, qualibet fidei professione aeternam posse animae salutem comparari, si mores ad recti honestique normam exigantur.” ASS 4 (1868) 341.

hitét és annak egységét is. Amit azonban Péter székétől elragadnak, az nem tud élni. Éppen úgy, mint a szőlővessző, amelyet lemetszettek a szőlőtőről: a formája ugyanolyan marad, de mit ér ez, ha nem tud élni a gyökerekből? Ezek a nézetek széles körben elterjedtek, és mind a civil társadalom, mind az egyházi közösség romlására vannak, még akkor is, ha némelyek azt állítják, hogy ebből a vallás számára valamilyen előny származik. Pedig már Szent Ágoston is tanította, hogy vajon lehet-e rosszabb halála a léleknek, mint a tévedés szabadsága?³⁰⁸ Az indifferentizmusból következő lelkiismereti szabadság a lelkek deformálását, a fiatalok alávaló megrontását jelenti, amely a népben a szent dolgok és törvények megvetését, a közügyek helytelen értelmezését hozza magával.

Ezután megemlítette a pápa a sajtó szabadságát, amely ugyanilyen rossz. Bármilyen írások szabad terjesztése oda vezet, amint már látni is lehetett, hogy erkölcstelen kiadványok terjednek az egész földön.³⁰⁹ Az Egyház hagyományában pedig az apostoli időktől megvan a tévedéseket terjesztő könyvek elítélésének szokása, gondoljunk csak az *Index librorum prohibitorum*-ra. Akik a sajtó szabadságát állítják, azok egyben elvitatják az Egyház cenzúrához való jogát. Ha azonban az Egyház valóban az igazság letéteményese és Krisztus igazságának szemlélője és megjelenítője a földön, akkor ahhoz is joga van, hogy egyes, téves nézeteket elvessen, vagy azok terjesztését akár írás formájában is megtiltsa.

Akik ezeket az eszméket terjesztik, egyben viszályokat és ellenségeskedést terjesztve meg akarják rengetni az uralkodókba vetett bizalmat, hogy aztán elűzzék őket.³¹⁰ Látni szeretnék, hogy az Egyházat és az államot szétválasztják, elveszítve ezzel a kölcsönös egyetértést, pedig az állam és Egyház békéje mindkettő számára kedvező és üdvös.³¹¹ Már az első századok keresztényei is tudtak szolgálni a hitetlen császárnak. Tudták, hogy Isten az egyetlen úr, a császárnak pedig engedelmeskedtek az evilági rend érdekében. A földi uralkodók hatalmának szilárdsága az Egyház javát szolgálja, hogy az teljesíteni tudja küldetését. Ezért azon kell munkálkodnunk, hogy az államokban rend és békesség legyen. Különösen fájdalmas az, hogy vannak csoportok, amelyek

³⁰⁸ „Atque ex hoc putidissimi indifferentissimi fonte absurda illa fluit ac erronea sententia, seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae. Cui quidem pestilentissimo errori viam sternit plena illa atque immoderata, libertas opinionum, quae in sacrae et civilis rei labem late grassatur, dic tantibus per summam impudentiam nonnullis, aliquid ex ea commodi in religionem promanare. Atque peior mors animae, quam libertas erroris? inquit Augustinus” ASS 4 (1868) 341.

³⁰⁹ „Huc spectat deterrima illa ac numquam satis execranda et detestabilis libertas artis librariae ad scripta quaelibet edenda invulgas, quam tanto convicio audent nonnulli efflagitare ac promovere. Perhorrescimus, Venerabiles Fratres, intuentes, quibus monstris doctrinarum, seu potius quibus errorum portentis obruamur, quae longe ac late ubique disseminantur ingenti librorum multitudine libellisque et scriptis mole quidem exiguis, alitia tamen permagnis, e quibus maledictionem egressam illacrymamur super faciem terrae. Sunt tamen, proh dolor!” ASS 4 (1868) 342.

³¹⁰ „Quocirca et divina et humana iura in eos clamant, qui turpissima perduellionis seditionumque machinationibus a fide in Principes desciscer e, ipsosque ab imperio deturbare connituntur” ASS 4 (1868) 343.

³¹¹ „Neque laetiora et religioni et Principatui ominari possemus ex eorum votis, qui Ecclesiam a regno separari, mutuumque imperii cum Sacerdotio concordiam abrumpi discipiunt. Constat quippe pertimesci ab impudentissimae libertatis amatoribus concordiam illam, quae semper rei et sacrae et civili fausta extitit ac salutaris” ASS 4 (1868) 344.

tagjai között mindenféle vallási nézeteket – akár tévedéseket is – valló emberek gyűlnek össze, akik mindenki számára a teljes szabadságot óhajtják, zavargásokat szítva ezzel a szent és a polgári hatalom ellen.

Míndezek tükrében a pápa végül arra kérte a püspököket, hogy a békességet és a rendet munkálják, különösen odafigyelve azokra, akik a teológiai és filozófiai tanulmányoknak szentelték magukat. Biztassák őket és adjanak nekik tanácsot, hogy munkájuk ne oktalan és öncélú legyen, hanem mindig igazodjon az Isteni Bölcsesség útjához.

Az indifferentizmus vádja, amely összefügg a vallásszabadság igényével, valamint a sajtószabadság és az állam és Egyház szétválasztására tett utalások az enciklikában mind a megszülető új teológia és egyháztan jellegzetességei voltak. Az, hogy a pápa kiknek címezte a sorait, anélkül is egyértelmű, hogy neveket említett volna. Felületes ítélet volna azonban azt mondani, hogy a pápa a modern szabadságjogokat teljesen elítélte. Nem tette meg ezt például Belgiumban, ahol 1831-ben egy az állam és Egyház szétválasztásáért küzdő csoport került előtérbe a megszülető belga állam alkotmányának elkészítésekor.³¹² Jóllehet Róma a belga helyzetet kivételnek tartotta. Hiszen az állam és Egyház szoros együttműködése a legtöbb európai országban még megvolt és jól működött. Lamennais ezt a meglévő rendet akarta erővel megszüntetni. Ennek azonban valóban több kára lett volna abban a helyzetben, mint haszna, így erről a követelésről Róma hallani sem akart. Egyébként az enciklika nem dogmatikus körlevél, de a pápa össze akarta foglalni azt, amit az Egyház a liberalizmus alatt ért, még akkor is, ha ezeket a kijelentéseit az adott politikai helyzetben félre lehet értelmezni.

A teológiai tanács, melyet azzal bízott meg, hogy az *Avenir* téziseit elemezze a katolikus doktrinát tekintve arra a következtetésre jutott, hogy a népszuverenitást, az állam és Egyház szétválasztását, valamint a kultusz- és sajtószabadságot el kell marasztalnia. Ez a következtetés nem csak azért született meg, mert a legtöbb országban a meglévő együttműködés nagyon jó volt az állam és az Egyház között, és mert az egyházi intézményrendszer egybeolvadt az állammal, és szinte szétválaszthatatlanná vált attól az Egyház és az állam kölcsönös javára. Az ítélet okaként a tanács azt is megfogalmazta, hogy ezek a nézetek szemben állnak a hatalom eredetéről vallott hagyományos tanítással is, amelynek szerves része volt, hogy az államnak támogatnia kell az Egyházat, hogy annak igazsága a társadalomban is megjelenjen. A vatikáni álláspont ugyanis az volt, hogy csak akkor lehet tolerálni a modern szabadságjogokra épülő modellt, ha az elkerülhetetlen és akkor is csak úgy, ha az Egyház jogait nem károsítják.

³¹² Ez akkor még, a *Mirari vos* előtt Lamennais egyik sikere volt, hiszen nézetei és az ő és körének írásai erőteljesen hatottak a Hollandiával szemben álló, majd megszülető új Belgiumban. Vö. CHADWICK, *A History*, 16

1.4. A *Singulari nos* enciklika (1834. 06. 25.)

A *Mirari vos* enciklika megjelenése után Lamennais több levelet is írt a pápának. Sok vívódás után ezekben a levelekben végül teljesen alávetette magát a *Mirari vos* tanításának. Azonban csendben maradnia nem volt annyira egyszerű. Lehetett rá számítani, hogy tollat ragad. Hamarosan megírta a *Paroles d'un croyant* című könyvét, amelyben összefoglalta és ismét védelmeszte a tanait. Erre válaszul adta ki a pápa Lambruschini bíboros államtitkár javaslatára 1834. június 25-én a *Singulari nos* körlevelet³¹³, amelyben egyszersmind Lamennais könyvét már a nevének nevezte. A könyv talán nem volt olyan veszélyes, mint amekkora ellenlépéseket tett a pápa egyetlen könyv ellenében egy enciklika kiadásával. Lamennais-t mindenesetre nem közösisítette ki, annak könyve pedig hatalmas példányszámban kelt el. Metternich és a francia püspökök folyamatosan nyomást gyakoroltak a pápára a *modus vivendi* megőrzése érdekében és minden olyan katolikus szerző ellenében, aki a köztársaságot támogatta.

A *Mirari vos*, amely a liberalizmus egyes tételeivel foglalkozott, ismertebbé vált, ami érthető is, mert ez a levél kifejezetten egy francia pap nézetei ellen íródott, amennyiben azok ellene mondanak az Egyház tanításának azzal, hogy a liberalizmus elveit és az állam és Egyház szétválasztását hirdetik. A két enciklikában megjelenő vélemény XIII. Leó pápaságáig nem változott a hivatalos Egyház részéről.

Amivel Róma véleményét megindokolhatjuk, az az aggodalom. Az indifferenzizmus ugyanis az ember emancipációját fogja hozni minden téren, előbb-utóbb Istennel szemben is. A megzabolázatlan szabadság pedig nem szabadság, hanem rabság. Az *Avenir* írói filozófikus elveket kerestek az indifferenzizmus mögött, és nyilvánvalóan nem az ember Istentől való elidegenedését akarták szolgálni. Ennek a teoretikus indifferenzizmusnak azonban olyan gyakorlati következményei vannak, amiket nem lehetett előre belátni.³¹⁴ Lamennais egy olyan Egyházat akart, amely független az államtól, éppen azért szállt síkra az Egyház tévedhetelensége mellett és amellet, hogy az Egyháznak önszántából le kell mondania arról, hogy összekapcsolódik az állammal. De ezek az elméletek az Egyházon kívül alakultak ki és születtek meg, számos olyan következményt magukkal hozva, amely nem szolgálta az Egyház javát.

Az Egyháznak az állampolgárokhoz való viszonyát ebben az időszakban az is meghatározta, hogy az Egyház kötelességének tartotta, hogy az isteni jogot megismertesse az emberekkel és tanítsa őket arra, hogy mind az isteni, mind pedig a legitim polgári jogot be kell tartani. Ezért az Egyház kötelességének érezte nemcsak azt, hogy megfékezze az erkölcstelenséget, hanem, hogy

³¹³ Eredeti szöveget lásd *Acta Gregorii XVI*, Ausg. Bernasconi, Roma 1901, 1, 434.

³¹⁴ Vö. AUBERT, *Die Religionsfreiheit*, 586.

megfékezzen és elnémítson minden olyan embert is, aki ilyen nézeteket tanít. A vallási tévedésekkel ezért nem szabad egyetérteni, és az államnak is segítenie kell az ilyen tévedések visszaszorításában, mert ezek az erkölcs és a rend ellen vannak. Ebben az elvi rendszerben éltek a XIX. századi katolikusok, így a hozzáállás nem egyedül XVI. Gergely pápáé, hanem a kor megközelítése volt.

Róma álláspontja tehát megérthető és elfogadható. Azonban ez az álláspont ellenállást váltott ki a társadalom egyes részeiben, és ezekben az években Róma elszigetelődését hozta magával.

2. IX. Piusz, *Quanta cura* (1864)

Az olasz egységmozgalom erősödésével az Egyházi Állam egy olyan folyamat kellős közepén találta magát, amelynek a kimenetelét nehéz lett volna felmérni. Mindeközben a liberális politikát folytató államokban sorra egyházellenes törvényalkotás folyt. Az európai államegyházi modell örökségként eközben az állam megtartotta minden régi kompetenciáját az egyházi ügyekben. A törvényhozás liberalizálódott, de szemben az amerikai modellel Európában az állam és az Egyház nem szakadtak el. Ebben a légkörben született meg IX. Piusz pápa *Quanta cura* kezdetű enciklikája és a közvetlenül ahhoz fűzött melléklet, a *Syllabus*. Az enciklika és a melléklet teljesen kontinuitásban van a XVI. Gergely pápa által vázolt államelmélettel és az emberi szabadságról alkotott képről. A *Syllabus*-ban megtaláljuk többek között a vallásszabadság elítélését, a kultuszszabadság, a lelkiismereti- és vallásszabadság elítélését, valamint azt, hogy aki tagadja az államvallás szükségességét, az téved. A *Syllabus* egyik pontja tévedésnek minősítette azt az igényt is, hogy Róma püspökének a haladással, a szabadelvűséggel és a modern civilizációval össze kellene barátkoznia, és ki kellene egyeznie. A *Quanta cura* meg is jelölte forrásként XVI. Gergely pápát, amikor tévedésnek minősítette azt az állítást, hogy minden embernek egyéni joga volna a lelkiismereti- és vallásszabadsághoz.³¹⁵

2.1. A *Quanta cura* enciklika (1864. 12. 08.)

³¹⁵ „Ex qua omnino falsa socialis regiminis idea haud timent erroneam illam fovere opinionem Catholicae Ecclesiae animarumque salutis maxime exitialem a rec. mem. Gregorio XVI. Praedecessore Nostro deliramentum appellatam, nimirum «libertatem conscientiae, et cultum esse proprium cuiuscumque hominis ius, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate, et ius civibus inesse ad omnimodam libertatem nulla vel ecclesiastica, vel civili auctoritate coarctandam, quo suos conceptus quoscumque sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestare, ac declarare valeant.» ASS 3 (1867) 162.

Jóllehet IX. Piusz (1846-1878) nem állt ki olyan határozottan a restaurációs politika mellett, mint elődje tette, de XVI. Gergelyhez képest ő sem mutatott nagyobb vonzódást a liberális államformák iránt. Ezzel összefüggésben az Egyház és az állam kapcsolatáról alkotott elképzelései sem sokban különböztek az elődje által lerakott alapoktól. 1846-ban lett pápa, és az akkori európai mozgólódások csak fokozták a bizalmatlanságát a modern szabadságeszménnyel szemben. Ezek a krízisek ugyanakkor azt is megmutatták számára, hogy a hagyományos társadalmi rend mennyire megrendült. A katolikus világnak a XIX. században újabb és újabb kérdésekre kellett tudnia helyes válaszokat adni. Ilyenek a kirobbanó polgári forradalmakkal kapcsolatos állásfoglalás, vagy az országokban megszülető emberi és polgári jogi deklarációkhoz való hozzáállás. Ezek a nyilatkozatok általában a vallásszabadság jogát is magukban foglalták. A forradalmak abban az évben néhány hónap alatt egész Európán végigsöpörtek és az 1789-es eszméket szembeállították a régi renddel. A legtöbb katolikus erre adott válasza az volt, hogy a hagyományos rendet meg kell erősíteni, és hogy a változásokon csak egy megerősített és az állam által is támogatott államegyház tud hatékonyan úrrá lenni.

A társadalom egy másik része, a parasztság, akik a társadalom legnagyobb többségét alkották, már nem akartak annyira a régi rendhez visszatérni.³¹⁶ Ehhez szorosan kapcsolódott a pápa szuverenitásának és a Pápai Állam függetlenségének a kérdése is. Vajon a piemonti államvezetésnek szabadna-e ilyen liberális politikát folytatnia, amely nemcsak a pápa birtokait veszélyezteti, hanem adott esetben az állam teljes laicizálásával fenyeget? A szerzetesrendek megszüntetése, az iskolák államosítása mind-mind aktuális kérdéssé válhatott bármikor. A *Risorgimento* emellett szabad utat akart engedni Olaszországban a protestáns propagandának is. A liberális eszmék iránti növekvő szimpátia egyre több fejtörést okozott a pápának, hiszen a liberálisok bárhol jutottak is hatalomhoz, ott egy erősen egyházzellenes politikát képviseltek.

A pápát nyugtalaníthatta az is, hogy a liberális eszmék mellett a gallikán és febroniánus mozgalmak hatására ismét felerősödtek a konciliarista nézetek. A Jézus élete-kutatás, pedig ebben az időszakban egy kifejezetten laicizált úton inult el Ernst Renan Jézus élete című könyvének sikere következtében. A francia forradalom kapcsán megerősödő enciklopédista mozgalom, az ateista filozófia népszerűségét növelte. Ezek a hatások nyilvánvalóan erősítették egymást és erősítették az egyházi ellenérzések megszületését is. Így alakulhatott ki a pápában az elképzelés, hogy a „liberalizmus az évszázad nagy tévedése”, és hogy mident meg kell tennie azért, hogy az

³¹⁶ IX. Piusz első körlevele a *Qui pluribus* (1846.11.09.) is ebben a szelemben született, megcáfolandó az egyház által képviselt társadalmi berendezkedést ért kritikákat.

„Tudjátok, hogy a keresztény név ellenségei azt tanítják, hogy vallásunk szentséges titkai csak emberek kitalációi és koholmányai, és, hogy a katolikus Egyház tanítása az emberi társadalom javával és érdekeivel ellenkezik, sőt magának Krisztusnak és Istennek megtagadásától sem rettennek vissza. És, hogy képesek legyenek a népeket minél könnyebben becsapni, és elsősorban az óvtlanokat és a járatlanokat megtéveszteni és tévedéseikbe magukkal rántani, azt állítják, hogy kizárólag ők vannak a boldogsághoz vezető út birtokában.” DH 2775-2786.

Egyház és a társadalom rendjét megóvjá. Számos katolikus mozgalom is akadt, elsősorban Franciaországban és Itáliában, amelyek szimpatizáltak a liberális elvekkel. Egyre inkább úgy tűnt ezen folyamatok hatását szemlélve, hogy egy sürgős riadó elkerülhetetlen. Ez a riadó a *Quanta cura* enciklika és a hozzá fűzött *Syllabus* formájában született meg. Jóllehet ez utóbbi a műfaját tekintve csak egy melléklet, de hatása összemérhetetlenül nagyobb és tartósabb volt, mint magáé az enciklikáé.³¹⁷

A kor jelentős tévedéseit tárgyaló enciklika és az azokat összefoglaló lista előkészítése már 1859-ben elkezdődött, így az 1864. decemberi megjelenése alaposan előkészítettnek mondható. A főbb tévedések összegyűjtésére utal már IX. Piusz pápa 1854-es *Singulari quadam* kezdetű beszéde is, de ez a jelleg figyelhető meg egészen a *Maxima quidem* című, 1862-es beszédén. A lista elkészítését egyébként Gioacchino Pecci, Perugia érseke, a későbbi XIII. Leó pápa javasolta egy spoletói tartományi zsinaton 1849-ben, és az első elképzelések szerint a Szeplőtelen Fogantatást kihirdető dogmához csatolták volna, azonban 1854-re nem készültek el vele. 1852-ben a Fornari bíboros által vezetett bizottság összeállított egy 28 tévedésből álló listát, de egy évvel később ezek a munkálatok a Szeplőtelen Fogantatás dogma kidolgozása miatt félbe maradtak. 1860-ban Gerbert, perpignani püspök a saját egyházmegyéje számára egy körlevelet adott ki, melyben 85 tézisben ítélte el a kor tévedéseit. Ekkor a pápa egy új bizottságot hozott létre, amelynek tagjai már Gerbert jegyzéke alapján dolgoztak. A Caterini bíboros által vezetett tanács 61 tétet minősített tévesnek, és azok teológiai minősítését is közölte. Ezek a Gerbert-féle 85 tétel összesűrített változatát képezik. Ezt 1862-ben bemutatták a japán vértanúk boldoggá avatására összegyűlt 300 püspöknek. A komisszió a végső lista összeállításakor végül 80 tévedést foglalt össze. A tévedéseket IX. Piusz pápa enciklikáiból gyűjtötték össze, az egyes tételek tehát a pápa más megnyilatkozásaiban is megtalálhatóak.

A kiadás sokat váratott magára, aminek az volt az oka, hogy több tévedés vonatkozott a modern államra, elsősorban az olaszra, amely így nyomást próbált gyakorolni az Egyházra és a sajtóra. Az utolsó pont például így hangzik: „A római püspöknek a haladással, a szabadelvűséggel és a modern civilizációval össze kell és lehet barátkoznia és ki kell és lehet egyeznie.” Ezt a tévedést a pápa 1831. március 19-én, a *Jamdudum cernius* kezdetű beszédében találjuk meg, amely a piemonti udvar elképzeléseit támadja a haladásról és a modern államról, amely magában foglalta a szerzetes házak bezárását, a laicizált oktatást és egy erős antiklerikalizmust is.

³¹⁷ Vö. AUBERT, *Die Religionsfreiheit*, 587.

A *Quanta cura*³¹⁸ enciklika elején a pápa hivatkozik arra a számtalan korábbi megnyilatkozására, melyekben aggodalmát fejezte ki a kor tévedései miatt. Így utal az 1846-os első enciklikájára (*Qui pluribus*), az 1854. december 9-i beszédére (*Singulari quadam*) és az 1862. június 9-i beszédére (*Maxima quidem*). Az enciklikában nemcsak a Katolikus Egyház rendjét és tanítását félti, amely által az Egyház mindig is hiteles közvetítője volt a természetjognak, hanem a civil társadalom rendje miatt is aggódik. Hiszen ez a társadalom nem akar együttműködni a vallással, és az igaz és hamis vallásokat nem különbözteti meg egymástól.³¹⁹ Minden a társadalomra vonatkozó hamis elképzelés, pedig veszélyezteti egyben az Egyház küldetését is, amely az örök üdvösség hirdetése. A pápa ezután beszélt a lelkiismeret- és a vallás-, valamint a véleménynyilvánítás szabadságáról, arra hivatkozva, hogy azokat már XVI. Gergely pápa is kárhoztatta.³²⁰ Ahol ugyanis a társadalomban a vallás nem foglalja el az őt megillető helyet, ott a társadalom rendje és a jog is csorbát szenved. Sokan képtelen módon azt állítják, hogy a népekarat (*voluntas populi*) alkotja a törvényt, amely így minden isteni és emberi jogtól elszakad és maga a népekarat által emelkedik jogerőre. Azonban a vallástól és a valódi igazságosságtól eloldott társadalom csak arra jó, hogy egyesek könnyen tulajdont szerezzenek. A vallást nem csak a társadalomból, hanem a magánéletből is ki akarják úzni. A kommunizmus és a szocializmus azt tanítja ugyanis, hogy a család pusztán a polgárjogtól nyeri az értelmét.³²¹ Mások azt szeretnék, ha az Egyház alá lenne vetve a polgári hatalomnak és elvitatják az Apostoli Szék legfőbb tekintélyét. Pusztán a polgári rendben gondolkodva az Egyházat, mint a társadalom részét, megtagadva annak isteni jogait, a polgári hatalom alá akarják rendelni. Azt is állítják, hogy az Egyház törvényei, amennyiben azokat a polgári hatalom ki nem hirdette, semmit sem érnek. Azoknak minden esetben polgári szentesítésre, jóváhagyásra, vagy legalább hallgatóságos egyetértésre van szükségük. Hirdetik, hogy a Szentszék ítéleteitől és határozataitól bármilyen módon el lehet térni, és a hitvallást minden következmény nélkül meg lehet tagani. Azt is hangoztatják, hogy az Egyház hatalma nem önálló és a társadalmi jóváhagyás nélkül nem létezik.³²²

³¹⁸ Szövegét lásd ASS 3 (1867) 1620-1628.

³¹⁹ Vö. „... optimam societatis publicae rationem, civilemque progressum omnino requirere ut humana societas constituatur et gubernetur, nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, vel saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine.” IX. Piusz, *Quanta cura*, ASS 3 (1867) 162.

³²⁰ „libertatem conscientiae, et cultum esse proprium cuiuscumque hominis ius, quod lege proclamari et asseri debet in omni recte constituta societate, et ius civibus inesse ad omnimodam libertatem nulla vel ecclesiastica, vel civili auctoritate coarctandam, quo suos conceptus quoscumque sive voce, sive typis, sive alia ratione palam publiceque manifestare, ac declarare valeant...” Uo.

³²¹ „... societatem domesticam seu familiam totam suae existetiae rationem a iure dumtaxat civili mutuari; proindeque ex lege tantum civili dimanare ac pendere iura omnia parentum in filios, cum primis vero ius institutionis, educationisque curandae.” Uo. 164.

³²² „Ecclesiasticam potestatem non esse iure divino distinctam et independentem a potestate civili, neque eiusmodi distinctionem, et independentiam servari posse quia ab Ecclesia invadantur et usurpentur essentialia iura potestatis civilis” Uo. 165.

Ezután következnek a *Syllabus* pontjai, felsorolva a tévedéseket, melyekben a Katolikus Egyház minden gyermeke köteles kárhóztatott tanokat látni.

2.2. *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (1864. 12. 08.)³²³

A jegyzéket Giacomo Antonelli államtitkár levele vezette be, ő hozta nyilvánosságra azt. A naturalizmus tévedéseivel kezdődik, egy olyan laikus társadalom elítélésével, amely nélkülöz minden kapcsolatot a vallással. Ide tartozik az intézmények laicizálása és az állam és Egyház szétválasztásának igénye is. Megjelenik a sajtószabadság, a különböző vallások törvény előtti egyenlősége és a lelkiismereti szabadság is.

- 15.-18. pontok az indifferentizmussal foglalkoznak. Kimonják:

„15. Minden embernek szabadságában áll azt a vallást követni s vallani, amelyet saját értelmének világossága igaznak ítél.

16. Az emberek bármely vallás követésében megtalálhatják az örök üdvösségre vezető utat, s elnyerhetik az örök üdvösséget.

17. Legalábbis reménykednünk kell mindazok üdvösségében, akik egyáltalán nem Krisztus igaz Egyházában találhatók.

18. A protestantizmus nem egyéb, mint ugyanazon igaz, keresztény vallás egy másik formája, amelyben, akárcsak a Katolikus Egyházban lehetséges Istennek tetsző életet élni.

- A 22. pont a katolikus tanítókra és írókra vonatkozik:

22. A kötelezettség, amely által a katolikus tanítómesterek és írók teljességgel korlátozva vannak, kizárólag azokra a dolgokra leszűkítve érvényes, amelyeket az Egyház tévedhetetlen ítélete olyan dogmaként határoz meg, amiben mindenkinek hinnie kell.

- A 39. pont a köztársaságot érinti:

39. A köztársaság alkotmánya, mint az összes jog eredete és forrása, semmiféle határok által nem korlátozott joggal rendelkezik.

- Végül még a liberalizmusra vonatkozó állításokat emelném ki a 77-80. pontokban:

77. Napjainkban a katolikus vallás egyedüli államvallásként való elfogadása és a többi istentiszteleti forma kirekesztése nem üdvös többé.

³²³ Szövegét lásd ASS 3 (1867) 168-176., valamint DH 2901-2980.

78. Ezért van az, hogy bizonyos katolikusnak nevezett vidékeken dícséretes módon törvény biztosítja, hogy az oda bevándorló emberek saját – bármilyen is legyen az – vallásuk nyilvános gyakorlata megengedett legyen.

79. Hamis ugyanis az az állítás, hogy az istentiszteleti formák polgári szabadsága és a mindenkit megillető teljhatalom azt illetően, hogy bármilyen véleményét és gondolatát a nyilvánosság előtt képviselhesse, a népek erkölcsének és a lelkeknek a könnyebb romlásához, és az indifferentizmus pestisének elterjedéséhez vezetne.

80. A római püspöknek a haladással, a szabadelvűséggel és a modern civilizációval össze kell és lehet barátkoznia és ki kell és lehet egyeznie.

Egyházi körökön kívül valószínűleg kevesen olvasták el ezt a jegyzéket, jóllehet a megfogalmazása könnyen érthető. A hívők számára ennyire egzakt és minden részletre kiterjedő felsorolást még egyetlen pápa sem adott a tévtanításokról, melyek nem egyeztethetők össze a hittel. A *Syllabus* egész felépítése és megszövegezése azt erősíti meg az olvasóban, hogy a modern társadalom és a Katolikus Egyház hagyományos tanítása között áthidalhatatlan szakadék tátong.

Főleg a liberális alapon megszerveződő belga és francia államokban élő katolikusok kérdezhették joggal: ahhoz, hogy katolikusok maradjanak, szakítaniuk kell a modern társadalommal? Hiszen a jegyzék a születő új társadalmi rend szinte minden jellegzetességére kitért. A lelkiismereti- és vallásszabadságot érintő kérdésekben is nehezen megvalósítható volt az Egyház kérése. Néhány felmerült kérdés persze nem elhanyagolható: a modern társadalom megtett javaslatai például az állam és az Egyház szétválasztására és így az államegyház és a privilegizált vallás megszüntetésére valóban szemben álltak az Egyház küldetésével. (Vö. *Syllabus* 27, 28, 33, 39, 40.) Az, hogy az Egyház hatalma a néptől ered és éppen ezért a civil hatalom mindig felette áll az Egyháznak, vagy az, hogy éppen emiatt az Egyház csak állami jóváhagyással adhat ki még a hitre vonatkozó tanítást is, teljesen elfogadhatatlanok mai szemmel nézve is. (Vö. *Syllabus* 28.) De az is ellenkezik az Egyház lényegével, hogy társadalmi, vagy filozófiai kérdésekben mindig semlegesnek és némának kellene maradnia. (Vö. *Syllabus* 11, 14, 22) Azok a gallikán jellegű tévedések éppígy, melyek a nemzeti zsinatot megkérdőjelezhetetlennek és felülbíráhatatlannak mondják, vagy az állam jogának tartják püspökök kinevezését, illetve felfüggesztését. Vagy éppen a szerzetesi fogadalom idejének meghatározását, illetve olyan egyházmegyék létrehozását, melyek nem tartoznak a római püspök hatalma alá. Vagy, hogy a fejedelmek nem tartoznak az egyházi joghatóság alá, sőt, joghatóságban az Egyház felett állnak. (Vö. *Syllabus* 36, 37, 50, 51, 52, 54.) Ezek mind-mind olyan tézisek, amelyek azt is mutatják, hogy a születő új társadalom és az Egyház hagyományos tanításának összehangolása még sok időt fog

igénybe venni. A liberális alapon létrejövő társadalom egyház- és klérusellenessége ezeket a nehézségeket különösen fokozta, hiszen minden bizonnyal ez volt a kiváltó oka annak, hogy az egyházi tanítás is ilyen elutasító hangot ütött meg. A tézisek között találunk olyanokat is, amelyek korhoz kötöttek és a doktrina később már más hozzáállást mutatott ezeken a területeken. A *Syllabus* és a II. Vatikáni Zsinat között száz év telt el, de a vallásszabadságról alkotott egyházi tanítás ez alatt az idő alatt nagy fordulatot tett akkor is, ha lényegét tekintve nem változott.

IX. Piusz pápa látványos beavatkozása a liberalizmussal szemben sokkal nagyobb feltűnést keltett, mint elődje megnyilatkozásai. Először is, amikor XVI. Gergely 1832-ben elítélte a liberalizmust, akkor a politikai közvélemény teljes egyetértésével és kifejezett kérésére tette azt, míg a *Quanta cura* megjelenésekor a politikai közhangulat ennek éppen az ellenkezője volt. Ugyanakkor IX. Piusz idejére főleg az ultramontán mozgalom hatására a pápai szó sokkal erősebbnek bizonyult, mint akár a század harmincas éveiben. A hatvanas évekre nem egyszer az egyes püspököknek és a hívőknek is közvetlen tapasztalatuk volt a liberalizmus előretöréséről, így a pápai megnyilatkozás bennük is sokkal nagyobb visszhangot keltett. Az 1832-es enciklikát például Belgiumban közzé sem tették, az csak a teológusok között járt kézről-kézre. Ezt a mostani írással már nem teheték meg. A *Syllabus* gyengesége az lehet, hogy a különböző elítélt tételeket nem rangsorolta. Láthatjuk, hogy a tételek között vannak olyanok, amelyeket ma már nem tartunk ellenkezőnek az Egyház tanításával. Ilyenek például az államvallásra, vagy a más vallásokra vonatkozó gondolatok. Az egyes tévedések és eretnokségek súlyát az olvasóközönség nem mindig tudta objektíven és pontosan megítélni. A dokumentum nehézsége az is, hogy az egyes kijelentések elhangoztak már egy-egy helyen a pápa megnyilatkozásai között, és az ottani szövegkörnyezet sokat megmagyaráz az egyes kijelentések súlyából. Azonban azokat már egyáltalán nem mindenki kereste, vagy találta meg, nem mindenki fért hozzá. A fent idézett 16. pont például az indifferentizmus megfogalmazása a különböző vallásokkal kapcsolatban, hogy tudni illik azok bármelyike elvezet az örök üdvösségre. Ha elolvassuk figyelmesen IX. Piusz pápa legelső, *Quis primus* kezdetű körlevelét (DH 2775-2786), akkor abból kitűnik a katolikus hit egyedülálló mivolta, melyet a pápa egy alapos érveléssel bizonyított be. „Összes dogmáink elvi gyökerüket felülről, az egek Urától kapták” – hangzott a következtetés. Ha valaki ezt a körlevelet is elolvasta, mindjárt helyesebben tudta megítélni, hogy mi a baj egy helytelen racionalizmussal, mi a baj a pusztán észre épített vallással és hol nem állja meg a helyét a vallási indifferentizmus.³²⁴ Az értelmezés ezen módjára, talán éppen a jobb megértés végett Antonelli is felhívta a figyelmet, amikor a jegyzék közzétételéhez a bevezető sorokat írta (vö. ASS 3 (1867) 167-168). A skolasztikus

³²⁴ Az indifferentizmusnak egy ilyen magyarázata a kortárs teológiától sem idegen, gondoljunk csak a Hittni Kongregáció Dominus Iesus nyilatkozatára. Vö. HITTANI KONGREGÁCIÓ, *Dominus Iesus, nyilatkozat Jézus Krisztus és az Egyház egyetlen és egyetlen üdvözítő voltáról*, 2000. VIII. 6, in *AAS*, 92 (2000) 742-765, magyarul: Római Dokumentumok, Szent István Társulat, Budapest 2000.

teológia, vagy az egyházjog egyes kifejezéseit a liberális gondolkodók gyakran félreértették, és eltúlozva pellengérré állították azokat. Ugyanakkor az ilyen félreértéseket gyakran a konzervatív politikusok is előidéztek, akik saját érdekeiknek megfelelően használtak fel passzusokat a szövegből, így ezek a részek mindkét értelmezésben veszítettek eredeti értelmükből. A dokumentum mindenesetre nem bír tévedhetetlen tekintéllyel és ezt az is megerősíti, hogy a közzétételét végül a pápa Antonellire bízta, és nem a saját nevében tette közzé.³²⁵

Elmondhatjuk, hogy ezzel a megnyilatkozásával a Szentszék elfordult az alkotmányos mozgalmaktól és a demokratikus szabadságjogok megteremtésére tett liberális kísérletektől. Azonban az is igaz, hogy a hatalomra kerülő liberális rendszerek olyannyira antiklerikálisak voltak és az Egyházat olyan kicsinyes módon akarták ellenőrizni, hogy ezen törekvéseikkel szemben könnyű volt az Egyházat úgy beállítani, mint az emberi haladás gátját. Ugyanakkor az antropológia és államelmélet, amelyet az Egyház képviselt a XIX. században egy következetes bizalmatlanságot táplált a demokráciával és a szabadságjogokkal szemben. A demokráciáról és így a vallásszabadságról alkotott kép a teológiában a következő pápa, XIII. Leó ideje alatt lényeges változásokon ment keresztül.³²⁶ Az emberi értelem szerepének helytelen értelmezése a hit titkaival kapcsolatban és a római pápa és az Egyház tévedhetetlenségét ért támadások azonban már előre vetítik számunkra a hamarosan összehívásra kerülő I. Vatikáni Zsinatot (1869-70), amely már tévedhetetlen tekintéllyel adott választ ezekre a kérdésekre.

3. A „tézis-hipotézis” elmélete

A pápai dokumentumok álláspontja szembe helyezkedett a liberalizmussal és a forradalmi folyamatokkal. Ezen nem szabad meglepődnünk, hiszen az Egyház hagyományában a konstantini kor óta a trón és az oltár szövetsége volt az a vezető irányzat, amely az állammal való kapcsolatot meghatározta. A liberalizmus ezzel szemben az államot agnosztikusnak jelentette ki és a hitet az ember személyes szférájába utalta, ugyanakkor az Egyház szervezete felett politikai jogokat vindikált az államnak. Az Egyház nem tudta elfogadni az Egyház és az állam liberális szeparációját sem. A liberálisok az Egyházban a szabadság ellenségét látták, amely ellen küzdeni kell, ugyanakkor az Egyház elutasította az új, egyházellenes eszméket a politikai és társadalmi szabadságjogokat és a demokráciát. Az Egyház felépítése a legtöbb államban ugyanis szervesen kapcsolódott az *ancien régime*-hez.³²⁷

³²⁵ Vö. HOGAN, W., F., *Syllabus of errors*, in *The New Catholic Encyclopedia XIII.*, 653.

³²⁶ Vö. AUBERT, *Die Religionsfreiheit*, 588-591.

³²⁷ Vö. PRIETO, *Diritto*, 48-49.

A *Syllabus* következetes kitartása a Katolikus Egyház államvallási monopóliuma mellett, és annak a következetes tilalma, hogy a katolikus vidékeken más vallások is szabadon és törvényesen működhessenek (Vö. *Syllabus* 77, 78.), nyilvánvalóan sokakban nagy felháborodást keltett. Ezért IX. Piusz pápa államtitkára, Giacomo Antonelli (1806-1876) igyekezett ezeknek a kijelentéseknek az élet mérsékelni. Ezért bevezetett egy elméletet, amely a II. Vatikáni Zsinatig nagyjából uralta a katolikus tanítást. Ezt nevezte „tézis-hipotézis” elméletnek. A tézis ebben az esetben az ideális állapotot jelenti, vagyis azt, hogy egy állam elismeri az egyetlen igaz vallást, a római katolikus hitet és azt államvallássá teszi. Ez egy dogmatikai igazságnak a külső, polgárjogi recepciója. Ez lenne az ideális állapot: a tézis. A hipotézis azonban azt jelenti, hogy nyilvánvalóan lehetnek (vö. hipotézis) olyan országok, ahol a többi vallások képviselői olyan nagy számban élnek, hogy nem lehet megtenni azt, hogy a katolicizmust államvallássá téve a többi vallást elnyomják. Ilyen esetben az államnak a hitük megvallásában és gyakorlásában a többi közösséget is szabad tolerálnia, vagyis megtűrheti más vallások és felekezetek működését.³²⁸

Ezt a magyarázatot persze ismét lehetett támadni azzal az ellenvetéssel, hogy a Katolikus Egyház kettős mérce alkalmazását várja el az államoktól: megengedi a vallásszabadságot, de ott, ahol kedvezőbb helyzetbe kerül, ellene fordul annak.

A tézis és hipotézis kifejezések az ellenérzések ellenére meghatározó módon váltak a XIX. századi teológiai nyelvezet részévé. A fogalmak nem újak, már a görög és római rétoriskolák is használták őket. A római katolikus teológiában azonban először ezek a szavak a fent említett társadalomelméleti kérdések kapcsán jelentek meg. Legelőször 1863-ban a *Civiltà cattolica* katolikus folyóiratban olvashatjuk őket.³²⁹ A fogalmakat Msgr. Dupanloup használta a híres pamfletjében, melyet a *Syllabus* védelmében írt.³³⁰ Dupanloup a francia liberális katolikusok egyik támogatója volt és megpróbálta megvédeni az Egyház tanítását a liberális elferdítésektől. Ez a megkülönböztetés hamarosan a teológiában is viszonyítási alappá vált.

Két észrevételt legalább kell tenni a megkülönböztetést illetően. Először is, hogy ez a distinkció egyáltalán nem, vagy alig használt valamit a francia liberális sajtó kemény támadásaival szemben. Ezt a megkülönböztetést ugyanis gyakran nem tudták megfelelően felhasználni az érvelésben. Azt kellett volna talán inkább megmagyarázni, hogy pontosan mit ítél el az Egyház legfőbb hatósága és mit nem. A másik észrevétel az, hogy ha van hipotézis, akkor abból következik, hogy a tézisnek gyengének, vagy nem egyetemesnek kell lennie. Nem mondhatjuk

³²⁸ Vö. Vö. NEMESHEGYI, *Dignitas Humanae*, 368-369.

³²⁹ Vö. BEVENOT, M., *Thesis and hypothesis*, in *Theological Studies*, 15 (1954) 440.

³³⁰ Az írásért egyébként IX. Piusz pápa egy személyes levélben mondott köszönetet Dupanloup-nek. Vö. BEVENOT, *Thesis and hypothesis*, 442.

ezzel a modellel azt sem, hogy van egy katolikus tézis, ez a tanítás, a hipotézis pedig időleges és átmeneti: egy szükséges korlátozása a tézisnek.³³¹

A *Syllabus* ilyen magyarázata nyilvánvalóan azt szerette volna megvilágítani, hogy a pápa azért ítélte el a nem katolikus vallásokat és azok szabadságát, mert szerette volna, ha megvalósul Jézus szava: „Legyetek mindnyájan egy!” Ezt az egységet ésszerű volna előmozdítania a katolikus hitnek. Azonban a jegyzékben foglalt téveszmék elítélése egy ideális állapotot tükröz számunkra, amelyhez, mivel nem valósult még meg, szükség van magyarázatra is. Azonban az ideális nézetből az Egyháznak nem szabad engednie csak azért, mert a történelmi helyzet nem tette lehetővé annak megvalósulását. Ennél még mindig jobb, hogy magyarázatot kell fűzni az Egyház tanításához.

A tézist egyébként nyugodtan nevezhetnénk utópiának is, jóllehet a katolikus államokban akkor még az államegyházi rendszer és az államvallási státusz sok helyen fennmaradt. Később, XIII. Leó pápa tanításában ez az elmélet dominánssá vált. Az Egyház tanításának szempontja csak az objektív igazságot vette figyelembe, és minden felmerülő egyéb körülményt teljesen figyelmen kívül hagyott. A katolikus szabadság-eszmény egyébként is mindig ez volt: nem tehetünk, amit akarunk, mert az igazság meghatározza a szabadságunkat. Az igazi szabadság: szabadság az igazságra és szabadság a jóra. Így az egyetemes igazság akkor is az igazság marad, ha azt nem ismeri el mindenki, sőt akkor is, ha talán senki sem ismeri el.

IX. Piusz pápát, amikor kiadta a *Syllabus*-t, mindenki azzal vádolta, hogy lemaradt a korához képest és nem tart lépést a modern társadalommal és civilizációval. Egy 1861. március 18-án elmondott beszédében³³² a pápa az igazság és az igazságosság örök alapelveiről beszélt, és ezzel kapcsolatban megállapította, hogy ha ezeket egy modern civilizáció tönkreteszi, akkor az a legrosszabb következményeket hozza el annak a civilizációnak. A modern civilizáció szeretné azt a látszatot kelteni, hogy a pápa a barbarianizmusba vezeti az embereket, de éppen ennek a civilizációnak vannak olyan romlott és bűnös elemei, amelyekkel a pápa már nem egyezhet ki. A XIX. századig az Egyház volt a kultúra, a művészet, a morál és a társadalmi berendezkedés alapja. Most pedig néhány francia filozófus, akiknek az ihletői angolok voltak, kikezdték az Egyház jóhírét és azt kezdték terjeszteni, hogy a sötétségbe és a barbarizmusba vezeti a népet.³³³ Azonban a lelkiismeret abszolút szabadsága soha nem lehet az Egyház útja.³³⁴

³³¹ Vö. BEVENOT, *Thesis and hypothesis*, 441.

³³² Vö. *Acta Pii IX.*, vol. I., Graz 1971, III, 220-230.

³³³ Míg az 1776-os amerikai emberi jogi nyilatkozat az emberi jogokat a Teremtő által adott elidegeníthetetlen jogoknak nevezte, addig az 1789-es francia nyilatkozat csak ennyit mond: senki sem üldözhető véleményei, vagy akár vallási meggyőződése miatt. Míg az amerikaiak Istenre vezették vissza az alapvető jogokat, addig a franciák néhány évvel később már elhallgatták azok isteni eredetét. A vallásszabadságból véleménynyilvánítási szabadság lett. Vö. LUSTIGER, J.-M., *Emberhez méltón*, Vigília Kiadó, Budapest 1997, 36-37.

³³⁴ Vö. CHADWICK, *A History*, 169-171.

4. XIII. Leó pápa (1878-1903)

4.1. Korrajz

Amikor 1878-ban a bíborosok konklávéra gyűltek össze, egyáltalán nem tudhatták, hogy azt biztonságban meg lehet Rómában tartani. Az olasz állam azonban garantálta a pápaválasztás függetlenségét. IX. Piusz pápa Bilio bíborost szerette volna maga után látni a pápai székben, hiszen az ő politikáját követte. Úgy tűnik azonban, hogy a bíborosok egy más irányt szerettek volna követni az Egyházban. Az államok által adott vétók is egy másik irány jelöltek ki a konklávé számára. Pecci bíborost választották pápának. Konzervatív bíboros volt, de amolyan mérsékelt, vagy haladó konzervatív. Mindig is támogatta a *Syllabus*-t.³³⁵

Vincenzo Gioacchino Pecci bíboros akkoriban Perugia érseke volt. Egy kis egyházmegyét vezetett, annak ellenére, hogy ez a született latium-i nemes már 33 éves korában Belgium pápai követe volt. A megszülető új, liberális alapokon létrejövő Belgiumban Pecci nézetei még keménynek számítottak. A király protestáns volt, és a katolikus pártot ilyen helyzetben kellett megerősítenie a liberális párttal szemben. Maga a belga király kérte 1846-an a visszahívását, miután a Leuven-i Katolikus Egyetem jogaival kapcsolatban vele szemben foglalt állást.

A perugia-i egyházmegye püspökeként csak az 1870-es években győzte le az olasz állammal szembeni ellenszenvét és kezdte el a kiegyezés lehetőségeit keresni. Ez az idő arra szolgált, hogy kiforrjanak benne az Egyház, a modern kultúra és az állam kapcsolatára vonatkozó nézetei. Beutazta Európa legfejlettebb államait, és ezek a tapasztalatok csak erősítették benne, hogy át kell hidalni az Egyház és a modern világ között tapasztalható szakadékot.

1853-ban már bíboros volt. Ekkoriban Rómába szeretett volna menni, de Antonelli nem engedte Róma közelébe a fiatal érsek-püspököt. Csak Antonelli halála után, 1877-ben nevezte ki IX. Piusz kamarás bíborosnak. Éppen ebben a helyzetben, félreállítva, Antonelli politikájának árnyékában, de éleslátó olasz bíborosként értette meg egyre jobban a helyzetet, amely az olasz állam és az Egyház között kialakult. A Pápai Állam olasz elfoglalásakor igyekezett semleges maradni. Pásztoveleiben már Perugia püspökeként a modern technika és tudomány vívmányaival, valamint államfilozófiai kérdésekkel is foglalkozott. Belgiumi évei óta sokat formálódtak nézetei. A püspökként megélt helyzet távolabbi perspektívát is adott neki: első pápai körlevelében (*Inscrutabili Dei consilio*) az Egyház és a modern kultúra összehangolását tűzte ki

³³⁵ Vö. CHADWICK, *A History*, 277.

pápaságának céljával. Szakított elődje megegyezést elutasító politikájával. 25 évig uralkodott, és rendkívül termékeny írónak bizonyult: 85 enciklikájában egy katolikus ember életének minden területéről igyekezett írni. A pápák közül eddig ő írta a legtöbb enciklikát.

Úgy koronázták pápává, mint egy királyt, ezeket a szavakat ismételve a feje felett: te leszel minden király, herceg és uralkodó királya és a Megváltó földi helytartója. A szertartást a Sixtus-i Kápolnában tartották, és az első pápai áldását befelé, a Szent Péter Székesegyház belseje felé nézve adta. Ez a magatartása később írásaiban is megjelenik, amikor majd nem tud düllőre jutni az új Olasz Állammal.

1879-ben bíborossá nevezte ki John Henry Newman-t, felsimerve megtérésének őszinte motívumait. Newman személye és írásai IX. Piusz pápasága alatt nem kaphattak nagy nyilvánosságot, a pápa elhatárolódott azoktól.

Fiatalon szenvedélye volt a középkori irodalom, főleg Aquinói Szent Tamás és Dante. Tanulmányai során kiváló latinistának bizonyult. Egy évvel a pápaválasztása után kiadta az *Aeterni Patris* enciklikát, amely a szenttamási filozófiai módszer megújítását és felelevenítését tűzte ki az Egyház céljával.

Komolyan érdeklődött az egyházi régészet után is. Pápaként is megmutatkozott a tudományok iránti érdeklődése. 1883-ban megnyitotta a Vatikáni Levéltárat a történészek és kutatók előtt. Megreformálta a naptárat, majd még a XIX. század utolsó éveiben megnyitotta a Vatikáni Csillagvizsgálót: csillagászokat hívott a Vatikánba és lehetőséget adott csillagászatot tanulni.

Jól ismerte az egyházi és az olasz történelmet. A középkorban mindig III. Incére tekintett, aki alatt az Egyház ereje a tetőpontjára érkezett. Azon dolgozott, hogy az ő korában is minél inkább megvalósítsa az Egyház befolyását. Politikai, filozófiai és a társadalomról alkotott nézeteiben igyekezett megismerni és megérteni a legújabb elméleteket.³³⁶

Az olasz kormányzattal nem tudott megegyezni. A Pápai Állam és az azt folyamatosan nyomás alatt tartó Olasz Állam helyzete egyre feszültebb lett. Elődje kemény szavait használta az olaszokkal szemben, és élete végéig mindent megtett, hogy a Pápai Államot visszaállítsa. Megpróbált a római kérdésből nemzetközi kérdést csinálni azzal, hogy egyre jobb kapcsolatokat alakított ki a római kormányzat külső ellenségeivel. Ahogy az majd a franciáknak írt *Notre consolation* levélből is ki fog derülni, számára a római kérdés elvi kérdés volt. Nem arról volt szó, hogy az új olasz állam legitím, vagy illegitím módon jött létre. Hiszen maga vallja a fent említett

³³⁶ Vö. CHADWICK, *A History*, 278-281.

levélben, hogy egy politikai átmenet gyakran a törvényes rend illegitim megdöntése lehet (mint Franciaországban is), de ha az alkotmányos rend helyreáll, akkor az állampolgároknak kötelessége ezt a rendet elfogadni. Nem is arról van szó, hogy nem értett volna egyet a köztársasági államformával. Politikai tárgyú írásaiban (főleg *Graves de communi* enciklika, 1901.) látni fogjuk, hogy elfogadta a demokráciát. A római kérdésre egyszerűen az Egyház szuverenitásának a kérdéseként tekintett. Azzal, hogy a pápa a Vatikán foglya, az Egyház korlátozva van a szuverenitásában és a vallás szabadsága nem valósul meg.

Németországgal a *Kulturkampf* idején erősítette meg a kapcsolatait. Olyannyira, hogy sikerült megállítania a Bismarck által vezetett folyamatot. 1871-től folyamatosan állami ellenőrzés alá vették az egyházi iskolákat. Először a tanító rendeket, majd az összes többi szerzetesrendet is feloszlatták, kivéve a betegápolókat. Végül a papok közül már csak az vállalhatott egyházi hivatalt, aki az állam által elismert egyetemen tanulta a teológiát. Az állami törvényeknek ellenszegülő egyházi embereket, papokat és püspököket nem egyszer letartóztatták, vagy internálták. Leó pápa megválasztásakor ünnepélyes levélben köszöntötte Vilmos császárt, majd több hasonló gesztust is tett a német uralkodó felé. A német állammal való kapcsolat végül olyan jól alakult, hogy egy területi vita kapcsán, mely a Karolina szigeteknél a németek és a spanyolok között jött létre, Bismarck a pápát kérte fel döntőbírónak. 1887-re sikerült elérnie, hogy mind Németországban, mind Svájcban az Egyházat korlátozó törvényeket eltöröljék.

Franciaországi egyházpolitikája nem volt sikeres. A francia katolikusok ugyanis számos kisebb táborra oszlottak és a belső ellentétekkel nem tudtak megküzdeni. 1871-ben III. Napóleon császár a német-francia háborúban bekövetkezett francia vereség (Sedan) miatt megbukott és egy rövid, átmeneti kommün után létrejött a harmadik francia köztársaság. A konzervatívok és a katolikusok a régi rend hívei voltak. A legtöbben közülük a régi rend restaurációját várták.

Az 1887-es kormányzat egyházügyi minisztere, Jules Ferry egy szabadgondolkodó volt. Már eddig is komoly gondot okozott, hogy Dupanloup, akkor már Orleans püspökeként nem vett részt és élesen tiltakozott a Voltaire tiszteletére rendezett ünnepségek miatt. Ferry idején 500 konventben több, mint 20.000. szerzetes tanított állami engedély nélkül. Ferry először a jezsuitákat oszlatta fel. Az 1880-as években a francia parlament még számos egyházellenes törvényt hozott. 1884-ben visszaállították a polgári válás intézményét, és a francia Pantheont ismét reszakralizált helyé tették. A pápa azonban nem emelte fel a szavát: a megegyezés embere akart maradni.

Az eközben megjelent *Immortale Dei* kimondta, hogy az államnak szabad tolerálnia más vallásokat, ha ezzel egy még nagyobb rosszat el tud kerülni. A *Libertas praestantissimum* enciklikában a pápa úgy foglalt állást, hogy a szólás szabadságát el kell fogadnunk, de az államnak igenis joga van korlátozni azt. Rövidesen azt is kijelentette, hogy Franciaországot nem szabad azért kárhoztatni, mert köztársaság lett. Ezeket az állításait a régi ultramontán katolikusok nem tudták elfogadni. A katolikusok Franciaországot csak, mint monarchiát tudták elképzelni. 1892-ben a párizsi nuncius jelentette a pápának, hogy a francia katolikusok egy része esetleg hajlandó volna megegyezni a köztársasággal. Akkor, februárban a pápa meg is írta francia nyelven az *Au milieu des sollicitudes* enciklikáját, melyben a francia katolikusoktól a köztársasági gondolat elfogadását kérte. A körlevél személyes elemeket is tartalmazott: például a pápa Franciaország iránt érzett személyes szimpátiájáról is beszámolt, és a század francia politikai változásainak is egy rövid áttekintését adta. A császárság, királyság, alkotmányos monarchia, vagy a köztársaság mind-mind lehetnek legitim államformák, érvelt a pápa, még akkor is, ha a hatalomra jutásuk körül kialakult anarchia a hatalomátvételt csak illegitim módon tette lehetővé. Ez a vélemény már egészen más, mint hatvan évvel korábban XVI. Gergely pápa megnyilatkozása volt a lengyel forradalommal kapcsolatban. Franciaország most antiklerikális volt, és több ponton vonatkozott rá a *Syllabus*. De Leó pápa nem ezeket hangsúlyozta a körlevélben. A katolikus elvek érvényesítése azoknak a katolikusoknak a dolga lesz – vélte – akik majd részt vesznek a politikai életben. A pápa a konzervatív és a mérsékelt republikánus katolikusok megbékélését kérte. A francia konzervatívok, mint ahogy egyébként igaz volt ez a német, vagy a belgiumi katolikusokra is, egyáltalán nem nézték jó szemmel, hogy a pápa kívülről meghatározza, hogy nekik a belpolitikában milyen irányt kell követniük. Végül, részben katolikusok közötti széthúzások eredményeként is a választásokon nagy előnnyel nyert a radikálisan liberális oldal, és a katolikus erők jelentős kisebbségbe kerültek. 1901-ben kemény egyházellenes törvényt hoztak.

Belgiumban a katolikusok nagy politikai befolyásra tettek szert, és az alkotmány megszületését is befolyásolták. Leó pápa uralkodása alatt az Egyház világegyházzá vált. 248 püspökséget, 48 apostoli vikariátust hozott létre, köztük sokat Távol-Keleten. Kiváló kapcsolatot épített ki az Egyesült Államokkal és a dél-amerikai országokkal is. Nagy-Britanniával és Oroszországgal is javult az Apostoli Szék kapcsolata. Politikai sikereiben kiemelkedő érdeme volt államtitkárainak: Jacobininek és Rampolla del Tindaronak.

4.2. Tanításának vázlata

Ahhoz, hogy XIII. Leó pápa tanítását és a témánkhoz való hozzájárulását helyesen megértsük, egy rövid összefoglalást kell adnunk arról. Öt gondolatban próbáltam alább összefoglalni a tanítását, hogy annak lényeges pontjait és belső feszültségeit követni tudjuk³³⁷:

- Isten szuverenitásának és tekintélyének gondolata bevezetés minden emberi szabadságról tett kijelentéséhez.
- I. Geláziusz pápa két hatalomról és két társaságról szóló tanítása (a keresztény dualizmus).
- A védekező álláspontjából adódóan megjelenő kettősség: vallási intolerancia és polgári tolerancia.
- A gelazinus modell és tolerancia folytonos polémiaja az írásaiban.
- Ezt a dialektikát az emberi személy fogalmának kidolgozásával és a jogainak hangoztatásával próbálta megoldani (vö. *Libertas praestantissimum, Rerum novarum*).³³⁸

4.2.1. Isten tekintélye az emberek felett

A kor liberális alapvetése az volt, hogy senki nem áll az ember felett, a felsőbb törvényhez nem kötött, attól független lelkiismeret az emberi élet egyetlen ura, a társadalmi élet egyetlen meghatározója a népakarat, az Egyház pedig nem lehet ura a közéletnek, sőt, az államnak kell uralkodnia az Egyház felett. Ezzel szemben XIII. Leó Isten hatalmának elvitathatatlan jogáról beszélt, amely hatalmával az ember felett áll.³³⁹ Az ember lelkiismerete tehát nem abszolút értelemben szabad, hanem felette áll Isten tekintélye, amely az egész embert uralja, annak minden viszonyában és cselekedetében. Ez az ember társadalmi, politikai, vagy gazdasági viszonyaira is igaz. Leó pápa szándéka annak a belső és érzékeny rendnek az újraegyesítése volt, melyet a társadalmi változások szétziláltak: Isten, a hatalom és az emberi szabadság helyes viszonyainak visszaállításával.³⁴⁰

³³⁷ Ez az összefoglaló John Courtney Murray írása lapján készült. Vö. MURRAY, J., C., *Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit*, in HAMER, J., CONGAR, Y., *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1967, 132-165.

³³⁸ Ez a felsorolás egy munka-hipotézis. Semmilyen ehhez hasonló valós fejlődés nem mutatható ki a pápa életművében. A vázlat csupán az eszmék közötti tájékozódást segíti majd. Vö. MURRAY, *Zum Verständnis*, 133.

³³⁹ „Potestas legitima a Deo est, et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit: quo modo multum obedientia adipiscitur nobilitatis, cum iustissimae altissimaeque auctoritatis adhibeatur” XIII. Leó, Enc. *Libertas praestantissimum*, 1888.06.20., in ASS 20 (1887/88) 600.

„Idque necessario ex eo consequitur, quod in Dei potestate perpetuo sumus, Dei numine providentiaque gubernamur, ab eoque profecti, ad eum reverti debemus.” Uo. 603.

³⁴⁰ A korban ismert volt a liberalizmus egy mérsékelt irányzata is, amely elismerte ugyan Isten létét és azt, hogy az ember Istenőtől függ. Elismerte ezen kívül a természetes erkölcsi törvényt is, melyet a pusztá ész képes megismerni. Tagadta azonban a természetfeletti kinyilatkoztatás szükségességét és azt, hogy ennek bármilyen hatása lenne az emberi közösségre. Az állam szerintük nem lehet keresztény, vallástalannak kell maradnia. Ez a gondolkodás

Ha az ember aláveti magát Isten törvényének, egy természetfeletti és egyetemes erkölcsi imperatívusznak, akkor ez egyben önmaga helyes megértésének forrásává lesz számára. Ezzel együtt azt is megéri, hogy a világban tapasztalható rendetlenségnek mi a forrása.

Leó pápa egy egyetemes erkölcsi rendről beszélt. De soha nem beszélt jogrendről. Érveléséből logikusan következett volna az emberi jogok rendjének, vagy valami hasonlóknak a kidolgozása, azonban ő nem foglalkozott a jog világával. Ha írásaiból zárt rendszert akarnánk alkotni, akkor talán itt éreznénk a legnagyobb hiányosságot. Használta a törvény fogalmát, de a jog kifejezést nem. Tanítása cselekvési szabály és egyetemes erkölcsi törvény, de jogi megalapozás, illetve inkább a jogra vonatkozó következtetések nélkül.

4.2.2. A két hatalom egymáshoz való viszonya

Tanításának másik elemét a hatalomról alkotott nézetei képezik. A gelaziánus modellt alkalmazta a két hatalomról. Két hatalom irányítja a világot: az egyik a lelki hatalom, amely az Egyház hatalma a lelkek felett, a másik az állam hatalma – tanította I. Geláziusz pápa. Mindkettőnek egy a forrása: mindkettő Isten hatalmának a megnyilvánulása az emberek között. Ez a középkori *christianitas* egységes hatalomelméletéből következik. Geláziusz pápa modelljét a középkorban arra használták, hogy a két hatalom összefonódását sürgessék, azok közös eredete miatt. Hiszen ha a két hatalom Istentől származik, akkor az evilági hatalmat az Egyháznak befolyásolnia és uralnia kell. A kialakuló demokráciákat látva Leó pápa tanításának ez volt az egyik olyan pontja, amely ismét átgondolást igényelt tőle.

A hatalomról vallott egyházi tanítás lényege a századfordulón az alábbiakban foglalható össze: Az ember természete az, hogy társadalomban él. Ennek a polgári közösségnek szüksége van tekintélyre, ami azt irányítja. Az ember közösségi természete Isten alkotó akaratából származik, mint ahogy az emberi közösséget irányító hatalom alapja is Istentől van. A közhatalom, tehát magától, Istentől származik.³⁴¹ („*Non est potestatem nisi a Deo.*”) Isten felosztotta az emberi nemről való gondoskodást két hatalom között, melyek az egyházi és a polgári hatalom. Egyiket az isteni dolgok, másikat az emberi dolgok élére helyezte. Mindkettő legfőbb hatalom, tehát nem áll

azonban nem következetes. Ha valak elismeri Isten létét, akkor el kell ismernie Isten parancsát is. Ezek a parancsok, pedig hatással vannak az emberi társadalomra. Vö. CATHREIN, V., *Erkölcshöltsélet II.*, 600-601.

³⁴¹ Vö. „*Non est magni negotii statuere, qualem sit speciem formamque habitura civitas, gubernante christiana philosophia rempublicam. Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat: is enim necessarium vitae cultum et paratum, itemque ingenii atque animi perfectionem cum in solitudine adipisci non possit, provisum divinitus est, ut ad coniunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam, tum etiam civilem quae suppeditare vitae sufficientiam perfectam sola potest. Quoniam vero non potest societas ulla consistere, nisi si aliquis omnibus praesit, efficaciam perfectam ad commune propositum impulsione, efficitur, civili hominum communitati necessariam esse auctoritatem, qua regatur: quae, non secus ac societas, a natura propterea a Deo ipso oriatur auctore.*” XIII. Leó, Enc. *Immortale Dei*, 1885.11.01., in ASS 18 (1985) 162.

felettük semmilyen más hatalom, és egymással szemben mindkettőnek vannak korlátai. Ezek a korlátok a két hatalom sajátos tárgyából származnak: az egyik a lelki dolgok felett, a másik az evilági dolgok felett rendelkezhet. (Vö. „Adjátok meg a császárnak, ami a császáré és az Istennek, ami az Istené!” Mt 22, 21)

Leó pápa az állam abszolút szuverenitását vallotta. Az állam és az Egyház: mindkettő tökéletes társaság, mert minden elemet magukban hordoznak, ami a fennállásukhoz szükséges, és nem szorulnak magasabb társaság kiegészítésére.³⁴² Ahogy, pedig két tökéletes társaság létezik ezen a földön, úgy kettő a hatalom is. Nem kapcsolta feltétlenül egybe a két hatalmat, hanem azok önállóságát hangsúlyozta. A két hatalom a társadalom két területe. Éppen ebből a megközelítésből lehet a vallásszabadságról alkotott nézeteit is levezetni. Hiszen nem lehet, hogy az Egyház, akár csak hivatali kötelességei terén is alá legyen vetve az államnak. Ha ez megtörténne, akkor egy természetes rend borulna fel: a természetes dolgok a természetfeletti felett döntenének. A két hatalom önállóságát azzal is alátámasztotta, hogy írásaiban több mint nyolcvanszor hangsúlyozta az Egyház önállóságát.³⁴³ Az állam szuverenitását és az Egyház önállóságát hangsúlyozva a két hatalom különbözőségét is megerősítette. Az Egyház nem a társadalom egy csoportja a többi közül, hanem a lényegadó része. Az Egyház önállósága azt jelenti, hogy a politikai hatalomnak nincs joga az Egyház felett: annak küldetését nem határozhatja meg és nem is akadályozhatja meg. A politikai hatalom az ember vallásos élete felett sem rendelkezhet. Az igaz vallás mind az egyén, mind a társadalom számára jó, éppen azért az Egyháznak a közjó érdekében szabadnak kell lennie.³⁴⁴ A társadalom csak így juthat el saját maga legtökéletesebb javára. A két hatalom kapcsolata ezért ebben a világban olyan, mint az emberi testnek és léleknek a kapcsolata.³⁴⁵ Az Egyház szabadsága a társadalom javát szolgálja, mert ahol az

³⁴² Vö. CATHREIN, *Erkölsbölcsélet II.*, 369

³⁴³ Vö. „Or ce sont précisément ces intérêts religieux qui nous imposent, en Italie, le devoir de réclamer sans relâche la pleine liberté requise pour Notre sublime fonction de Chef visible de l'Eglise Catholique, préposé au gouvernement des âmes; liberté qui n'existe pas, là où le Vicaire de Jésus-Christ n'est pas chez lui, vrai Souverain indépendant de toute souveraineté humaine. Que conclure de là sinon que la question qui Nous concerne en Italie, elle aussi est éminemment religieuse, en tant que rattachée au principe fondamental de la liberté de l'Eglise? Et c'est ainsi que, dans Notre conduite à l'égard des diverses nations” XIII. Leó, Litt. *Notre consolation*, 1892.05.03., in ASS 24 (1891/92) 646.

A levelet a pápa francia nyelven írta a francia katolikusoknak, miután a néhány hónappal korábban írt, szintén francia nyelvű *Au milieu des sollicitudes* enciklikája, melyben a harmadik francia köztársaság elfogadását kérte a francia katolikusoktól, nem talált meghallgatásra. Mind az olasz, mind a francia politikai helyzet más az egyház önállósága szempontjából, így mások megoldási lehetőségek is. Azonban mindkét helyzetben meg kell őrizni az Egyház önállóságát.

³⁴⁴ Vö. „Et cum ad Socialismi pestem avertendam tantam Ecclesiae Christi virtutem noverint inesse, quanta nec humanis legibus inest, nec magistra tuum cohibitionibus, nec militum armis, ipsam Ecclesiam in eam tandem conditionem libertatemque restituant, qua saluberrimam vim suam in totius humanae societatis commodum possit exerere.” XIII. Leó, Enc., *Quod apostolicis muneris*, in ASS 11 (1878), 378.

³⁴⁵ Vö. „Itaque inter utramque potestatem quaedam intercedat necesse est ordinata colligatio: quae quidem coniunctioni non immerito comparatur, per quam anima et corpus in homine copulantur.” *Immortale Dei*, ASS 18 (1985) 166.

Egyház szabadon cselekszik, ott a helyes erkölcsök előmozdítják a társadalom közjavanak megvalósítását.³⁴⁶

Ha szemünk előtt tartjuk azt a tényt, hogy az Egyház szabadsága egyben a közjó előmozdítását is jelenti, akkor megint a tézishez jutunk, vagyis ahhoz az állításhoz, hogy az egyetlen igaz vallásnak privilegizált helyet kell kapnia, és államvallássá kell lennie.³⁴⁷ Erről azonban a szövegek nem beszéltek, csupán a gelaziánus gondolatból levezették az Egyház szabadságának szükségszerűségét. Leó pápa nemcsak a két tökéletes társaságot, hanem a két hatalmat is megkülönböztette, amely megkülönböztetés lehetővé tette számára az Egyház természetfeletti jellegének hangsúlyozását a polgári társadalommal és hatalommal szemben. Ez azonban egy újabb problémát hozott magával: a mai társadalomban hogy tud megjeleni az Egyház szentsége? A kérdést talán csak a II. Vatikáni Zsinat próbálta megválaszolni a *Gaudium et spes*-ben, vagy a *Lumen gentium*-ban. A két hatalom megkülönböztetése sokat mondó azok céljaira nézve is. Ugyanis az egyházi hatalom célja lelki, ezért magasabb rendű, mint az állami hatalom evilági céljai. Éppen magasabbrendű célja miatt az egyházi hatalomnak jótékonyan meg kell határoznia az állami hatalmat, hogy mindkettő elérhesse a célját.

A polgári társadalom autonómiával bír: saját szabadságára nézve elidegeníthetetlen jogokkal rendelkezik. A jogoknak és kötelességeknek ez a rendszere azért van, hogy az államnak meglegyenek az eszközei a saját maga irányítására. Ez pedig nem, hogy nincsen az Egyház szándéka ellen, hanem éppen az Egyház hivatott ezeknek a jogoknak a támogatására.³⁴⁸ Éppen ezért XIII. Leó írásaiban már megfigyelhető a határozott távolodás az állam és az Egyház valamiféle régi, politikai keverékétől. Franciaországgal kapcsolatban például kifejezetten a régi rendet képviselő monarchikus jogok megszüntetése mellett érvelt a fent idézett két francia nyelvű írásában. Az állam szabadságát megfogalmazta, ugyanakkor szemben állt például a Bismarck által képviselt német *Kulturkampf* eljárás módjával. Óvatos politikájának hála, sikerült teljesen megállítania és ellenkezőjére fordítania azt a folyamatot, amelyet I. Vilmos császár kancellárja indított el Németországban: az egyházi iskolák államosítását, a szentesrendek működésének megtiltását, vagy azt, hogy a papság csak állami egyetemen szerzett teológiai oklevél birtokában működhetett. Ezek olyan jelenségek voltak, amelyek azt mutatták, hogy a liberális kormányzatok hogyan lépték túl a saját hatalmuk határait, és hogyan próbálták megakadályozni az Egyházat saját

³⁴⁶ Vö. „Eapropter rei publicae salubriter utiliterque consulitur quum Ecclesiae sinitur ea uti agendi libertate quam iure vindicat, eique amice via sternitur ut late explicare beneficas vires suas, et omnem quo praedita est instructum in commune bonum valeat adhibere.” XIII. Leó, Ep. *Pastoralis vigilantiae*, 1891.06.25., in ASS 24 (1891/92) 69.

³⁴⁷ Azonban az egy privilegizált vallás jogi helyzete magával hozza azt is, hogy a többi vallás hátrányos jogi helyzetbe kerül. A nem katolikus polgárok vallásszabadságának a joga így csorbulna. De ez már a II. Vatikáni Zsinat témája lesz.

³⁴⁸ Vö. „Qua posita iurium et officiorum terminatione, omnino liquet esse liberos ad res suas gerendas rectores civitatum: idque non modo non invita, sed plane adiuvante Ecclesia.” XIII. Leó, Enc. *Sapientiae christinae*, 1890.01.10., in ASS 22 (1889/90) 396.

küldetése teljesítésében. Nem az volt elsősorban a céljuk, hogy az Egyházat akadályozzák, hanem, hogy az állami hatalmat erősítsék. Ezzel azonban az Egyház valódi szabadságát vették el. A laikus állam akkori felfogása, és a trón és az oltár szövetségének hagyományos geláziuszi álláspontja között kellett Leó pápának mértéket találnia. Természetesen nem az állam és az Egyház radikális szétválasztása mellett érvelt. A két hatalom és a két társaság teljes szétválasztása azt jelentené, hogy végül Istent választjuk el az emberektől.³⁴⁹ A német *Kulturkampf*, vagy a francia liberális politika fokozatosan haladt is ebbe az irányba. Az ilyen jellegű szakítás nem az Egyház és az állam szétválasztásához vezetne, hanem azt eredményezné, hogy az Egyházat az állam a saját alkalmoszerű kiszolgálójává sorvasztaná. Azonban ebben az esetben az állam sem élvezhetné az Egyház jótékony, támogató hatását, és küldetését nem, vagy alig tudná teljesíteni. Éppen ezért utasította el a vallás és a politika bármilyen keveredését. A Geláziusz féle modellt arra használta fel, hogy a két hatalom különálló voltát erősítse. Nem nevezhetnénk többé katolikusnak azt a hitet, amelyet egy politikai párttal összemostak, vagy azonosítottak.³⁵⁰ A teológiai és a politikai dolgok természete és célja alapvetően különbözik. Sem a vallás, sem pedig a politika javára nem szabad a kettő közötti határokat eltüntetni, mert mindkét magatartásnak káros következményei lennének.

Az állami kérdésekbe való beavatkozás kapcsán két elmélet alakult ki Leó pápa idején a Katolikus Egyházban. Ezek a szociális kérdéseket, a szabadságjogokat és a vallásnak az állam életében betöltött szerepét érintették és Németországban alakultak ki. A minimális beavatkozás híve volt Charles-Emile Freppel, a franciaországi Angers püspöke, míg Wilhelm Ketteler mainz-i püspök intervencionista nézeteket képviselt, a szociális kérdésekbe történő egyházi beavatkozást szorgalmazta. A *Rerum novarum* enciklikában végül ez az utóbbi álláspont kerekedett felül.³⁵¹ A politikai hatalom mindig korlátozott. A politikai erő nem az egyéni érdekek érvényesítése, hanem politikai hatalom célja a közjó megteremtése, és éppen ez az, ami korlátozza azt: a közjó megteremtésének munkálásán nem léphet túl. A politikai hatalom beavatkozása akkor szükséges, ha az alapvető emberi értékek lényegesen károsulnak. A hatalmi cselekvés célja a szabadság helyreállítása. Ez a beavatkozás oka. A politikai hatalom a közjó megvalósulásának arányában korlátozott, és éppen annak érdekében kötelessége a beavatkozás.³⁵² A jó társadalom az erényes

³⁴⁹ Vö. MURRAY, *Zum Verständnis*, 139.

³⁵⁰ Ahogy egy a spanyol püspököknek írt levelében kifejtette: istentelen tévedés volna, ha valaki a vallást egy politikai párttal összemosná, vagy azonosítaná. Ez számtalan további baj előtt nyitná meg az ajtót. Vö. „Verum sicut iste tam impius declinandus est error, sic etiam fugienda illorum opinio praepostera, qui religionem cum aliqua parte civili permiscunt ac velut in unum confundunt, usque adeo, ut eos, qui sint ex altera parte, prope descivissea catholico nomine decernant. Hoc quidem est factiones politicas in angustum religionis campum perperam compellere: fraternali concordiam velle dirimere, funestaeque incommodorum multitudini ad itum ianuamque patefacere.” XIII. Leó, Litt. *Cum multa sint*, 1882.12.08., in ASS 15 (1882) 242.

³⁵¹ Vö. MURRAY, J., C., *Leo XIII: Two Concepts Of Government*, in *Theological Studies* 14 (1953) 552.

³⁵² Vö. MURRAY, *Leo XIII: Two Concepts.*, 554.

építő és alkotó egyéni kezdeményezések erejében válik jóvá, a jog feladata pedig az, hogy ezeknek az egészséges, természetes folyamatoknak védelmet nyújtson.³⁵³ Ez a helyes beavatkozás (intervenció) mértéke a hatalom részéről.

A vallás dolga, hogy a természetfeletttel foglalkozzon. Ez a megállapítás abból fakad, amit már fent megállapítottunk, hogy az ember akarata és szabadsága felett ott van Isten tekintélye. Ha a magát liberálisnak nevező társadalmi berendezkedés az ember abszolút szabadságának kivívását és az Egyháznak az állam alá rendelését tűzi ki célul, azzal az annak békéjét szavatoló isteni tekintélyt háttérbe szorítaná. A politikai közösség semmiképpen nem lehet irányítója a hitbeli valóságnak és a lelki életnek, ugyanakkor az Egyház szabadsága lényegileg járul hozzá a társadalom békéjéhez. A Leó-féle gondolat a természetfeletti hangoztatása, hiszen annak jelenvalóvá tétele az Egyház feladata. Az Egyházat kell ugyanis elvezetni az üdvösségre és nem az államot. De ennek a gondolatnak a fonákjaként az is igaz, hogy az üdvösségre az Egyház fog elvezetni és nem egy politikai közösség.³⁵⁴ Tehát az államnak az Egyház lelki feladataiból semmilyen része nincsen.

4.2.3. Az államvallás kérdése

Ebből az is következik, hogy az állam nem gyámkodhat egyetlen vallás felett sem. Lényegénél fogva nem lehet a népek vallási egységének az előmozdítója. Azt már kijelentettük, hogy az igaz vallás a társadalomban a közjó megvalósításának alapja. Ez csak akkor valósul meg, ha az állam tiszteli a vallási közösség szabadságát, és felismerve az igaz vallást, az így vezeti el azt a közjó megvalósítására. Tehát az Egyház szabadsága és az igaz vallás megléte egyszerre lényegesek. A reformáció után a katolikus és protestáns hercegek dolga volt a *cura religionis*, az igaz vallás támogatása. A tanítás továbbfejlődött, változott. Az állam kötelessége nem a vallás védelme, hanem a vallás szabadságának a biztosítása. A közjó csakis úgy valósulhat meg, ha az Egyház a társadalomban szabad.

A régi rendben, a katolikus monarchiában az államvallás a katolikus vallás volt. Később ez már nem volt így a nem katolikus államokban. Ezért alakult ki az államvallásra vonatkozó tézis-hipotézis elmélet annak érdekében, hogy a Katolikus Egyház jobban tudja érvényesíteni az érdekeit. Leó pápa, uralkodásának kezdetén közelebb állt a katolikus vallás államvallási státuszának tanításához. Idővel ez a nézete – úgy tűnik – enyhült. Tanítása meglepően nyitottá

³⁵³ Vö. MURRAY, *Leo XIII: Two Concepts*, 557.

³⁵⁴ Nem a császár, hanem Péter kapta meg ugyanis Jézustól a Mennyek Országának kulcsait. Vö. „Dubitari vero salva fide non potest, istiusmodi regimen animorum Ecclesiae esse assignatum uni, nihil ut in eo sit politicae potestati loci: non enim Caesari, sed Petro claves regni caelorum Iesus Christus commendavit.” XIII. Leó, *Sapientiae christianae*, ASS 22 (1889/90) 396.

vált elődjéhez képest. El tudott vonatkoztatni az igaz vallás társadalmi támogatásának szükségességétől, még akkor is, ha ezzel a közjó veszélybe kerül. Felismerte azt, hogy a kikényszerített vallás nem szolgálja többé a köz javát, valamint azt, hogy a vallás szabadsága érdekében akár egy ideálisnak vélt helyzetről is le kell tudni mondani. Ezek a felismerései nyilvánvalóan jellemének nyitottságából, ugyanakkor jó megfigyelőképességéből és olvasottságából is fakadtak. A II. Vatikáni Zsinat tanítását nem tudnánk a *Syllabus*-ból levezetni. A két megközelítés között hidat képzett Leó pápa bölcsessége.

Nehézséget jelent ezek után értelmezni azt, hogy az igaz vallásnak az állammal való szoros szövetségét több megnyilatkozásában védelmezte és elismerte az államvallás privilégiumait. A felekezeti állam eszméjére nézve sajátos nézetei voltak. Az biztos, hogy nem tartotta elfogadhatatlannak az államvallás régi elvét. De közfelfogás időközben változott: az emberi méltóság védelmének szükségessége egyre inkább tudatosult az emberekben és ez a politikai változásokat is befolyásolta. Az állam vezetésének egyre inkább oda kellett figyelnie az állampolgárok iránti felelősségre. A szemléletváltozást a pápa is érzékelte és reagált is rá. De a világlátását meghatározta a történelmi és kulturális adottságokból és elődeinek szellemi örökségből álló premisszák sokasága is. Neki nemcsak a demokratikus mozgalmak elveit kellett figyelnie, hanem elsősorban a rábízott lelki javakat kellett megvédenie. Ha pedig a hit igazságának védelme a katolikus államvallás védelmét és támogatását igényelte, akkor azt támogatnia kellett és meg kellett védenie, ahol csak lehetett.³⁵⁵ Az Egyház, még ha meg is engedhette a polgári életben a tolerancia egy fokát, de a dogma tekintetében mindig intoleránsnak kell maradnia, a lényegénél fogva. Így, ha a dogma javát a meglévő államvallás biztosította, akkor azt a rendszert, amennyire csak lehetett, fenn kellett tartani.

XIII. Leót erősen befolyásolta ugyanakkor a politikai hatalomnak az a formája, amely a hatalom birtoklását egyetlen emberhez kötötte. Ez a paternalista modell a társadalmat úgy képzelte el, mint egy nagy családot, melynek az élén az uralkodó áll. A *Libertas praestantissimum* a társadalom vezetőinek azt a tanácsot adta, hogy atyai szeretettel vezessék a népeket.³⁵⁶ A fejedelem a *pater patriae*, akinek a birtokában van a *patria potestas*. Ezek a kifejezések is a monarchirára, mint államformára tett egyértelmű utalások. Ugyanakkor a francia forradalom a

³⁵⁵ Az államokban a katolikus beállítottságot nem volt könnyű megvédeni. Először is még a múlt század fordulóján is Európa periferiáján 70 % körüli, míg Franciaországban, a Monarchiában, vagy Belgiumban is leglább 30 %-os volt az írástudatlanság. Az emberek nyomorban éltek, és sem a vallásuk tekintetében, sem más összefüggésben nem voltak képzetek. A kezdődő liberalizmus sokszor valláspótlékként tudott megjelenni azzal az ígéretével, hogy a régi rend helyére új jogokat állít, amely majd megkönnyíti az emberek életét. A laicizált állam pedig ateista és laikus erkölcsöket szült. Egy ilyen helyzetben nehéz volt tartani a régi, hagyományosan katolikus államok katolikus beállítottságát. Vö. MURRAY, *Zum Verständnis*, 143.

³⁵⁶ XIII. Leó, *Libertas praestantissimum*, in ASS 20 (1887/88) 603.

Vö. továbbá: „Principes a Deo optimo maximo, unde sibi auctoritas data, exempla sumant: eiusque imaginem sibi in ad ministranda republica proponentes, populo praesint cum aequit a te et fide, et ad eam, quae necessaria est, severitatem paternam caritatem adhibeant.” XIII. Leó, Enc., *Diuturnum illud*, 1881.06.29., in ASS 14 (1881) 8.

népszuverenitás elvét tette a társadalom alapjává. A két elképzelés: a monarchia és a népszuverenitásra épülő demokrácia azonban olyannyira különbözött, hogy még időbe telt, amíg a kettő között az Egyház tanítása átmenetet tudott találni.

A valásszabadság törvénybe iktatása a liberális államberendezkedés számára általában a politikai élet teljes laicizálását jelentette: hogy nyilvánosan ne essék szó a vallásról, sőt semmilyen vallási vonatkozásról sem. Ez a hit száműzésének szándéka a közéletből. De ha az államot megfosztják a vallástól, akkor annak erkölcsi alapjait is kockára teszik.³⁵⁷ Az istentelen állam az igazságosság és a józan ész ellen van. A pápa megjegyzi azonban azt is, hogy éppen így az az elképzelés is ellenkezik a józan ésszel, amelyik minden vallást egyformán elismer, és mindegyiknek egyforma jogokat akar biztosítani.³⁵⁸ Ez utóbbi kijelentés háttérében nyilvánvalóan a nemzetállami berendezkedés is meghúzódik. Általában ugyanis Európában egy politikailag önálló területet egy nép fiait népesítettek be, amelyek vallása is közös volt. Így a vallási hovatartozás etnikai és politikai homogenitással is párosult. Ez a modell nyilván nem katolikus dogma, hanem ezek történeti tényezőkből származó premisszák, de a kor gondolkodását és teológiáját jelentősen meghatározták.³⁵⁹ Az államnak gondoskodnia kell az Egyház egységéről és arról, hogy az Egyház a hitet és az erkölcsöt megfelelően tanítani és hirdetni tudja. Ez a közjó záloga. Azt világosan kell látnunk, hogy a pápa természetesen katolikus államvallásról beszélt. Csak a katolicizmus lehet államvallás, és csak katolikus államban gondolkodott. Nyilvánvalóan ezek a kívánalmak azokra az államokra vonatkoztak, ahol a Katolikus Egyház volt olyan helyzetben, hogy a saját hitét érvényesíteni tudta. Más vallású, vagy más beállítottságú politikusokra ezek a gondolatok nem vonatkoztak. Azokról a pápa egyáltalán nem is beszélt: zárójelbe tette azokat. (A háttérben meghúzódik a tézis és hipotézis elmélete.) Az igazságnak van joga ahhoz, hogy védelmezzék és terjesszék, de a hazugság és a tévedés, ami a társadalom pestise, nem tarthat igényt arra, hogy az

³⁵⁷ Vö. „Huc accedit, virtutem veri nominis nullam esse sine religione posse: virtus enim moralis est, cuius officia versantur in iis, ad Deam, quatenus homini est summum atque ultimum bonorum; ideoque religio quae operatur ea, quae directe et immediate ordinantur in honorem divinum.” XIII. Leó, *Libertas praestantissimum*, in ASS 20 (1887/88) 603-604.

³⁵⁸ Vö. „Vetat igitur iustitia, vetat ratio atheam esse, vel, quod in atheismum recideret, erga varias, ut loquuntur, religiones pari modo affectam civitatem, eademque singulis iura promiscue largiri.” XIII. Leó, *Libertas praestantissimum*, in ASS 20 (1887/88) 604.

³⁵⁹ Vö. „Cum igitur sit unius religionis necessaria in civitate professio, profiteri eam oportet quae unice vera est, quaeque non difficulter, praesertim in civitatibus catholicis, agnoscitur, cum in ea tamquam insignitae notae veritatis appareant.” Uo.

Az állam egységét a vallás egyégével kívánta megalapozni. A vallási egység hiánya az állam egységét is lehetetlenné teszi. A vallást tehát a társadalomra nézve konstruktívnak tartotta. A katolikus országok esetében az állam feladata egyszerű, hiszen az igazságot csak el kell ismernie. Az államférfiaknak éppen ezért ezt a vallást kell keresniük és megőrizniük.

állam védelmezze, hiszen annak kárára van.³⁶⁰ Mindez igaz a vallási nézetekre is. A hamis vallásnak nincs joga a létehez, még kevésbé ahhoz, hogy az állam megvédje azt.

A liberális állam azt szeretné, ha minden nézet teljes szabadságot nyerne. A katolikus tanítás szerint ugyanakkor az állam feladata lenne, hogy a helyes nézeteket támogassa. A szabadság ugyanis soha nem meghatározatlan, hanem meghatározza azt az igazság. Ennek az igazságnak a Katolikus Egyház van a birtokában. Különbség van tehát aközött, amit a század eleji állami jogalkotás a vallásszabadságról gondolt és aközött, amit a pápa tanított ugyanarról. A katolikus tanítást az igazság határozta meg, míg az állami törekvéseket a szabadság eszméje.

Leó pápa az írásaiban nem jogászként gondolkodott – jóllehet *doctor utriusque iuris* volt – hanem moralistaként. Nem a jogalkotó szemével tekintett az alapvető emberi jogokra, hanem a teológus és a morálfilozófus szemével. Az emberi törvénytől és a politikai cselekvéstől függetlenül tekintett az erkölcsi igazságra. Ugyanakkor ez az erkölcsi rend hatással van a politikai rendre, hiszen az állam feladatának tartotta, hogy a közjóról és a szellemi javakról, vagyis az igazság társadalomban való megjelenéséről gondoskodjon. Az államnak a sokszor képzetlen tömegek felett, de azok érdekében is meg kellett jelenítenie ezt az erkölcsi igazságot. Az állampolgárok ugyanis egymaguk képtelenek megvédeni a hitet és az erkölcsöt, és így megteremteni a közjót. A hit és az erkölcs védelme az állam vezetésének a feladata az állampolgárok érdekében.

Ezekre az alapokra építette fel az elméletét a szabadságjogokkal szemben. Azokat teológiai, erkölcsi, vagy politikai tévedéseknek tartotta, amelyek így rombolóak mind az egyénre, mind a társadalomra nézve. A katolikus államokban, ahol adott egy politikai helyzet, amely katolikus alapokon áll, ezek a szabadságjogok rosszak és károsak. Éppen ezért az általa vázolt ideális rendben élő államok vezetőit a határozott és kemény törvénykezésre buzdította annak érdekében, hogy a meglévő rendet a szerteágazó szabadságokkal szemben meg lehessen védeni. A törvény ereje majd megőrzi az állam rendjét az anarchiával szemben.³⁶¹

Leó pápa gondolatrendszeré mögött a katolikus állam ideális elképzelése állt. Amikor saját rendszerében gondolkozott, akkor nem politikus volt, hanem moralista. Morális szempontból az szolgálja az állam javát, ha az igaz vallást követik az állampolgárai. A pápa szavai között gyakran kerül elő a *concordia*, egyetértés kifejezés. Mert az igaz vallás és az eszmei állapot keresését úgy

³⁶⁰ Vö. „Quae vera, quae honesta sunt, ea libere prudenterque in civitate propagari ius est, ut ad quamplures pertineant; opinionum mendacia, quibus nulla menti capitalior pestis, item vitia quae animum moresque corrumpunt, aequum est auctoritate publica diligenter coerceri, ne serpere ad perniciem reipublicae queant.” Uo. 608.

³⁶¹ Vö. „Hoc vero est etiam gravius, quod non habent principes in tantis periculis remedia ad restituendam publicam disciplinam pacandosque animos satis idonea. Instruunt se auctoritate legum, eosque, qui rempublicam commovent, severitate poenarum coercendos putant. Recte quidem: sed tamen serio considerandum est, vim nullam poenarum futuram tantam, quae conservare res publicas sola possit.” XIII. Leó, *Diuturnum illud*, in ASS 14 (1881) 12.

törekedett megvalósítani, hogy az állammal mind inkább békés viszony alakuljon ki.³⁶² Az igaz vallást nem lehet senkire sem rákényszeríteni, hanem fel kell fedezni azt. A pápa alapvetése nem az volt, hogy polemizáljon. Nem lehet azt mondani, hogy nem próbálta megérteni az egyes államok konkrét politikai helyzetét. Külpolitikája arról tanúskodik, hogy a napi politikában igenis nagyon éleslátó volt, és a politikai eszményt, melyet képviselt, adott esetben háttérbe is tudta helyezni. Realista politikus volt. De amikor társadalomfilozófiáját kidolgozta, akkor nem járt a fejében talán egyetlen konkrét állam helyzete sem, csak egy eszmény, amelyet következetesen levezetett az evangéliumból és a katolikus hagyományból. A katolikus hit törvényes államvallássá tétele, és a többi vallási közösséggel szembeni törvény által szabályozott intolerancia is egyenesen következett az általa képviselt eszményből. Ezt az eszményt fent egyszerűen tézisnek neveztük. Ennek alapja, pedig a szívéből fakadó vágya volt, hogy az emberiség legfőbb javát minél inkább előmozdítsa.

4.3. XIII. Leó pápa enciklikáinak összefoglaló bemutatása

Miután egy bevezető megalapozást tettünk XIII. Leó pápának a hatalomról és így az Egyház és állam kapcsolatáról kialakított nézeteit vizsgálva, az alábbiakban szeretnénk az egyes körleveleit és írásait részletesebben megvizsgálni, és azok tartalma alapján képet adni a pápa nézeteiről. Remélhetőleg ezen megnyilatkozások részletes bemutatása hozzájárul majd ahhoz, hogy átfogó képet kapjunk ennek a pápának a szerepéről, melyet az Egyháznak a vallásszabadságról kialakított, ma ismert álláspontjának megszületésében játszott.

A pápai megnyilatkozások érvelésében jelentős helyet foglalnak el az egyházatyák írásaiban megfogalmazott tapasztalatok. Ezek a XIX. század végi szentszéki megnyilatkozásokban nem egyszer érvként szolgáltak az egyházi tanítás és tapasztalat alátámasztására. A patrisztikus érvelés szerepénél még sokkal hangsúlyosabb a skolasztikus érvrendszer alkalmazása XIII. Leó pápa tanításában. Az emberi személyről, annak szabadságáról, illetve annak a társadalomban elfoglalt helyéről kialakított, a kinyilatkoztatásra épülő keresztény álláspont a szabadságot nem indifferens szabadságként értelmezte, hanem abban az értelemben, hogy a szabadság nem más, mint szabadság a jóra.³⁶³ Ez a megközelítés egyben meghatározta a katolikus tanítás hozzáállását a szabadságjogokhoz, így a vallásszabadsághoz is. A modern szabadságok a felvilágosodás eszmerendszerében keresték saját megalapozásukat. A szabadság azon foglalma, amely a liberális szabadságok mögött felfedezhető, sok tekintetben különbözött a keresztény tanítás által

³⁶² Vö. MURRAY, *Zum Verständnis*, 151.

³⁶³ Vö. pl. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae*, 1, q. 19. a. 3, valamint SZENT ÁGOSTON, *De libero Arbitrio*, lib. I, cap. 6, n. 11., vö. XIII. Leó, *Libertas praestantissimum*, in ASS 20 (1887) 599.

meghatározott szabadságtól, amelyet az értelem és azon keresztül Isten határoz meg. A szabadság kettős értelmezése húzódik meg az Egyház és az állam viszonyának, valamint az egyes szabadságjogoknak értelmezésbeli különbségének hátterében.

A fenti értelmezésbeli különbség bemutatása céljából négy fontos témát szeretnénk itt kidolgozni. Ezeken kívül biztosan még számtalan egyéb megkülönböztetést is tehetünk volna: ez a felosztás a teljesség igénye nélkül készült, mégis egy átfogó kép kialakítására törekszük. A témák felosztásánál nem volt szempont az, hogy a pápa leghíresebb írásai mind szerepeljenek az egyes témák bemutatásánál. Így egyes lényeges írásait (pl. *Rerum novarum*, *Aeterni Patris...*) csak érintőlegesen tárgyalom, míg más, kevésbé ismert írásai esetleg ebben a felosztásban nagyobb szerepet kapnak majd.

A témák, melyeket be szeretnénk mutatni a következők³⁶⁴:

- Egyház és állam viszonya (*Diuturnum illud*, 1881; *Quod apostolici muneris*, 1878; *Immortale Dei*, 1885)
- Az emberi szabadság kérdése (*Libertas praestantissimum*, 1888)
- Az állampolgárok kötelezettségei (*Sapientiae christianae*, 1890)
- A keresztény demokrácia (*Graves de communi*, 1901; *Au milieu des sollicitudes*, 1892; *Notre consolation*, 1892)

Zárójelben XIII. Leó pápa vonatkozó enciklikáinak, illetve leveleinek címét találjuk. Az írásokban megjelölt témafelvetések szorosan kapcsolódnak egymáshoz, és gyakran ismétlődnek is az egyes megnyilatkozásokban. Míg fent rövid betekintést próbáltam adni az Egyház tanításának alapjairól a patrisztikában és a középkorban, majd pedig törekedtem bemutatni a felvilágosodás szabadságfogalmának alapjait, most szeretném részletesen ismertetni az egyházi tanítást a századfordulón. Ez az ismertetés az emberi szabadságot nem pusztán elméletileg, hanem a társadalomba ágyazva próbálja körülírni, és főleg az emberi szabadság gyakorlati következményeit szeretné megérteni, különös tekintettel a megszülető liberális szabadságjogokra. A modern államok szabadság-, demokrácia-, hatalom- illetve államfogalma, valamint az egyházi állam-, és morálfilozófia közötti alapvető különbségek a fent bemutatott keresztény hagyomány, illetve a felvilágosodás korabeli, alapvetően protestáns eszmék polarizálódásából származtak. A szabadság, és így az egyes szabadságok kétféle értelmezése közötti szakadék sokféle következményt hozott, melyekre az Egyház folyamatosan reagált. Ezekből a válaszokból áll össze számunkra egy rendszer Leó pápa írásaiban is. A fent megjelölt írásait alább szeretném röviden bemutatni, majd a

³⁶⁴ A felosztást Adriányi Gábor könyvéből kölcsönöztem. Vö. ADRIÁNYI, *Egyháztörténet*, 379.

szövegek fontosabb témáinak ismeretében szeretnék egyes témákra koncentrálni, összegezést tenni, kimutatva az államok és az Egyház közötti törések okait és következményeit. Ez a bemutatás egy több, mint száz évvel ezelőtti helyzetet rekonstruál, amely éppen kora miatt, mind nyelvezetében, mind kérdésfelvetésében idegen lehet a mai gondolkodástól. Azonban meggyőződésem és tapasztalatom, hogy az akkor keletkezett megoldási javaslatok, illetve azok további fejlődése a mai kor katolikus gondolkodásának kialakulásában is fontos állomást jelentettek. Ezek a megállapítások tehát nem végső következtetések, csupán adalékok egy kor gondolkodásának mélyebb megértéséhez. A levont következtetéseket talán ma már nem így fogalmazzuk meg, hiszen mind az egyházképünk, mind a teológiai és főleg egyházi fogalomkészletünk jelentősen megváltozott a XIX. század végéhez képest. A megfogalmazott alapelvek közül a legtöbb azonban ma is időálló, és komoly segítséget nyújthat a katolikus tanítás megértéséhez, valamint a történelmi és társadalmi kihívások közepette történő folytonos újra-megfogalmazásához.

A pápai megnyilatkozásokat nem teljesen időrendben mutatom be, hanem abban a sorrendben, ahogy a témafelvetésük összekapcsolja őket.

4.3.1. *Diuturnum illud* enciklika (1881. 06. 29.)

Elsőkét a *Diuturnum illud* kezdetű szöveget tekintem át, amely műfaját tekintve enciklika, melyet a pápa 1881. június 29-én írt a polgári hatalom eredetéről.³⁶⁵

A pápa azzal kezdte a gondolatmenetét, hogy egy hosszú és gyalázatos harcra emlékeztetett, amely jó ideje igyekezett az isteni tekintély hatalmát megtörni, de ezzel nemcsak az uralkodókat, hanem az emberi közösség jólétét is veszélybe sodorta. A lázadások és zavargások során arra buzdították az embereket, hogy ne engedelmeskedjenek a közhatalomnak. A régi Európa uralkodóinak hatalmát fenyegette a lázadás, amely egyben az egész társadalmat igyekezett megrengetni. A pápa a fejedelmek biztosága mellett az államok nyugalmát és a nép jólétét is veszélyeztetettnek látta. A keresztény vallás isteni erénye arra hivatott, hogy az evilági társadalmat átjárja, és a jog, valamint a biztonság megszilárdítása által megerősítse azt. Amikor a katolikus igazság átjárja a társadalmat, akkor elhozza a jogot, amely az igazságnak való engedelmisséget is megköveteli. Sokan megpróbáltak megszabadulni ettől az engedelmisségtől, de annak ígáját lerázni magáról teljesen senki sem tudja. A társadalom lényege megköveteli ugyanis, hogy legyenek olyanok, akik uralkodnak. A hatalom szükségszerűen jelen kell, hogy legyen ott, ahol

³⁶⁵ Eredeti szövegét lásd ASS 14 (1881) 3-14., A Denzinger féle válogatásban magyarul is olvasható a szöveg egy része: DH 3150-3153.

emberi társadalom van. A XVI. századtól elindult egy folyamat, amely az egyenlőséget a társadalom alapjának tartotta. Az állampolgárok a méltányosnál egyre nagyobb szabadságot követeltek maguknak, míg a gondolkodók megkérdőjelezték a társadalom eredetét és alapjait. A XVIII. században sokan, bizonyos filozófusokra hivatkozva azt állították, hogy a hatalom a néptől származik. Így akik a hatalmat gyakorolják, azt nem, mint sajátjukat kell, hogy gyakorolják, hanem mint olyat, amit a néptől kaptak. A hatalom – szerintük – a nép akaratától (*voluntas populi*) függ, melyet a nép akár vissza is vonhat.³⁶⁶

A katolikusok velük szemben a hatalom forrásának Istent tartják. Maga az emberi természet és annak Alkotója rendeli ugyanis az embert arra, hogy államban éljen. Ez a lélek vele született ösztöneiből fakad, de abból a tényből is, hogy amit az ember egyedül nem érhetett el, azt könnyen elérheti, ha társul a többiekkel. Egy társulásban, pedig az Isten akarata kell, hogy parancsoljon. Ez a hatalom egyedül Istent, a Teremtőt és Törvényhozót illeti meg, ezért akik ezt gyakorolják, azoknak tudatában kell lenniük, hogy Isten ruházta fel ezzel őket.

Fontos megjegyezni: az, hogy a hatalom képviselőit törvényes választásokon választják meg, a fentiek értelmében nem mond ellene a katolikus tanításnak. Ez a választás kijelöli a vezetőt, de nem hordozza magában a hatalom megadásának a képességét. Az Egyház ezért nem is írja elő, hogy az egyszemélyes, vagy a többek által történő vezetés a helyes, mert annak formája mindig történelmi fejlődés eredménye. A közhatalmat többféleképpen lehet gyakorolni, feltéve, hogy az igazságos és a közösség javára törekszik.

Szent Ágoston tanította, hogy azt a hatalmat, mellyel birodalmat lehet építeni, nem tulajdoníthatjuk másnak, csak Istennek (*De civitate Dei*, lib.5.cap.2.). Egy másik helyen Aranyszájú Szent János így írt: vannak, akik a hatalmat birtokolják és vannak, akiknek engedelmeskedniük kell az előbbieknél, hiszen így rendelte ezt az Isteni Bölcsesség (*In epistola ad Koro*, Homillia XXIII.n.1.). Nagy Szent Gergely ezt tanította: Valljuk, hogy a királyok és császárok hatalma az égből való (*Epistolae*, lib.2.ep.61.). Sőt az egyházdoktorok is megerősítették ezt a nagy igazságot, amikor a természetes ész fényénél kutatták azt. A természet szerzője, Isten ugyanis úgy alkotta meg az embert, hogy közösségben éljen. Az ember nem tud úgy létezni, hogy ne egy

³⁶⁶ Vö. „Etsi homo arrogancia quadam et contumacia incitatus frenos imperii depellere saepe contendit, numquam tamen assequi potuit ut nemini pareret. Praeesse aliquos in omni consociatione hominum et communitate cogit ipsa necessitas: ne principio vel capite, quo regatur, destituta societas dilabatur et finem consequi prohibeatur, cuius gratia nata et constituta est. Verum si fieri non potuit, ut mediis civitatibus politica potestas tolleretur, certe libuit omnes artes adhibere ad vim eius ele van dam, maiestatemque minuendam: idque maxime saeculo XVI, cum infesta opinionum novitas complures infatuavit. Post illud tempus non solum ministrari sibi libertatem largius, quam par esset multitudo contendit; sed etiam originem constitutionemque civilis hominum societatis visum est pro arbitrio confingere. Immo recentiores perplures, eorum vestigiis ingredi ent es qui sibi superiore saeculo philosophorum nomen inscripserunt, omnem iniquum potestatem a populo esse; quare quieam in civitate gerunt, abis non uti suam geri, sed ut a populo sibi mandatam, et hac quidem lege, ut populi ipsius voluntate, a quo mandata est, revocaripossit. Ab his vero dissentiant catholici homines, qui ius imperandi a Deo repetunt, veluta natura li necessarioque principio.” ASS 14 (1881) 4.

társadalomban létezzen, és ne keresse így a köz javát (*commune bonum*). Éppen ezért Isten akarata az, hogy a társadalomban legyenek olyanok, akik a többieknek parancsolnak. Fontos az, hogy nekik engedelmeskedjenek az állampolgárok, mert ha nem teszik, akkor bűnt követnek el. Ugyanakkor, akik a hatalmat gyakorolják, annak tudatában kell azt tenniük, hogy azt Istentől, minden hatalom forrásától kapták. Ilyen hatalmat gyakorolnak a papok a lelkek felet, vagy a családapák a családjuk felett is.

Azok, akik azt állítják, hogy a társadalom nem Isten, hanem az emberek akaratából született (*Qui civilem societatem a libero hominum consensu natam volunt...*), azt is tanítják, hogy minden egyes személy átengedett valamit a saját jogából, és átadta másnak, majd alávetette magát annak, hogy az uralkodjon felette. Ez az állítás azonban nem állja meg a helyét, mert az ember nincs arra rendelve, hogy magányosan éljen, ezért természeténél fogva és saját akaratától függetlenül egy természetes közösségbe születik bele. Bármilyen közös emberi akarat kevés lenne ahhoz, hogy akkora hatalmat, erőt és méltóságot kölcsönözzön az uralkodónak, hogy az az emberek hatalmas és összetett társadalmát egyben tartsa és a polgárok közös javát biztosítani tudja. Az állam vezetése csak akkor birtokolhatja ezt a misőséget, ha megérti, hogy a hatalom egyedül abból a legszentebb forrásból származik, amely maga Isten.³⁶⁷ Semmilyen más olyan megerősítést nem találhat a hatalom, ami ennyire erős és igaz volna. Az állampolgárok olyan engedelmisséggel tartoznak a közhatalomnak, mint Istennek. Ez Isten és a természet törvénye (*ius naturale et divinum*). Nem a büntetéstől való félelem miatt, hanem a lelkiismeretük szava miatt: aki visszautasítja ugyanis a közhatalomnak való engedelmisséget, az magát Istent utasítja vissza. (Vö. Rom 13, 1.2.5. 1.Pt 2,13-15.) Az Egyház mindig azon fáradozott, hogy a népeket a hatalomnak való engedelmisségre tanítsa, azokat pedig, akik a hatalmat gyakorolják, arra vezette, hogy azt alázatosan és igazságosan tegyék. Akik a hatalmat az igazságosság szerint gyakorolják, azok tudják, hogy nem a saját előnyük megszerzésére kapták azt, hanem a közösség szolgálatára és az alárendeltek javára.

Egyetlen jogos okuk lehet az embereknek arra, hogy ne engedelmeskedjenek, akkor tudni illik, ha valami olyat követelnek tőlük, amely isteni, vagy természeti törvénnyel ellenkező (*in quibus naturae lex vel Dei voluntas violatur*). Mindent, ami által a természet törvénye, vagy Isten akarata sérülne, tilos elrendelni és megparancsolni, valamint végrehajtani is. Ha valaki tehát olyan

³⁶⁷ Vö. „Qui civilem societatem a libero hominum consensu natam volunt, ipsius imperii ortum ex eodem fonte petentes, de iure suo iniquum aliquid unumquemque cessisse, et voluntate singulos in eius se contulisse potestatem, ad quem summa illorum iurium pervenisset. Sed magnus est error noii videre, id quod manifestum est, homines, cum non sint solivagum genus, citra liberam ipsorum voluntatem ad naturalem communitatem esse natos: ac praeterea pactum, quod praedicant, est aperte commentitium et fictum, neque ad impertiendam valet politicae potestati tantum virium, dignitatis, firmitudinis, quantum tutela reipublicae et communes civium utilitates requirunt. Ea autem decora et praesidia universa tunc solum est habiturus principatus, si a Deo, augusto sanctissimoque fonte, manare intelligatur.” ASS 14 (1881) 7.

helyzetbe kerül, hogy választania kell, hogy Istennek, vagy az állam vezetőjének engedelmeskedjék, akkor Jézus Krisztusnak kell engedelmeskednie. (Vö. Ap Csel 5, 29.)

Az ógyházban számos példát találunk arra, hogy a keresztények ezzel az alázattal vetették alá magukat a közhatalomnak. Ellenségeik haragját sokszor éppen alázatukkal vívták ki. Az első keresztényeket megvádolták azzal, hogy nem tartják be a Birodalom törvényeit, jóllehet mindenki tudta, hogy azok szinte aggodalmas pontossággal törekszenek az állam rendjének betartására és megőrzésére. Ahogy Athenagorasz mondta Marcus Aurelius Antonius-nak és az ő fiának Lucius Aurelius Comodus-nak: Hagyjátok, hogy üldözzenek minket, akik nem ártunk senkinek, sőt a legmélyebben és a legigazabb módon alávetjük magunkat az Isten és a császár törvényeinek (vö. *Legat. pro Christian*). Tertullianusz is hasonlóképpen dicsérte a keresztényeket: egy keresztény nem ellensége a másoknak, még a császárnak sem. Tudja, hogy Isten helyezte föléje, így az egész birodalommal együtt kötelessége neki engedelmeskedni tisztelettel és jó akarral (*Apologia*, 35). A *Diognétoszhoz írt levél*, pedig ezt mondja: a keresztények engedelmeskednek a jóváhagyott törvényeknek, sőt, életükkel igyekeznek azokat felül is múlni. Annak ellenére gyakran üldözték, és a vádolták őket, hogy nem tartják be a törvényeket, azoknak soha nem jutott eszébe, hogy többé nem engedelmeskednek a törvényeknek. Egyetlen esetben nem engedelmeskedtek: akkor, amikor a hitük megtagadását kérték tőlük. A keresztény erény megmutatkozott a hadseregben is. Ha egy katona keresztény volt, akkor éppen olyan nagy lelkesedéssel képezte magát a hadtudományokban, mint mások, és hűséges engedelmességgel viseltetett a feljebbvalója iránt. Tette ezt egészen addig, amíg valamilyen erkölcstelen dolgot nem kértek tőle. Ekkor megtagadta az engedelmességet, és vállalta akár a halált is a hitéért.³⁶⁸

Amikor a Római Birodalom összeomlott, a római pápa oltalma alatt a politikai hatalmat egy szent birodalom keretein belül sajátos módon szentelték meg. Ebben a korban fejedelemnek lenni egy nagy méltóságot jelentett mind a vallásos, mind a civil társadalmi rendben. A két hatalom teljes egységben és egyetértésben létezett. Ezért a polgárháborúk és a lázadások veszélye sokkal kisebb volt: a rend uralkodott a társadalomban. A modern társadalom politikai hatalomról valott elvei ezt már nem biztosítják azzal, hogy azt állítják, hogy a hatalom nem Istentől való. Az

³⁶⁸ Vö. „Quamobrem qui pro christiano nomine essent apud imperatores publice caussam dicturi, ii hoc potissimum argumento iniquum esse convincebant in christianos animadvertere legibus quod in oculis omnium convenienter legibus in exemplum viverent. Marcum Aurelium Antoninum et Lucium Aurelium Commodum filium eius sic Athenagoras confidenter alloquebatur: Sinitis nos, qui nihil mali patramus, immo omnium piissime iustissimeque eum erga Deum, tum erga imperium vestrum nos gerimus, agitari, rapi, fugari. Pari modo Tertullianus laudi christianis aperte dabat, quod amici essent Imperio optimi et certissimi ex omnibus: Christianus nullius est hostis, nedum Imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui, necesse est ut ipsum diligit et revereatur et honore, et salvum velit cum toto romano imperio. Neque dubitab at affirmare, in imperii finibus tanto magis numerum minui inimicorum consuevisse, quanto cresceret christianorum: Nunc pauciores hostes habetis prae multitudine christianorum, pene omnium civitatum pene omnes cives christianos habendo. Praeclarum est quoque de eadem re testimonium in Epistola ad Diognetum, quae confirmat, solitos eo tempore christianos fuisse Lon solum inservire legibus, sed in omni officio plus etiam ac perfectius sua sponte facere, quam cogentur facere legibus: Christiani obsequantur legibus, quae sancitae sunt, et suae vitae genere leges supersunt.” ASS 14 (1881) 9-10.

uralkodói jog szerzőjéül Istent el nem ismerni, annyit jelent, mint a politikai hatalmat a saját tekintélyétől megfosztani. A csupán többség akaratában megalapozott hatalom ugyanis túl könnyűnek és instabillnak bizonyulna. A reformáció egyházi és politikai hatalomról vallott elveinek megjelenésével a rend alapjaiban bomlott fel, ahogy ezt az azt követő harcok is mutatják, főleg Németországban. A protestáns tévedésben van annak a hamis filozófiának az alapja, amelyet népszuverenitásnak (*imperium populare*) neveznek, amely alapján mindenki egyéni szabadságát hangoztatják (*quam plurimi solum libertatem putant*). Ennek a tévedésnek az egyenes következménye a kommunizmus, a szocializmus és a nihilizmus.

Az államok vezetői kezében nem voltak megfelelő eszközök, hogy ezeket a bajokat orvosolják, így a törvény erejével próbálták megfékezni azokat. Ezt helyesen tették, azonban azt is meg kell jegyezni, hogy félelem keltésével nem lehet semmit sem elérni. A félelemről Szent Tamás azt mondja, hogy gyenge alap, mert ha valaki félelemnek van alávetve, akkor adott esetben, ha büntetlenséget remélhet, annál élesebben támad a feljebbvalóra ahelyett, hogy megfékezné – pusztá félelemből – az ellenérzését. Vagy máshol: a félelem sokakat a kétségbeesésbe kerget, amely azután annál nagyobb ellentámadást szül (*De Regim. Princíp. Lib.1.cap.10.*). Ehelyett inkább ki kell tartanunk a reményben. Egy magasabb és hatékonyabb okot kell találnunk az engedelmisségre, ez pedig a vallásban keresendő. Ez az embereket nem külső kényszer által készíti az engedelmisségre, hanem a belső jó indulat által.

A római pápák már előre látták, hogy ezek az újítók milyen károkat fognak okozni a társadalomnak. Ezért régtől felajánlották a köz hatalom gyakorlóinak azt a segítséget, amely a vallásból fakadhat. Emlékezzünk csak VII. Kelemen gondolatára, amelyet I. Ferdinánd, Csehország és Magyarország királya számára intézett: A hited ilyen alapja magában foglalja többek között a méltóság és a hasznosság alapelveit is, így nem ránthatja magával a romlásba a te dolgaidat. IX. Kelemen, XIV. Benedek és XII. Leó pápák szintén figyelmeztettek már ezekre a jelenségekre.

A két hatalom, a polgári és a szent hatalom az Isten akaratára szerint egymással békeességben kell, hogy éljenek, és ezen munkálkodik az Egyház, amely mindig az emberek üdvösségét szolgálja, mint egy jó anya. A püspököknek és azoknak, akikre az Egyház vezetése van bízva, azon kell lenniük, hogy a hatalomról szóló igaz tanítás mind inkább terjedjen.

Összefoglalva tehát a pápa elítélte a legitím hatalom elleni lázadásokat, mely ítéletet a valós történelmi események ihlettek, majd ebből kiindulva mutatta be a hatalom természetéről és eredetéről való egyházi tanítást. A hatalom Istentől származik és nem közvetlenül a néptől, még akkor is, ha a hatalom gyakorlóit esetleg a nép választotta meg. A hatalom gyakorlóinak kötelessége azt alázattal és igazságosan gyakorolniuk, míg a hatalom alattvalóinak kötelességük

engedelmeskedni felsőbb hatalomnak. A keresztényeknek is mindig engedelmeskedniük kell az állami hatalomnak, mindaddig, amíg az nem kér olyat, ami ellenkezik a természetjoggal, vagy Isten akaratával.

4.3.2. *Quod apostolici muneris* enciklika (1878.12.28.)

A *Quod apostolici muneris* XIII. Leó pápa második enciklikája volt.³⁶⁹ A körlevél a szocialisták, a kommunisták és a nihilisták tévedésiről szól. Rögtön az elején utalt a néhány hónappal korábban megírt körlevelére, az *Incrutabili Dei consilio*-ra (1878.14.21.), melyben már felhívta a figyelmet a társadalmat veszélyeztető mozgalmakra, azonban azok annyira megerősödtek rövid idő alatt, hogy a pápának újabb körlevélben kellett azokat elítélnie.

Ezek a csoportok azt hirdették, hogy meg kell tagadni a felsőbb hatalomnak való engedelmisséget, jóllehet a felsőbbbségről azt mondja Szent Pál, hogy a hatalom birtokosainak a hódolat azért jár, mert a hatalmat Istentől kapták. Az engedelmisség megtagadása után, pedig azt hirdették, hogy jogaira és a betöltött hivatalára nézve mindenki egyenlő. A férfi és a nő természetes házassági szövetségét (*naturalis viri ac mulieris unio*), melyet még a barbár népek is elismertek, ezek meggyengítették, és a házassági kötelék meggyengítése által a családi közösség (*domestica societas*) alapjait is aláásták. Kétségbe vonták a természetjog által szentesített magántulajdon (*ius proprietatis*) értékét is, és a magántulajdon köztulajdonba vonásával akarták elbitorolni másoknak a jogos öröklés, a szellemi, vagy a kétékezi munka által szerzett javát. Körleveleikben és napilapjaikban ezeket a nézeteiket terjesztették, és ezzel a népben gyűlöletet keltettek az uralkodók tekintélye ellen olyannyira, hogy az utóbbi időben több súlyos merényletet is elkövettek azok ellen.³⁷⁰

A hitújítók mozgalmi egykor utat nyitottak egy pusztá észelvűségnek, amely a kinyilatkoztatás tagadásához és a természet rendjének megdöntéséhez vezetett. Az emberek saját szabadságuk ígézetében minden korlátot le akartak rázni magukról. Így juthattak el odáig, hogy a felsőbb hatalmat már nem Istentől, hanem a néptől eredeztették. (*Publicam auctoritatem nec*

³⁶⁹ Szövegét lásd ASS 11 (1878) 372-379. A szöveg egy részét magyarul is lásd DH 3130-3133.

³⁷⁰ Vö. „Venerabiles Fratres, Nos de illa hominum secta loqui, qui diversis ac pene barbaris nominibus Socialistae, Communistae vel Nihilistae appellantur, quique per universum orbem diffusi, et iniquo inter se foedere arctissime colligati, non amplius ab occultorum conventuum tenebris praesidium quaerunt, sed palam fidenterque in lucem prodeuntes, quod iam pridem inierunt consilium cuiuslibet civilis societatis fundamenta convellendo perficere adnituntur. Ii nimirum sunt, qui, prout divina testantur eloquia, carnem quidem maculant, dominationem spernunt, maiestatem autem blasphemant. Nihil, quod humanis divinisque legibus ad vitae incolumitatem et decus sapienter decretum est, intactum vel integrum relinquunt. Sublimioribus potestatibus, quibus Apostolo monente, omnem animam decet esse subiectam, quaeque a Deo ius imperandi mutuuntur, obedientiam detrectant, et perfectam omnium hominum in iuribus et officiis praedicant aequalitatem. - Naturalem viri ac mulieris unionem, gentibus vel barbaris sacram, dehonstant; eiusque vinculum, quo domestica societas principaliter continetur, infirmant aut etiam libidini permittunt” ASS 11 (1878) 372.

principium, nec maiestatem, nec vim imperandi a Deo sumere dicitur, sed potius a populi multitudine...)

Támadták a hit természetfeletti igazságait, mondván, hogy azok szemben állnak az ésszel. Istent, pedig száműzték az egyetemekről, a gimnáziumokból és az egész nyilvános életből. Ezekkel a nézetekkel szemben az Egyház pásztorainak kötelessége megvédeni Isten Népét.

A szocialisták az evangéliumot is felhasználták, és ezzel gyakran megtevesztették az elővigyázatlanokat. Azt hirdették, hogy minden ember egyenlő, hogy nem kell engedelmessé válni az állam vezetőinek, sem pedig a törvényeknek, hacsak azokat magunk jóvá nem hagytuk. Ezzel szemben az evangélium tanítása szerint az emberek egyenlősége azt jelenti, hogy mindannyian ugyanazzal a természettel rendelkezünk, és ezáltal mindnyájan Isten gyermekeinek méltóságára vagyunk meghívva, és mindannyiunkat ugyanúgy meg fognak ítélni életünk végén. A jogok és a hatalom tekintetében való egyenlőtlenség, pedig a természet ugyanazon Alkotójától származik. (*Inaequalitas tamen iuris et potestatis ab ipso naturae Auctore dimanat.*) A hatalom gyakorolói és az alattvalók a jogok és a kötelességek által, a Katolikus Egyház tanítása szerint, úgy kapcsolódnak egymáshoz, hogy az uralomvágy mértéktartó marad, az engedelmesség, pedig könnyű.³⁷¹

Leó pápa Szentírásra tett hivatkozásai alapvető helyeket idéztek a témában. Szent Pál tanítását hívta segítségül a Római levélből: „Mindenki vesse magát alá a felettes hatóságoknak. Nincs ugyanis hatalom, csak Istentől; amelyek pedig vannak, azokat Isten rendelte. Aki tehát ellene szegül a felsőbbségnek, szembeszáll Isten rendelésével. Az ellenszegülő, pedig önmagukat vetik ítélet alá. Mert a fejedelmek a jótetteket nem büntetik, csak a rosszakat. Azt akarod, hogy ne kelljen félned a felsőbbégtől? Tedd a jót és dicséretet nyersz tőle, mert ő Isten szolgája a javadra. De ha rosszat tettél, félj, mert nem ok nélkül hordozza a kardot, szolgája ugyanis Istennek, hogy bosszút álljon büntetéssel azon, aki rosszat cselekszik. Ezért tehát szükséges, hogy alávéssétek magatokat, nemcsak a büntető harag, hanem a lelkiismeret miatt is...” (Vö. Róm 13, 1-7). Ezt követően a Bölcsesség könyvének az uralkodóknak szóló intésére hívta fel a figyelmet: „Figyeljete ti, akik a sokaság felett uralkodtok és a népek nagy számával hivalkodtok! Mert az Úrtól nyertétek a hatalmat és a Fölségestől az uralmat, aki számon kéri tetteiteket és kifürkészi terveiteket...” (Vö. Bölcs 6, 2-9). Mindkét hely a hatalom isteni eredetét támasztja alá.

³⁷¹ Vö. „Quamquam enimvero Socialistae ipso Evangelio abutentes, ad male cautos facilius decipiendos, illud ad suam sententiam de torquere consueverint, tamen tanta est inter eorum prava dogmata et purissimam Christi doctrinam dissensio, ut nulla maior existat: Quae enim participatio iustitiae cum iniquitate? aut quae societas lucis ad tenebras? Ii profecto dicitare non desinunt, ut inuimus, omnes homines esse inter senatura aequales, ideoque contendunt nec maiestati honorem ac reverentiam, nec legibus, nisi forte ab ipsis ad placitum sancitis, obedientiam deberi. - Contra vero, ex Evangelicis documentis, ea est hominum aequalitas, ut omnes eadem naturam sortiti, ad eadem filiorum Dei celsissimam dignitatem vocentur, simulque ut uno eodemque fine omnibus praestituto, singuli secundum eadem legem iudicandi sint, poenas aut mercedem pro merito consequantur. In aequalitas tamen iuris et potestatis ab ipso naturae Auctore dimanat, ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur. Principum autem et subditorum animi mutuis officiis et iuribus, secundum catholicam doctrinam ac praecepta, ita devinciuntur, ut et imperandi temperetur libido, et obedientiae ratio facilis, firma et nobilissima efficiatur.” ASS 11 (1878) 374-375.

A polgári társadalomban így különbözőek a kötelességek, a jogok és a méltóságok. Hasonlóan az Egyházhhoz olyan a társadalom, mint a test, aminek sok tagja van (*scilicet civitas, quemadmodum Ecclesia, unum esset corpus*), de mindegyikre szükség van ahhoz, hogy a köz java megvalósuljon (vö. 1. Kor 12, 28-30). A népek vezetői a hatalmat arra kapták, hogy építsenek, nem arra, hogy romboljanak. Így ha az államok vezetői olyan szabályokat és törvényeket hoznának, amelyek ellenkeznek az isteni, vagy a természetjoggal, akkor érvényes az apostol szava: „Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek” (Ap.Csel. 5, 29).

A családi közösség, mint minden társadalom alapja, a férfi és a nő felbonthatatlan egyesülésének természetes jogára, valamint a gyermekek és a szülők közötti jogokra és kötelességekre épül. A társadalom ehhez hasonló. A házasságnak ezért Krisztus rendelésénél fogva szentnek és a legstabilabbnak kell maradnia. Ahol a házasság értékét meggyengítik, ott a társadalom is megroppan. Szent Pál apostol a gyermekeket engedelmességre intette a szüleikkel szemben (vö. Ef 6, 1-2). Azért, mert az apai tekintély éppen úgy Istentől származik, mint bármely más tekintély ezen a világon. Az apáknak szeretettel és fegyelemben kell nevelniük a gyermekeket, éppen tekintélyük eredetére való tekintettel. Hasonlóan vont párhuzamot Leó pápa a szolgák és az urak kapcsolatából: a szolgák engedelmessége szintén kötelesség, és éppen úgy kell engedelmeskedniük uraiknak, mintha Krisztusnak engedelmeskednének (vö. Ef 6, 5-8). Ha mindenki helyes engedelmességgel viszonyulna a hatalomhoz, akkor a mennyország előízét tapasztalhatnánk meg a családokban és a társadalomban is.

Az Egyház a természetjog alapján elismeri a tulajdon jogát is, melyet a pápa a családi jólétre és a közbéke megteremtésére vezetett vissza. Míg a szocialisták a szegénység elvetésének igényéből arra következtettek, hogy a gazdagok javait a szegények között jogos volna elosztani, addig az Egyház mindig is tisztelte a magántulajdon jogát a természetjog alapján. Éppen a természetjog miatt akár egyenlőtlen birtoklási viszonyokat is megtűr, hiszen a tulajdon elidegenítésétől: a lopástól és a rablástól Isten parancsa alapján az Egyház mindig is a legtávolabb tartotta magát. Ez nem jelenti a szegényekről való megfejelkezést, akikre az Egyháznak mindig is gondja volt, hanem azt, hogy a szegénység problémáját nem szabad a magántulajdon megsértése árán orvosolni, hiszen az ellenkező volna az embernek a tulajdonhoz való természetes jogaival.³⁷² Az Egyház a

³⁷² Vö. „Publicae autem ac domesticae tranquillitati catholica sapientia, naturalis divinaeque legispraeceptis suffulta, consultissime providit etiam per ea quae sentit ac docet de iure domini et partitione bonorum quae ad vitae necessitate temet utilitatem sunt comparata. Cum enim Socialistae ius proprietatis tamquam humanum inventum, naturali hominum aequalitati repugnans traducant, et communionem bonorum affectantes, pauperiem haud aequo animo esse perferendam, et ditiorum possessiones ac iura impune violari posse arbitrentur; Ecclesia multo satius et utilius inaequalitatem inter homines, corporis ingeniique viribus naturaliter diversos, etiam in bonis possidentis agnoscit, et ius proprietatis ac domini, ab ipsa natura profectum intactum cuilibet et inviolatum esse iubet: novit enim furtum ac rapinam a Deo, omnis iuris auctore ac vindice, ita fuisse prohibita, ut aliena vel conspiciere non liceat, furesque et raptos, non secus ac adulteri et idololatrae, a caelesti regno excludantur. - Nec tamen id circo pauperum curam negligit, aut ipsorum necessitatibus consulere pia mater praetermittit: quinimo materno illos complectens affectu, et

gazdagokat mindig is figyelmeztette, hogy feleslegüket a szegényeknek adják, a szegényeket pedig támogatta és bízta, hiszen Krisztus is szegénnyé lett értünk. A gazdagok és a szegények közötti békesség megteremtésének ez az egyetlen helyes útja.

Ebből a körlevélből kirajzolódik előttünk egy társadalom, amely tiszteli a közhatalmat, és amelynek alapja a házasságon alapuló család, valamint a magántulajdon értéke. Az a társadalom nem létezik, amelyben nincs felsőbb hatalom és mindenki akár rangjára, akár tisztségére, akár tulajdonának mértékére nézve egyenlő akarna lenni. Ez ellenkező az ember természetével és az Egyház tanításával. A helyes társadalomban, amely az ember társas természetével is megegyezik, az állampolgárok tisztelik a felsőbb hatalmat.

4.3.3. *Immortale Dei* enciklika (1885.11.01.)

Az *Immortale Dei* műfaja enciklika, melynek témája az állam és az Egyház kapcsolata.³⁷³ Az enciklika kezdő soraiban a pápa az Egyházat az irgalmas Isten halhatatlan művének nevezte, melynek feladata, hogy elvezessen az üdvösségre. Ugyanakkor az is a küldetése, hogy a földi élet megfelelő fejlődését is elősegítse. Ennek ellenére az Egyházat egyre gyakrabban érték olyan vádak, melyek szerint az képtelen volna biztosítani az államok javát, sőt az állam céljai ellen van. A pápa megemlítette, hogy hasonló előítéletek miatt, melyek szerint az Egyház a birodalom ellensége, az első századokban üldözték a keresztényeket. A körlevél megjelenésének idejében sokan egy új jogot (*ius novum*) hirdettek, mely a szabadság fejlődését volt hivatott elősegíteni. Azonban meg kell állapítani, hogy egyetlen olyan módszert sem találtak még, amely hatékonyabban alapozta volna meg, és kormányozta volna az államokat, mint az a tanítás, amely az evangélium alapján áll. A pápa ezért összehasonlította a modern szociális elméleteket a keresztény tanítással, hogy így megállapíthassa azokat a normákat, melyeknek mindenképpen engedelmeskedni kell.

Nem nehéz vázolni annak az államnak a szerkezetét, amely keresztény alapokon nyugszik.³⁷⁴ Az, hogy az ember polgári társadalomban él, teljesen megegyezik az emberi természettel. („*Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat.*”) A társadalomtól izoláltan ugyanis nem képes biztosítani mindazt, ami az élethez szükséges, sem pedig elérni önmaga szellemi és morális tökéletesedését. Isten ezért gondoskodott arról, hogy az ember közösségben: családban és társadalomban éljen,

probe noscens eos gerere ipsius Christi personam, qui sibi praestitum beneficium putat, quod vel in minimum pauperem a quopiam fuerit collatum, magno illos habet in honore: omni qua potest ope sublevat; domos atque hospitia iis excipiendis, alendis et curandis ubique terrarum curat erigenda, eaque in suam recipit tutelam.” ASS 11 (1878) 377.

³⁷³ Szövegét lásd: ASS 18 (1885) 161-180. A szöveg részletét lásd magyarul: DH 3165-3169.

³⁷⁴ Vö. „Non est magni negotii statuere, qualem sit speciem formamque habitura civitas, gubernante christiana philosophia republica” ASS 18 (1885) 162.

hiszen csupán így képes elérni az élet teljességét. Ebből világosan következik, hogy a társadalomnak, mint emberi közösségnek szüksége van egy tekintélyre, amely azt vezeti. Az emberi társadalom nem tud olyan kormányzat nélkül létezni, amely össze ne hangolná az egyéni érdekeket, azokat egy közös cél felé vezetve. Szükséges tehát egy tekintély, amely a társadalmat kormányozza és a társadalmi érdekeket összehangolja. Ez a tekintély, pedig, mint ahogy maga az egész emberi közösség, az emberi természetből, így magától Istentől származik.³⁷⁵ Isten a világ fejedelme, így minden hatalom forrása is egyben. Bárki, aki a nyilvános hatalmat gyakorolja, azt Tőle kellett, hogy kapja. (Vö. „*Non est potestas nisi a Deo.*” Rom 13, 1.) A közhatalom nem önmagából, hanem Istenből fakadóan létezik.

A kormányzás joga nincs összekötve a hatalom gyakorlásának egyetlen formájával sem, feltéve, hogy az biztosítja a közösség hasznát és a közjót.³⁷⁶ Azonban minden egyes államforma a hatalom eredetét és alapelveit Istentől kell, hogy eredeztesse.

A látható dolgok világában Isten másodlagos okokat (*causae secundariae*) teremtett, melyeken keresztül felfedezhetjük a természetet (*natura*) és Isten cselekvését. A teremtésben megjelölte a végső célt, amely felé minden dolognak irányulnia kell. A világ rendjéhez hasonlóan úgy akarta, hogy a polgári társadalomban is létezzen egy felsőbb hatalom, melynek gyakorlói valamilyen módon az isteni hatalom gyakorlóit, és Isten emberek felett gyakorolt gondviselésének képmását mutatják, így amint a világ célszerű és a célja felé irányul, ehhez hasonlóan a hatalom gyakorlása is célszerűséget mutat, és a hatalom természetfeletti eredetét kell, hogy érvényesítse. A hatalom gyakorlása nem a hatalom gyakorlójában találja meg a megalapozását, hanem a hatalom nem más, mint Isten hatalma az emberek felett, melyet azok az állampolgárok javára kell, hogy gyakorljanak. A kormányzó hatalom Istentől származik, ezért az állampolgároknak az állam vezetőit azzal az alázattal és hűséggel kell követniük, amivel a gyermekek viszonyulnak a szüleikhez. Bármilyen legitim hatalom gyakorlása akkor megengedett, ha nem szegül szembe az isteni akarattal. Aki ellene mond Isten akaratának, az szándékosan romlásba dönti ugyanis a rá bízottakat.³⁷⁷

Ha a társadalom ilyen alapokra épül, akkor ebből következik, hogy tartozunk Istennek a vallás nyilvános gyakorlásával.³⁷⁸ A természet és maga a vallás lényegében megköveteli, hogy megadjuk Istennek a hívő és alázatos tiszteletet, mert mindnyájan az Ő hatalma alatt vagyunk. Ez a polgári

³⁷⁵ Vö. „*Quoniam vero non potest societas ulla consistere, nisi si aliquis omnibus praesit, efficaci similique movens ingulos ad commune propositum impulsione, efficitur, civili hominum communitati necessariam esse auctoritatem, qua regatur: quae, non secus ac societas, a natura proptereaque a Deo ipso oriatur auctore.*” ASS 18 (1885) 162.

³⁷⁶ Vö. „*Ius autem imperii per se non est cum ulla reipublicae forma necessario copulatum: aliam sibi vel aliam assumere recte potest, modo utilitatis bonique communis reapse efficiente.*” ASS 18 (1885) 162.

³⁷⁷ Vö. „*Spernere quippe potestatem legitimam, quavis eam in persona esse constiterit, non magis licet, quam divinae voluntati resistere: cui si qui resistant, in interitum ruunt voluntarium. Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt. (Rom V, 2)*” ASS 18 (1885) 163.

³⁷⁸ Vö. „*Hac ratione constitutam civitatem, perspicuum est, omnino debere plurimis maximisque officiis, quae ipsam iungunt Deo, religione publica satisfacere.*” ASS 18 (1885) 163.

társadalom létére is vonatkozik, hiszen az ember, aki társadalomban egyesült, ilyen módon nem kevésbé van alávetve Istennek, mint az egyén. A társadalomnak együttvéve ugyanannyi kötelessége van Istennel szemben, mint az egyénnek. Ahogy az egyénnek nincs joga elhanyagolnia a kötelességeit Istennel szemben, éppen úgy a társadalom sem viselkedhet úgy, mintha Isten nem létezne, és nem kellene neki engedelmessé válni a társadalmi életben is, mert az istentelen magatartás volna. A társadalmi élet területéről nem szabad ignorálni a vallást, mintha annak semmi haszna nem volna a nyilvános életünkre nézve. Az ilyen magatartás helyett inkább a megfelelő tiszteletet és imádást kell kifejezni Istennel szemben.

A fejedelmeknek is szentnek kell tartaniuk Isten nevét, és kötelességüknek kell tekinteniük, hogy megvédjék azt jóakarattal, és elvessenek minden olyan döntést és normát, amely ellene volna a vallás integritásának.³⁷⁹ Ez a kötelességük és felelősségük azokkal szemben is, akiket kormányoznak. Az államnak elő kell segítenie azt, hogy az állampolgárai, miközben a legfőbb és megváltoztathatatlan jó irányába tartanak, nemcsak, hogy megszabaduljanak ezen az úton minden akadálytól, de egyben minden segítséget is megkapjanak. Ezen az úton a legnagyobb segítség, pedig a vallás, amely elszakíthatatlan köteléket képez Isten és az emberek között.

És, hogy melyik az igaz vallás? Számptalan próba, gyakori csodák, a hit rendkívüli és gyors elterjedése, a mártírok tanúságtétele és még megszámlálhatatlan más tanújel is bizonyítja, hogy Krisztus egyetlen igaz vallást alapított, melyet rábízott az ő Egyházára, hogy terjessze azt.³⁸⁰ Az Egyház közössége, hasonlóan a polgári társadalomhoz ugyan emberekből áll, mégis természetfeletti és spirituális karaktere van, ezért ebből a szempontból alapvetően különbözik a civil társadalomtól. Az Egyház eredetét és jogi rendjét tekintve tökéletes társaság, hiszen Alapítójának akaratából és kegyelméből magában hordoz, és önmaga által birtokol minden lényeges elemet, amely a létezéséhez és a működéséhez szükséges. A cél, amelyre az Egyház tör a legnemesebb és minden evilági cél feletti, ezért az Egyház hatalma a legfelsőbb, minden más hatalomnál kiválóbb hatalom. Ezt a hatalmat éppen ezért nem lehet az államhatalomnál alacsonyabbnak tartani és nem lehetséges, hogy az bármilyen civil hatalomnak bármely módon alá legyen vetve.³⁸¹ Jézus megadta az apostoloknak a szent dolgok feletti legteljesebb hatalmat, ami azt jelenti, hogy önmagának saját törvényeket adhat ki, és ebből fakad az ítélet és a büntetés kettős hatalma is. (Vö. Mt 28, 18-20, 2. Kor 10, 6; 13, 10.)

³⁷⁹ Vö. „Sanctum igitur oportet apud principes esse Dei nomen: ponendumque, in praecipuis illorum officiis religionem gratia complecti, benevolentia tueri, auctoritate nutuque legum tegere, nec quippiam instituire aut decernere, apud sit eius incolumitati contrarium.” ASS 18 (1885) 164.

³⁸⁰ Vö. „Vera autem religio quae sit, non difficulter videt qui iudicium prudens sincerumque adhibuerit; argumentis enim permultis atque illustribus, veritate nimirum vaticiniorum, prodigiorum frequentia, celerrima fidei vel per medios hostes ac maxima impedimenta propagatione, martyrum testimonio, aliisque similibus liquet, eam esse unice veram, quam Iesus Christus et instituit ipsemet et Ecclesiae suae tuendam propagandamque demandavit.” ASS 18 (1885) 164.

³⁸¹ Vö. DH 3167.

Az Egyház hatalma egy legitim és legfelsőbb hatalom, amelyet az részben rábíz az állam polgári vezetésére, hogy szabadságának megőrzése céljából védelmet és biztos garanciát nyújtson. Ezért akarta Isten az emberi nemről való gondolkodást két hatalom: az egyházi és a polgári hatalom között felosztani, az egyiket az isteni, a másikat az emberi dolgok élére helyezve. Mindkét hatalomnak megvan a saját területe és mindkét hatalom működésének éppen így megvannak a saját határai is. Ezek a területek és határok az egyes hatalmak természetéből és céljaiból fakadnak. Előfordulhat, hogy mindkettőnek ugyanazok az alárendeltjei, és ugyanazon dologra mind az egyházi, mind a világi hatalom egyaránt vonatkozik. Éppen ezért az isteni Gondviselésnek gondja volt arra, hogy mindkét hatalom joghatóságát gondosan szabályozza és elkülönítse egymástól. (Vö. Rom 13, 1.) Ezért szükséges, hogy a két hatalom között legyen egy kiegyensúlyozott viszony, melyet a Teremtő úgy rendezett, hogy azt bátran hasonlíthatjuk az emberi test és a lélek kapcsolatához.³⁸² A két hatalom természetét a céljaik alapján tudjuk meghatározni: míg az egyik célja a földi dolgok irányítása, addig a másiké az égi és örök javak feletti sáfárkodás. Így mindaz, ami az emberi dolgok közül bármilyen módon a szenthez: az emberek üdvösségéhez és Isten kultuszához tartozik, az Egyház ítélete és tekintélye alá tartozik. Minden egyéb, ami fennmarad, és ami a civil szférához: az államhoz és a politikához tartozik, az állami hatalomnak van alávetve, hiszen Jézus Krisztus is azt akarta, hogy „adjátok meg a császárnak, ami a császáré és Istennek, ami Istené.” (Vö. Mt 22, 22.) Ez a főszabály azt is megengedi, hogy a római pápa és az államok vezetői alapvető kérdésekről egyezményt kössenek. Ezen a téren az Egyház mindig a legnagyobb készséget fogja mutatni.

A társadalom keresztény alapokon történő kormányzatát nem esetleges, pillanatnyi szeszélyek irányítják, hanem annak alapelveit a természetes értelemben kell keresnünk. Az állam ilyen berendezkedése az isteni, a természetes és az emberi jogok harmonikusan rendezett formája. Alapja a család egyház, mely az egy és felbonthatatlan házasság titkára épül. A házaspár közötti jogok és kötelességek bölcsen és méltányosan oszlanak meg. A férj tekintélyének mintája a házasságban a Mennyei Atya tekintélye. Az atyai hatalom feladata a feleség és a gyermekek védelme.

A polgárok mindennapi életében a törvények célja a közjó megvalósítása. Nem a tömegek igényeinek és akarátának kell megfelelniük, hanem az igazságnak és az igazságosságnak. Így a fejedelmek hatalma szent és egyének feletti karakterrel bír. Ennek a hatalomnak vannak határai is, hiszen az igazság követelményeinek mindig meg kell felelnie. Ha a polgárok engedelmeskednek neki, az megfelel emberi méltóságuknak, hiszen nem embereknek, hanem Istennek

³⁸² Vö. DH 3168.

engedelmeskednek, Aki az emberek által gyakorolja uralmát.³⁸³ Ha tehát a hatalom tekintetében az igazság és az igazságosság követelményei megvalósulnak, akkor ez megköveteli azt, hogy engedelmeskedjünk annak a hatalomnak, mert alapjai természetfelettek. Ebben a helyzetben a keresztény ember nem kerül önmagával ellentétbe akkor, ha engedelmeskedni akar a polgári hatalomnak, mert annak alapjai (szabadság, szeretet, jóakarát) egységben vannak saját erkölcsi értékrendjével.

Voltak olyan idők – jegyezte meg a pápa – amikor az államokat evangéliumi szellemben vezették és az evangélium világossága átjárta a törvényalkotást. Ezekben az időkben a Jézus Krisztusba vetett hit a fejedelmek pártfogása alatt az őt megillető helyet elfoglalva mindenütt virágzott. Ebben az időben az államot és az Egyházat a kölcsönös egyetértés és együttműködés kötelékei fűzték össze. Az állam és az Egyház viszonyának ezek az áldásai addig voltak tapasztalhatóak, amíg a két hatalom harmonikusan együttműködött.³⁸⁴

A XVI. században kezdődő újítások, melyek a vallást megzavarták, maguktól átterjedtek a filozófiára is, végül, pedig károsan befolyásolták a társadalom egész felépítését. A XVIII. században megszülető helytelen szabadságeszme alapjait az említett korábbi változásokban kell keresnünk. Ezekből az alapokból egy új jog is megszületett, amely nemcsak a keresztény felfogással, hanem sok esetben a természetjoggal is ellenkezett.³⁸⁵

Ezek az elvek abból indultak ki, hogy minden ember egyenlő. De nemcsak a születésüknél és a természetüknél fogva (ahogy az Egyház mindig is tanította), hanem a mindennapi, gyakorlati életben is. Így mindenki olyannyira önálló, hogy nem függ senki más tekintélyétől, és senkinek sincs joga másnak parancsolni. Ebben az összefüggésben a legfontosabb tekintély a népakarat. A nép, pedig egyes egyedül saját magától függ és csak ő maga parancsolhat saját magának. A nép megválaszthatja azokat, akik által ezt a jogát gyakorolni kívánja, jogot azonban nem ruház ezekre a megválasztottakra, csak egy egyszerű tisztséget, melyet a nép nevében gyakorolhatnak. Ez a gondolkodásmód figyelmen kívül hagyja Istent, mintha nem is létezne, jóllehet – amint az Egyház

³⁸³ Vö. „In genere rerum politico et civili, leges spectant commune bonum, neque voluntate iudicioque fallaci multitudinis, sed veritate iustitiaque diriguntur: auctoritas principum sanctitudinem quamdam induit humana maiorem, contineturque ne declinet a iustitia; neu modum in imperando transiliat: obedientia civium habet honestatem dignitatemque comitem, quia non est hominis ad hominem servitus, sed obtemperatio voluntati Dei, regnum per homines exercentis.” ASS 18 (1885) 168.

³⁸⁴ Az enciklika itt idézi Chartres-i Szent Ivó II. Paszkál pápához intézett levelét (Ep. CCXXXVIII. cellinum, cap. II, n. 15.): „Illud enim perpetuae legis instar habendum est, quod Ivo Carnutensis ad Paschalem II Pontificem maximum perscripsit, ut cum regnum et sacerdotium inter se conveniunt, bene regitur mundus, floret et fructificat Ecclesia. Cum vero inter se discordant, non tantum parvae res non crescunt, sed etiam magnae res miserabiliter dilabuntur.” ASS 18 (1885) 169.

³⁸⁵ Vö. „Sed pernicioza illa ac deploranda rerum novarum studia, quae saeculo XIV excitata sunt, cum primum religionem christianam miscuissent, mox naturali quodam itinere ad philosophiam, a philosophia ad omnes civilis communitatis ordines pervenerunt. Ex hoc velut fonte repetenda illa recentiora effrenatae libertatis capita, nimirum in maximis perturbationibus superiore saeculo excogitata in medioque proposita, perinde ac principia et fundamenta novi iuris, quod et fuit antea ignotum et a iure non solum christiano, sed etiam naturali plus una ex parte discrepat.” ASS 18 (1885) 170.

tanítja – nem létezik hatalom, amely eredetét és tekintélyét ne Istentől kapta volna. Az állam egy önmagát kormányzó sokaság, amely saját hatalmának forrását önmagában véli megtalálni, éppen ezért nem ismeri el a hatalom külső forrását, Istent. Így el nem ismerve Istent, nem keresi a vallást sem, és azon sem töpreng, hogy a sok közül melyik az igaz vallás, amely a társadalom javát szolgálja. A vallások közül az ilyen hozzáállás egyet sem tart különbséget, és egyiknek sem ad előnyöket. Mindegyiknek egyenlő jogot akar biztosítani mindaddig, amíg azok az állam érdekét nem veszélyeztetik. Bárki követhet ebben a rendszerben bármilyen vallást, amelyik neki tetszik, de azt is megteheti, hogy egyiket sem vallja.

Ehhez a nézethez nagyon közeli a másik téves vélemény is, mely szerint a lelkiismerete mindenkinek törvényen kívüli és törvények felett áll. Ebből, pedig a korlátlan gondolat- és szólásszabadság joga fakad.³⁸⁶

Ha ilyen alapokra állítjuk az államot, akkor könnyen be lehet látni, hogy az Egyház rövidesen méltatlan helyzetbe fog kerülni. Így ugyanis a Katolikus Egyházat a többi vallási társulattal egyenrangúnak fogják tartani, és azt az Egyházat, melyre Krisztus a népek tanításának feladatát bízta akár még az emberek nyilvános oktatásától is eltilthatják. Vegyes jogú kérdésekben, melyek egyházi és világi jogot egyaránt érintenek, a világi vezetők bármikor az Egyház törvényeit elhanyagolva viselkedhetnek. Bármikor a saját joghatóságukba vonhatják például a keresztyének házasságát is, amelynek egysége és felbonthatatlansága felett ítéletet mondhatnak majd. Vagy éppen elkobozhatják az Egyház anyagi javait, eltagadva azt, hogy az Egyháznak lehet saját tulajdona. Ilyen módon ezek az eszmék elvitatják az Egyháztól azt, hogy az tökéletes társaság, és rendelkezik az ilyen társaság alkotmányával és jogaival.³⁸⁷ Ezen nézetek képviselői úgy akarnak bánni az Egyházzal, mintha hasonló volna ahhoz a számtalan társulathoz, amelyek az államon belül születtek, és amelyek jogukat és törvényes hatalmukat csak az államfők engedélyének köszönhetik.

Ilyen kérdések miatt mind gyakrabban alakult ki konfliktus az egyházi és a világi vezetés között, melyből a hatalmi eszközökkel nem rendelkező Egyház rendre vesztesen került ki.

³⁸⁶ Vö. „In silentio iacet dominatio divina, non secus ac vel Deus aut nullus esset, aut humani generis societatem nihil curaret, vel homines sive singuli sive sociati nihil Deo deberent, vel principatus cogitari posset ullus, cuius non in Deo ipso causa et vis et auctoritas tota resideat. Quo modo, ut perspicitur, est respublica nihil aliud nisi magistra et gubernatrix sui multitudo : cumque populus omnium iurium omnisque potestatis fontem in se ipse continere dicatur, consequens erit, ut nulla ratione officii obligatam Deo se civitas putet ut religionem publice profiteatur nullam; nec debeat ex pluribus quae vera sola sit, quaerere, nec unam quamdam ceteris antepone, nec uni maxime favere, sed singulis generibus aequabilitatem iuris tribuere ad eum finem, dum disciplina reipublicae ne quid ab illis detrimenti capiat. Consentaneum erit, iudicio singulorum permittere omnem de religione quaestionem ; licere cuique aut sequi quam ipse malit, aut omnino nullam, si nullam probet. Hinc profecto illa nascuntur; exlex uniuscuiusque conscientiae iudicium ; uberrimae de Deo colendo, de non colendo, sententiae; infinita tum cogitandi, tum cogitata publicandi licentia.” ASS 18 (1885) 170.

³⁸⁷ Vö. „Ad summam, sic agunt cum Ecclesia ut societatis perfectae genere et iuribus opinione detractis...” ASS 18 (1885) 171.

Mindennek a következménye az ifjúság vallástalan nevelésére való törekvés, a szerzetesrendek kifosztása és megszüntetése, vagy a római pápák világi uralmának megtörése.

A természetes ész bizonyítja („*ipsa naturalis ratio convincit*”) számunkra, hogy ezek a nézetek eltérnek az igazságtól. A természet tanúsítja („*ipsa natura testatur*”), hogy a hatalomnak csak egyetlen eredete van, amit Istenben kell keresnünk. A nép uralkodási joga, melyről azt állítják, hogy az a természeténél fogva és Istentől függetlenül birtokolja a nép, semmiféle ésszerű és megokolható elven nem alapul. Hiszen a néphatalom önmagában nem birtokolja azt az alapot, mely által a közbiztonságot, a rendet és a nyugalmat fenn lehet tartani. XIII. Leó pápa tanítása szerint éppen az ilyen gyenge lábakon álló elvek következménye, hogy akik ezeket hirdették, megengedték azt is, hogy jogosan lehet a törvényes államhatalom ellen lázadásokat is szítani.³⁸⁸

Azt az elképzelést, pedig, hogy a különböző vallások között semmilyen különbség nincs már csak azért sem lehet elfogadni, mert ez oda vezetne, hogy sokan végül egyet sem fogadnának el. Ez pedig istentagadást eredményezne.³⁸⁹ A különböző vallási formák között néha olyan nagy a különbség, hogy nem lehet azok közül mindegyik helyes.

Ehhez hasonlóan a gondolat és a sajtó szabadsága sem jó önmagában és ezekkel az emberiség nem büszkélkedhet. A szabadság, amennyiben az embert tökéletesíti, az igazi jóra kell, hogy irányuljon. Az igazi jó, pedig az emberi izléstől és elgondolásoktól független, változhatatlan és ugyanaz marad mindig. Éppen ezért – folytatta Leó pápa – az állam eltér a természet követelményétől, ha a sajtó- és vélemény szabadság nevében hagyja, hogy az embereket az igazságtól és az erénytől eltávolítsák.³⁹⁰

Az Egyházat, melyet Isten alapított, a közéletből, a törvényhozásból, az ifjúság neveléséből és a családi életből kizárni nem lehet, mert az ismét tévedést és az igazságtól való eltérést hozná magával. Jól felépített állam, pedig vallás nélkül nem létezhet. („*Bene morata civitas esse, sublata religione, non potest.*”) Az Egyházat a saját területén alárendelni a polgári hatalomnak azt jelentené, hogy felforgatjuk a rendet, mert a természetfelettit alárendeljük a természetesnek. Ezután XIII. Leó pápa a *Mirari vos*-ra és a *Syllabus*-ra hívta fel a figyelmet, mely írásokban elődei már figyelmeztettek a fent említett tanok káros voltára. Külön figyelmet fordított arra, hogy utaljon a vallások korlátlan polgári szabadságának téves elképzelésére, valamint ezzel kapcsolatban a korlátlan vélemény szabadság elítélésére, amely a népek romlásához vezetne. A közhatalom

³⁸⁸ „Revera his doctrinis res inclinavere usque eo, ut haec a pluribus tamquam lex in civili prudentia sanciantur, seditiones posse iure conflari.” ASS 18 (1885) 172.

³⁸⁹ „De religione autem putare, nihil inter formas dispares et contrarias interesse, hunc plane habet exitum, nolle ullam probare iudicio, nolle usu. At qui istud ab atheismo, si nomine aliquid differt, re nihil differt.” ASS 18 (1885) 172.

³⁹⁰ „Sola bene acta vita via in caelum, quo tendimus universi: ob eamque rem aberrat civitas a regula et praescriptione naturae si licentiam opinionem praveque factorum in tantum lasci vire sinat, ut impune liceat mentes a veritate, animos a virtute deducere.” ASS 18 (1885) 172.

Istentől származik és nem a néptől. Az állami hatalomnak már csak ezért sem szabad figyelmen kívül hagynia a vallásos kötelezettségeket, vagy esetleg minden vallás iránt ugyanazt a hozzáállást tanúsítania. A korlátlan gondolati- és szólásszabadság nem lehet alapvető jog és nem méltó a pártolásra. A hatalom ellen való lázadás, pedig ellenkezik az ésszel. („...*seditionum licentiam cum ratione pugnare.*”) Az Egyház az államhoz hasonlóan tökéletes társaság, így az állami hatalomnak nincs joga az Egyházat a saját tekintélye alá rendelni, mert ezzel csorbítaná és korlátozná annak a Jézus Krisztustól kapott jogait. A vegyes jogú ügyekben nem az elválasztás, még kevésbé a versengés, hanem a megegyezés az, ami megfelel a dolgok természetének és Isten akaratának.³⁹¹

Sokan terjesztik azt, hogy az Egyház irigy volna a modern állam vívmányaira, azonban ez hamis vád, hiszen az Egyház mindenre bizalommal tekint, amit a tudomány megismer, mert a tudomány vívmányain keresztül a világban tapasztalható isteni értelem sugarát látja. A természetben semmi sincs ugyanis, ami ellenkezne Isten kinyilatkoztatásával, sőt annak mélyebb megismerése csak a kinyilatkoztatott tanítást erősíti meg. Az Egyház ezért maga támogat és előmozdít minden természettudományt és a művészet, valamint a tudományok művelésére ösztönöz.

Ha a mai ember a tévedésektől meg akarja óvni magát, akkor a modern szabadságjogok tekintetében követnie kell a római pápák tanítását. Ennek fényében általában jó, ha a keresztény állampolgárok részt vesznek az állami ügyekben és a kormányzásban, hacsak ettől őket fontos okok vissza nem tartják.³⁹² A közügyekben részt nem venni bűnnek számít, hiszen az azt jelenti, hogy nem törődünk a közjával. A katolikusokat ezzel szemben belső meggyőződésük kötelezi arra, hogy bármit, amit elvállaltak, így a közügyeket is tökéletesen és hűségesen kezeljék és a feladataikat jól lássák el.

Az Egyház Szent Ágostonnal együtt vallja, hogy az ember csak akkor tud hinni, ha a hit saját meggyőződéséből és akaratából fakad („*Credere non potest homo nisi volens.*”), így mindig is kifejezetten óvakodott attól, hogy a hit elfogadására bárkit is kényszerítsenek.

Végül az enciklika az egyes államformákról szólt. Önmagában egyetlen államformát sem szabad elvetni, mert nincs bennük semmi, ami ellenkezne a katolikus tanítással. Amennyiben igazságosan működnek, képesek az államot megőrizni és a céljára elvezetni. Önmagában az az államforma sem elvetendő, amelyben a nép részt vesz a közéletben. Ez a részvétel adott esetben az állampolgároknak nemcsak hasznukra válhat, hanem kötelességük is. A katolikusoknak

³⁹¹ Vö. „In negotiis autem mixti iuris, maxime esse secundum naturam itemque secundum Dei consilia non secessionem alterius potestatis ab altera, multoque minus contentionem, sed plane concordiam, eamque cum causis proximis congruentem, quae causae utramque societatem genuerunt.” ASS 18 (1885) 174., valamint vö. DH 3172.

³⁹² Vö. „Immo neque illud per se reprehenditur, participem plus minus esse populum rei publicae: quod ipsum certis in temporibus certisque legibus potest non solum ad utilitatem, sed etiam ad officium pertinere civium.” ASS 18 (1885) 174.

kötelessége az Egyház tanítása szerint együttműködni az Egyházzal az emberek üdvözítésében, ugyanakkor feladatuk állampolgári kötelezettségeiket is a tőlük telhető legjobban teljesíteni a törvényes állami hatalom szolgálatában.

Összefoglalva tehát az *Immortale Dei* célja az volt, hogy ismét határozottan leszögezze azt, hogy az Egyház tanítása szerint minden hatalom eredete Istenben van. A hatalomnak ezért úgy kell engedelmeskednünk, mintha magának Istennek engedelmeskednénk. A vallásszabadság azt jelenti, hogy Istennek engedjük, hogy jelen legyen a társadalomban, nem pedig azt, hogy minden vallás egyenlő volna. Ha Isten jelen van a társadalomban, az a társadalom legnagyobb java, és egyben a természetének megfelelő, hiszen a társadalom is alá van vetve Isten akaratának. A vallás olyan segítség, amely elvezeti a polgári társadalmat annak céljára. Erre pedig az egyedül igaz vallás, a katolikus hit képes. A keresztény társadalom fele ugyanis meg az ember természetének. Ezt a természetes rendet elsőként a XVI. századi reformáció tanítása kezdte ki, majd a válságot a XVIII. századi téves szabadságeszme elmélyítette ezta válságot. Ennek következményeként alakult ki az a téves nézet, hogy a társadalomban mindenkinek egyenlőnek kell lennie, és nem lehet senki a másik felett. Ennek másik kéros következménye az a téves meggyőződés, mely szerint minden vallás egyforma és mindegyik képes volna a társadalom javát előmozdítani. Ha az evilági társadalom a célját el akarja érni, akkor az igaz vallásnak ehhez teret kell adnia, ezért az Egyházat nem lehet kiszorítani az ifjúság neveléséből, a szerzetesrendeket nem szabad feloszlatni, és az egyhá evilági hatalmát is meg kell őrizni. Ezek a gondolatok Leó pápa államelméletének apajait képezik, és ezeket az elveket nem szünt meg újra s újra megismtelni az írásaiban.

4.3.4. *Libertas, praestantissimum* enciklika (1888. 06. 20.)

A fenti három körlevél az állam és az Egyház kapcsolatával foglalkozott. Az államelmélet mögött világosan meghúzódik az emberi személy szemlélete, amely a keresztény emberképre épül. Az egyes ember a társadalomban éli meg saját személyváltát és szabadságát. Azonban ez a szabadság nem féktelen. A *Libertas* kezdet körlevél az emberi személy szabadságával foglalkozik, amely jelentős mértékben érinti tehát az ember társadalmiságát, ugyanakkor az emberi szabadság helyes megértése elvezet bennünket a modern szabadságjogok, így a vallásszabadság helyes, és keresztény módon való megértéséhez. Ennek fontosságát hangsúlyozva mellékelünk egy fordítást erről a körlevélről a dolgozat végén.

A *Libertas, praestantissimum* egy enciklika, melynek témája az emberi szabadság.³⁹³ A szabadság az értelemmel rendelkező lények legkiválóbb java és sajátossága. Ez adja meg az embernek azt a méltóságát, hogy mind önmagának, mind a cselekedeteinek ura.³⁹⁴ Éppen ezért nagyon fontos, hogy az ember hogy él ezzel a méltóságával, mert a legfőbb bajok, de a legnagyobb javak egyaránt a szabadság használatából fakadnak. Ha az ember az értelmét követi, akkor az megmutatja az erkölcsi jót számára, és a végső célja felé irányítja.

Jézus Krisztus az emberi észet kegyelmével megerősítette, és az örökkévaló boldogság hirdetésével megvilágította. Amikor az Egyház a Krisztus által hagyott igazságot hirdeti, akkor maga is hozzájárul ahhoz, hogy az emberi értelem ezen a helyes, megvilágított úton haladjon.³⁹⁵ Sokan ennek ellenére úgy vélik, hogy az Egyház a szabadság ellen van. Ők egy olyan szabadság-fogalmat alkalmaznak, amely már árt a valódi szabadságnak és korlátozza azt, és egy torz szabadság-fogalmat képviselnek. A pápa az *Immortale Dei*-ben már korábban szólt ezekről a helytelen szabadságokról.

A körlevél az erkölcsi szabadságról (*libertas moralis*) fog szólni, azonban ennek előfeltételeként bemutatja a természetes szabadságot (*libertas naturalis*) is, amely ettől különböző, és amelyből a szabadság minden formája származik. Éppen a természeti szabadság az, amely által az ember a többi élőlénytől eltérően ura a cselekedeteinek. Az állatok csak az érzékeik által élnek és keresik azt, ami jó, valamint elfordulnak attól, ami rosszat okoz nekik. Az embert azonban minden tettében az esze vezérli. Az ész, felismeri a jót, de az akarat szabadságában hagyja, hogy válassza azt.³⁹⁶ A tapasztalt dolgokról az ember azért alkothat magának ítéletet, mert egyszerű természetű, szellemi, és gondolkodó lelke van, amely nem anyagi eredetű, és nem is függ az anyagtól. A lelket közvetlenül Isten alkotta, és az a saját ítéletével képes belátni az igaznak és a jónak a szükséges feltételeit, és képes úgy dönteni, hogy egyes javakat nem tart szükségesnek.³⁹⁷ Az emberi lélek

³⁹³ Szövegét lásd: ASS 20 (1887) 593-613. A szöveg részletét lásd magyarul: DH 3245-3255. A körlevél teljes magyar szövege megjelent a Bölcséleti Folyóiratban [3(1888) 379-404.] Dr. Kis János fordításában.

³⁹⁴ Vö. „*Libertas, praestantissimum naturae bonum, idemque intelligentia aut ratione utentium naturarum unice proprium, hanc tribuit homini dignitatem ut sit in manu consilii sui, obtineatque actionum suarum potestatem. Verumtamen eiusmodi dignitas plurimum interest qua ratione geratur, quia sicut summa bona, ita et summa mala ex libertatis usu gignuntur.*” ASS 20 (1887) 593.

³⁹⁵ Vö. „*Similique ratione de hoc tam excellenti naturae bono et merita est et constanter merebitur Ecclesia catholica, proptereaquod eius est, parta nobis per Iesum Christum beneficia in omnem saeculorum aetatem propagare.*” ASS 20 (1887) 593.

³⁹⁶ Vö. „*Et recte quidem: nam quando ceteri animantes solis ducuntur sensibus, soloque naturae impulsu acquirunt quae sibi prosint. fugiuntque contraria, homo quidem in singulis vitae factis rationem habet ducem. Ratio autem, quaecumque habentur in terris bona, omnia et singula posse iudicat esse, et aequae posse non esse: et, hoc ipso nullum eorum decernens esse necessario sumendum, potestatem optionemque voluntati facit ut eligat, quod iubeat.*” ASS 20 (1887) 594.

³⁹⁷ Vö. „*Sed de contingentia, ut appellant, eorum bonorum, quae diximus, ob hanc causam iudicare homo potest, quod animum habet natura simplicem. spiritualem cogitationisque participem: qui idcirco quod est eiusmodi, non a rebus corporeis ducit originem, neque pendet ex eis in conservatione sui; sed, nulla re intercedente, ingeneratus a Deo communemque corporum conditionem longo intervallo transgrediens suum et propriam habet vivendi genus,*

szellemi természetét, és az ebből fakadó emberi szabadságot az Egyház mindig is határozottan tanította és hirdette. (Vö. többek között a manicheusok ellen, a Trienti Zsinaton, vagy a janzenisták ellen.) A sorshitet és a fatalizmust az Egyház soha nem engedte lábra kapni.

A szabadság tehát az észhez kapcsolódik. Azt jelenti, hogy képesek vagyunk a több dolog közötti választásra, és képesek vagyunk úgy választani, ami az ember céljának megfelel, valamint azt, hogy az ember ura a cselekedeteinek. Ami valamely dolog elérését szolgálja, hasznos jónak (*bonum utile*) nevezzük. A jónak, pedig olyan a természete, hogy a törekvőképességet felkelti, ezért a szabadság az akarathoz tartozik. Sőt, az megegyezik az akarat, amennyiben az akarat a választás szabadságát birtokolja. A szabadság, tehát az akaratban keresendő, amely pedig természeténél fogva követi az ésszt, éppen ezért a szabadság, mint ahogy maga az akarat, az észnek megfelelő jóra kell, hogy irányuljon.³⁹⁸ Azt azonban mindig szem előtt kell tartanunk, hogy mind az értelem, mind az akarat tökéletlen. Van, hogy az értelem félre vezeti az akaratot, de az akarat is megfertőzheti a szabadságot, eltérítve azt olyan irányba, amely nem egyezik meg az ésszel. Isten végtelenül értelmes, ő maga a legfőbb jószág, és tökéletes módon szabad. Éppen ezért semmiképpen nem akarhatja a rosszat. Az ókori bölcsélet is belátta ezeket az összefüggéseket, amikor azt tanította, hogy senki sem szabad, csak a bölcs ember, vagyis a szabadság az észhez kapcsolódik. Azt tartották továbbá, hogy az a szabad ember, aki tud a természet szerint, vagyis erkölcsösen élni.³⁹⁹

Az ember tehát képes a saját, személyes szabadsága révén megismerni a jót és az igazságot, ugyanakkor ez a szabadság, amely az embert olyan kiválóná teszi, képes azt a teljes romlásba is taszítani. Az értelem döntése mindig megelőzi az akaratot, hiszen az előírja az akaratnak, hogy mit kell cselekednie. Az észnek ezt a cselekvését nevezzük törvénynek. A törvényt, mindig az értelmes ember szabad akaratában kell keresnünk, mely szerint az akaratnak nem szabad a helyes ésszel ellentétesen cselekednie.⁴⁰⁰ A törvény, tehát a szabad akaratban található, hiszen a szabad akarat azt jelenti, hogy az akaratnak nem szabad az ésszel, így a törvénnyel ellentétesen cselekednie. Így azt állítani, hogy az ember azért szabad, mert nem áll törvény alatt, ostobaság. Az ember éppen

suum agendi; quo fit ut, im mutabilibus ac necessariis veri bonique rationibus iudicio comprehensis, bona illa singularia nequaquam esse necessaria videat.” ASS 20 (1887) 594.

³⁹⁸ Vö. „Libertas igitur si in voluntate inest, quae natura sua appetitus est rationi obediens, consequitur ut et ipsa, sicut voluntas, in bono versetur rationi consentaneo.” ASS 20 (1887) 595.

³⁹⁹ Vö. „Quod satis perspicue ipsa viderat philosophia veterum, atque ii praecipue quorum est doctrina, nisi sapientem, liberum esse neminem: sapientem vero, uti exploratum est, nomiriabant, qui constanter secundum naturam, hoc est honeste et cum virtute vivere didicisset.” ASS 20 (1887) 596.

⁴⁰⁰ Vö. „Iamvero haec ordinatio rationis lex nominatur. Quamobrem cur homini lex neccessaria sit in ipso eius libero arbitrio, scilicet in hoc, nostrae ut voluntates a recta ratione ne discrepent, prima est caussa, namquam in radice, quaerenda.” ASS 20 (1887) 597.

azért áll a törvény alatt, mert a természeténél fogva szabad.⁴⁰¹ A törvény az ember vezetője, amely az embert jutalmaz, és büntetések kilátásba helyezésével a jóra sarkallja és a rossztól távol tartja.

Ilyen törvény a természeti törvény (*lex naturalis*) is, amely be van írva az emberek lelkébe, és amely nem más, mint maga az emberi ész, amely a jóra sarkall, és a rosszat tiltja.⁴⁰² Az emberi ész azonban csak akkor rendelkezik parancsoló erővel, ha alá van rendelve egy felsőbb észnek. Ennek a felsőbb észnek a magyarázója az emberi ész, és ennek kell, hogy az emberi lélek és szabadság alá legyen rendelve. A természet törvénye, pedig nem más, mint maga az örök törvény (*lex aeterna*), amely bele van oltva az értelemmel rendelkező teremtményekbe és azokat a helyes cselekvésre irányítja. Az örök törvény, pedig Istennek, a világ Alkotójának az örök értelme.⁴⁰³

A természeti törvény bennünk egy mértéket jelent, melyet segít, és érvényre juttat bennünk Isten kegyelme. Ostobaság volna azt mondani, hogy mivel Isten kegyelme működik bennünk, ezért a szabadságunk sérül. Mert Isten kegyelme éppen, hogy nagyon is megegyezik az emberi szabadsággal. Az emberi léleknek megfelelő a kegyelem, hiszen a lélek is ugyanattól az Alkotótól származik.

A társadalom emberi törvényeket (*lex humana*) hoz, amelyek az azokat megelőző természetes törvényből és így az örök törvényből nyerik eredetüket. Mivel magát az emberi természetet sem alkotta a társadalom, így a jó és a rossz közötti különbségeket sem ez a társadalom határozza meg. A természeti törvények, tehát emberi törvényekbe lettek iktatva, így azok sokkal magasabb rendű eredettel bírnak, mint maga az emberi törvény. Erejüket a természeti és az örök törvénytől kölcsönzik ugyanis.⁴⁰⁴

A polgári hatalomnak nem minden törvénye következik azonos mértékben, vagy közvetlenül a természetjogból. Vannak olyan dolgok, amelyeket az csak alapjaiban ír elő, és a polgári törvénykezés dolga, hogy ezeket az iránymutatásokat milyen módon és milyen fokban valósítja meg. Például a természetjog előírja, hogy törekedni kell a békére. Ennek módja és mértéke azonban már a civil törvénykezés feladata.

⁴⁰¹ Vö. „...cum contra longe verissimum sit, idcirco legi oportere subesse, quia est natura liber.” ASS 20 (1887) 597.

⁴⁰² Vö. „Talis est princeps omnium lex naturalis quae scripta est et insculpta in hominum animis singulorum, quia ipsa est humana ratio recte facere iubens et peccare vetans.” ASS 20 (1887) 597.

⁴⁰³ „Ergo consequitur, ut naturae lex sit ipsa lex aeterna, insita in iis qui ratione utuntur, eosque inclinans ad debitum artum et finem, eaque est ipsa aeterna ratio creatoris universumque mundum gubernantis Dei.” ASS 20 (1887) 597.

⁴⁰⁴ Vö. „Quae vero de libertate singulorum dicta sunt, ea ad homine civili inter se societate coniunctos facile transferuntur. Nam - quod ratio lexque naturalis in hominibus singulis, idem efficit in consociatis lex humana ad bonum communi civium promulgata. Ex hominum legibus aliae in eo versantur quod est bonum malumque natura, atque alterum sequi praecipiant, alterum fugere, adiuncta sanctione debita. Sed istiusmodi decreta nequaquam ducunt ab hominum societate principium, quia societas sicut humanam naturam non ipsa genuit, ita pariter nec bonum procreât naturae conveniens, nec malum naturae dissidentium: sed potius ipsi hominum societati antecedunt, omninoque sunt a lege naturali ac propterea a lege aeterna repetenda.” ASS 20 (1887) 598.

Az igazi szabadság, tehát nem azt jelenti, hogy ki-ki azt tehet, amit akar, hanem, hogy mindenki éljen az örök törvény, vagyis Isten akarata szerint.⁴⁰⁵ Ezt mutatja az is, hogy az Egyház a történelemben mindig is az emberi szabadság védelmezőjének és megőrzőjének bizonyult. A jogegyenlőségért küzdött például akkor, amikor a rabszolgaság eltörléséért harcolt a Krisztus által meghirdetett igaz emberi testvériség nevében. A föld egyetlen eldugott helyén sem maradhattak fenn tovább az embertelen erkölcsök, ha ott az Egyház megjelent. A műveltebb népek között, pedig az Egyház úgy jelenítette meg a legfőbb jót, hogy küzdött a zsarnokok önkénye ellen.

A hatalom ugyanis Istentől származik, és aki parancsol, annak tudnia kell, hogy Isten nevében cselekszik. Aki engedelmeskedik a jogos hatalomnak, annak engedelmissége, pedig a legnagyobb tekintélyre, Istenre vonatkozik. Az engedelmisséget csak akkor szabad megtagadni, ha valaki olyat parancsol, amely az emberi ésszel, vagy Isten törvényével ellenkezik. Inkább kell ugyanis engedelmeskedni ilyen esetben Istennek, mint az embereknek.⁴⁰⁶

Ha törvényes szabadságról beszélünk, és a szabadság fogalmát a fent leírtak szerint helyesen értjük, akkor mindenki egyetért azzal, hogy az Egyház a legnagyobb szabadság védelmezője. Sokan azonban nem akarnak engedelmeskedni, és Luciferhez csatlakozva azt mondják: nem szolgálok. Ők magukat szabadelvűeknek, liberálisoknak nevezik. Ami a bölcseletben a naturalisták és a racionalisták tévedése, az az erkölcs terén a liberálisok téves tanítása. A liberálisok a naturalisták és a racionalisták téves elveit alkalmazzák a gyakorlati életre. Így, elszakítva a cselekvést annak elveitől, az örök és a természetes törvénytől, az emberi ész akarják megtenni a cselekvés fő elvének. A liberalizmus követői az erkölcsi életben ugyanis nem ismerik el Isten hatalmát, amelynek engedelmeskedniük kellene.⁴⁰⁷ Egy független erkölcsöt képviselnek, amely kivonja az akaratot az isteni törvények megtartásának kötelezettsége alól, az embereknek határtalan szabadosságot engedélyezve.

Ezek a csoportok azt is gondolják, hogy a társadalomnak nincs egy, az emberek feletti létrehozó oka, hanem azt pusztán az emberi akarat hozta létre. A nyilvános hatalom első oka tehát maga a nép, míg az egyes ember erkölcsi cselekvésének végső oka maga az egyes ember értelme. A társadalom számára az összes emberek együttes belátása adja meg a mértéket, így a

⁴⁰⁵ Leó pápa itt Szent Ágostont idézte: „Simul etiam te videre arbitror, in illa temporalis (lege) nihil esse iustum atque legitimum quod non ex hac aeterna (lege) sibi homines derivarmi.” SZENT ÁGOSTON, *De libero Arbitrio*, lib. I, cap. 6, n. 11., vö. ASS 20 (1887) 599.

⁴⁰⁶ Vö. „Verum ubi imperandi ius abest, vel si quidquam praecipitur rationi, legi aeternae, imperio Dei contrarium, rectum est non parere, scilicet hominibus, ut Deo pareatur.” ASS 20 (1887) 600.

⁴⁰⁷ Vö. „Revera quo spectant in philosophia *Naturalistae*, seu *Rationalistae*, eodem in re morali ac civili spectant *Liberalismi* fautores, qui posita a *Naturalistis* principia in mores actionemque vitae deducunt. Imvero totius rationalismi humanae principatus rationis caput est: quae obedientiam divinae aeternaeque rationi debitam recusans, suique se iuris esse decernens, ipsa sibi sola efficitur summum principium et fons et iudex veritatis. Ita illi, quos diximus, *Liberalismi* sectatores in actione vitae nullam contendunt esse, cui parendum sit, divinam potestatem, sed sibi quemque esse legem: unde ea philosophia morum gignitur, quam independentem vocant, quae sub specie libertatis ab observantia divinatorum praeceptorum voluntatem removens, infinitam licentiam solet homini dare.” ASS 20 (1887) 600.

többség véleménye mindig az, amely meg kell, hogy határozza a társadalmi igazságot és igazságosságot. A többség tehát minden jognak és kötelezettségnek a létesítője. Ha azonban az emberi ésszt tartjuk a jó és a rossz közötti különbség végső forrásának, akkor a jó és a rossz között megszűnik minden önmagában való különbség. Azt, hogy mi a jó és mi a rossz, egyedül az emberi értelemnek lesz joga megmondani számunkra. Ez azonban az erkölcsi romlás előtt tágas utat nyitna, hiszen nem lenne semmi, ami határt szabhatna az ember rossz kívánságainak. A többség önkénye a társadalmi élet terén, pedig zsarnokságba visz.⁴⁰⁸

Ha Isten uralmát visszautasítjuk az egyének cselekvése és a társadalom működése felett, akkor az oda vezet, hogy a társadalomban nyilvánosan egyetlen vallást sem ismernek majd el, ami közömbösséget eredményez. Ez a közömbösség adott helyzetben könnyen fajulhat zűrzavarrá és lázadássá, hiszen nem lesznek olyan elvek, amelyek a sokaságot azoktól visszatartsák. Így például a szocialisták is folytonosan elégedetlenséget, és lázadásokat szítanak, aláásva ezzel az ember valódi szabadságát.

A szabadság azonban, amint túlmegy egy határon, és nem veszi figyelembe az igazság és az igazságosság alapelveit, rögtön szabadossággá fajul. Ezt sokan el is ismerik, azonban úgy hiszik, hogy itt, a természetes ész útján hozott törvényeknél meg kell állniuk, és nem kell figyelembe venniük az isteni törvényeket, amelyek meghaladják a természetes emberi ésszt.⁴⁰⁹ Szükséges tehát, hogy a lelkiismertünkben ne csak a természeti törvényt tartsuk kötelezőnek, hanem azokat a szabályokat is, amelyeket Isten más módon jutott el hozzánk, de szintén az örök Törvényhozótól származnak. Ezeket világosan megismerhetjük, és teljes összhangban találjuk őket a természetes és az örök törénnyel.

Az isteni parancsok, pedig nem pusztán a magánéletre, hanem a társadalom életére is vonatkoznak. Éppen ezért tévedés volna azt állítani, hogy az Egyházat és az államot szét kell választani.⁴¹⁰ Maga a természet követeli meg ugyanis az embertől, hogy tisztességesen éljen. Isten, pedig minden tisztesség alapja, így lehetetlen volna úgy becsületesen élni, hogy közben semmibe vesszük Istent és az ő törvényeit. Az államok vezetői ezért azzal is tartoznak az alattvalóiknak, hogy a törvényekkel nemcsak azok külső érvényesülését kell biztosítaniuk, hanem bölcs

⁴⁰⁸ Vö. „In rebus autem publicis, potestas imperandi separatur a vero naturalique principio, unde omnem haurit virtutem efficientem boni communis: lex de iis quae facienda fugiendave sunt statuens, maioris multitudinis permittitur arbitrio, quod quidem est iter ad tyrannicam dominationem proclive.” ASS 20 (1887) 601.

⁴⁰⁹ Vö. „Certe quidem opinionibus iis vel ipsa immanitate sua formidolosis, quas a veritate aperte ahorrere, eademque malorum maximorum causas esse vidimus, non omnes Liberalismi fautores assentiuntur. Quin compulsi veritatis viribus, plures eorum baud verentur fateri, immo etiam ultro affirmant, in vitio esse et plane in licentiam cadere libertatem, si gerere se intemperantiis ausit, veritate iustitiaque posthabita: quocirca regendam gubernandamque recta ratione esse, et quod consequens est, iuri naturali sempiternaeque legi divinae subiectam esse oportere.” ASS 20 (1887) 602.

⁴¹⁰ Vö. „Mitiores aliquanto sunt, sed nihilo sibi magis constant, qui aiunt nutu legum divinarum dirigendam utique vitam ac mores esse privatorum, non tamen civitatis r in rebus publicis fas esse a iussis Dei discèdere, nec ad ea ullo modo in condendis legibus intueri. Ex quo perniciosum illud gignitur consecrarium, civitatis Ecclesiaeque rationes dissociari oportere.” ASS 20 (1887) 602-603.

törvényekkel azok lelki gyarapodását is elő kell segíteniük. A polgári és a lelki hatalomnak ugyan közvetlenül nem ugyanaz a célja és a területük sem azonos, mégis szükséges a két hatalom együttműködése és az, hogy azok egymást segítsék.

Ezután szükséges szólni a szabadságról, amelyeket sokan olyan kívánatosnak tartanak. Elsőként a vallásszabadságról. A vallásszabadság ellenkezik ugyanis a vallásosság erényével, hiszen abban áll, hogy mindenki követheti azt a vallást, amelyik neki tetszik, de még azt is megteheti, hogy nem követ egyetlen vallást sem.⁴¹¹ Az igazi erény vallás nélkül nem is lehetséges, hiszen az erkölcs olyan dolgokra vonatkozik, amelyek eredetüket Istenben találják meg, így a vallás az erények szabályozója. Arra a kérdésre, hogy a sok vallás közül melyik az igazi és melyiket kell követnünk a helyes válasz, hogy azt, amelyiket Isten alapította. Ha a vallás választása tetszőleges volna, akkor ez az erkölcsre is hatással volna. Elhagyva az igaz vallást, az ember egyben elhagyná a helyes erkölcsöt is. Így eltorzulna a szabadsága és a bűn szolgátságába esne.⁴¹²

A közéletben ez azt vonná magával, hogy az államnak nem lenne joga Isten helyes tiszteletét előmozdítania, vagy a nyilvános életben az egyik vallást a másik fölé emelnie, még akkor sem, ha a lakosság nagy többsége a katolikus vallást hiszi és gyakorolja. A társadalom azonban Isten akartából áll fönn. Isten az embert társas lénynek teremtette, így a társadalmiságban a saját természetére talál rá, melyet egyedül nem tudna megvalósítani. Éppen az ember természete miatt a polgári társadalom is köteles tehát Istent urának elismerni és tisztelni. A józan ésszel ellenkezik tehát az, hogy Istent a társadalom életéből ki akarják zárni, vagy az, hogy minden vallás egyenlő.⁴¹³ Az államnak szüksége van a vallásra, még hozzá egy vallásra van szüksége. Ezt bárhol, de főleg a katolikus államokban könnyű felismerni.

Szólni kell még a szólás- és sajtószabadságról is. A jog olyan szorosán kapcsolódik a helyes erkölchöz, hogy ha az erkölcs hiányzik mögüle, akkor a jog megszűnik jog lenni. Éppen ezért balgaság volna, ha a jogosság az igazat és a hamisat, vagy a jót és a rosszat egyaránt megilletné. A tévedések terjesztése a szabadosság terjedését eredményezi ugyanis. A szabadság pedig annál nagyobb, minél inkább korlátozva van a szabadosság. Jogos dolog az igazat és a jót terjesztetni és jogtalan a hamisat és a bűnt hirdetni. Ez nem jelenti azonban azt, hogy bárki ne kutathatná

⁴¹¹ Vö. „Ac primo illud in singulis personis videamus, quod est tantopere virtuti religionis contrarium, scilicet de libertate, uti loquuntur, cultus. Quae hoc est veluti fundamento constituta, integrum cuique -esse, aut quam liberit, aut omnino nullam profiteri religionem.” ASS 20 (1887) 603.

⁴¹² Vö. „Quapropter oblata illa, de qua loquimur, libertate, haec homini potestas tribuitur, ut officium sanctissimum impune pervertat vel deserat, ideoque ut aversus ab incommutabili bono sese ad malum convertat: quod, sicut diximus, non libertas sed depravatio libertatis est, et abiecti in peccatum animi servitus.” ASS 20 (1887) 604.

⁴¹³ Vö. „Deus est, qui hominem ad congregationem genuit atque in coetu sui similium collocavit, ut quod natura eius desideraret, nec ipse assequi solitarius potuisset, in consociatione reperirei. Quamobrem Deum civilis societas, quia societas est, parentem et auctorem suum cognoscat necesse est, atque eius potestatem dominatumque vereatur et colat. Vetat igitur iustitia, vetat ratio atheam esse, vel, quod in atheismum recideret, erga varias, ut loquuntur, religiones pari modo affectam civitatem, eademque singulis iura promiscue largiri.” ASS 20 (1887) 604.

szabadon ezt a világot, melyet Isten is kutatnunk és megismernünk rendelt, és ne mondhatna bárki az észrevételeiről és kutatásairól szabadon véleményt.

A tanítás szabadságánál meg kell jegyezni, hogy tanítani csak az igazságot szabad. Már csak azért is, mert a tanítónak a tanítványok előtt nagy tekintélye van és azok általában még képtelenek arra, hogy az előadott tanítást megvizsgálják, hogy az igaz-e, vagy sem. A liberalizmus híveinek így nem lehet igazat adni abban, hogy bárki a saját nézeteit bármikor taníthassa. Azt is meg lehet figyelni ugyanis, hogy akik a tanítás korlátlan szabadságát hirdetik, azok tág teret nyitnak bármilyen káros és téves tanításnak, az Egyházat azonban sokféleképpen igyekeznek akadályozni tanítói tisztében.

A lelkiismereti szabadság azt is jelentheti, hogy egyrészt mindenkinek joga van Istent tisztelni, vagy nem tisztelni. Másrészt úgy is értelmezhető, hogy Isten akaratát és parancsait bárki a lelkiismeretének sugallata szerint teljesítheti.⁴¹⁴ Ez utóbbit az Egyház mindig is támogatta és elő is segítette. Ilyen szabadságért küzdöttek az apostolok, vagy az apologeták és azért a szabadságért adták életüket a mártírok. Ez a lelkiület nem lázongó, nem engedetlen. Ha azonban a politikai hatalom olyat parancsolna, amely nyíltan ellenkezik Isten akaratával, akkor ennek teljesítése felforgatná az isteni rendet, így azt semmiképpen sem szabad teljesíteni.⁴¹⁵ A liberalizmus képviselői ellenben az államnak korlátlan hatalmat tulajdonítanak, Isten és erkölcs nélkül akarják a társadalmat berendezni, és mindazokat a törekvéseket, amelyek ezen szabadság megóvására irányulnak, államellenesnek bélyegeznek.

Maga az Egyház ugyan semmilyen igaztalan és tisztességtelen dolgot nem néz el, mégis megengedi az államhatalomnak, hogy nagyobb baj elkerülése, vagy nagyobb jó elérése végett olyasmit is eltűrjön, ami az igazsággal és az igazságossággal nem teljesen egyezik meg. Teheti ezt azért is, mert a gondviselő Isten is így cselekszik a világban: eltűri a rosszat azért, hogy a nagyobb jó ne akadályoztassék, valamint azért, hogy nagyobb bajok ne támadjanak.⁴¹⁶ A rosszat tehát bizonyos körülmények között és a közjó érdekében az emberi törvény eltűrheti. De ha a közjó

⁴¹⁴ Vö. „Illa quoque magnopere praedicatur, quam conscientiae libertatem nominant: quae si ita accipiatur, ut suo cuique arbitrato aequae liceat Deum colere, non colere, argumentis quae supra allata sunt, satis vincitur. Sed potest etiam in hanc sententiam accipi, ut homini ex conscientia officii, Dei voluntatem sequi et iussa facere, nulla re impediante, in civitate liceat.” ASS 20 (1887) 608.

⁴¹⁵ Vö. „Nihil habet ipsa cum animo seditioso nec obediante commune: neque ullo pacto putanda est, velle ab obsequio publicae potestatis desistere, propterea quod imperare atque imperata exigere, eatenus potestati humanae ius est, quatenus cum potestate Dei nihil dissentiat, constitutoque divinitus modo se contineat. At vero cura quidquam praecipitur quod cum divina voluntate aperte discrepet, tum longe ab illo modo disceditur, simulque cum auctoritate divina confugitur: ergo rectum est non parere.” ASS 20 (1887) 609.

⁴¹⁶ Vö. „Nihilominus materno iudicio Ecclesia aestimat grave pondus infirmitatis humanae: et qualis hic sit, quo nostra vehitur aetas, animorum rerumque cursus, non ignorat. His de causis, nihil quidem impertiens iuris nisi iis quae vera quaeque honesta sint, non recusat quominus quidpiam a veritate iustitiaeque alienum ferat tamen publica potestas, scilicet maius aliquod vel vitandi causa malum, vel adipiscendi aut conservandi bonum. Ipse providentissimus Deus cum infinitae sit bonitatis, idemque omnia possit, sinit tamen esse in mundo mala, partim ne ampliora impediuntur bona, partim ne maiora mala consequantur.” ASS 20 (1887) 609.

kárt vallana, akkor ezt a szabályt nem szabadna alkalmazni.⁴¹⁷ Így lehetséges az, hogy az Egyház az újkori szabadsá jogok közül néhányat elfogad, de nem azért, mert azok megvalósulását kívánja. Idő elteltével, amikor ismét lehetősége lesz rá, majd élni fog a saját szabadságával, és hangsúlyozni fogja az igazságot. A liberálisok által áhitott türelmet ugyanis nem szabad összekeverni azzal a méltányossággal, amit az Egyház gyakorol.

A liberálisok az Egyházat túl szigorúnak tartják, jóllehet éppen ez a csoport az, amelyik ugyanennek az Egyháznak a legkevesebb jogot biztosítaná.

Az Egyház tehát tanítja, hogy Isten uralmát a nyilvános életből nem lehet a magánéletbe száműzni. Valamint azt is, hogy a két hatalomnak, az egyházi és világi hatalomnak egymást támogatva kell működniük. Az Egyház tökéletes társaság, önmagában hordoz minden képességet önmaga fenntartására, így nem lehet azt, mint egyet a többi egyesület és önkéntes társulás közül az államhatalom alá rendelni.

A gondolat-, az írás-, a tanítás- és a megkülönböztetés nélküli vallásszabadságot tehát, mint alapvető jogot követelni nem lehet, hiszen azok követelése Isten parancsainak megvetését eredményezné.⁴¹⁸ Ezeket a szabadságokat azonban mindaddig ésszerű okokból meg lehet tűrni, amíg féktelen szabadossággá nem fajulnak.

A kormányzatnak azt a módját, ahol a hatalom gyakorlásába a népet is bevonják, az Egyház nem ellenzi. Ennek azonban az a feltétele, hogy az Egyháznak a hatalom isteni eredetéről vallott tanítását fogadják el, illetve a kormányzat rendszeren legyen megszervezve.⁴¹⁹

Az Egyház azt is megengedi, hogy egyes népek a függetlenségükért harcoljanak, feltéve, hogy ezzel nem sértik meg az igazságosság követelményeit.

4.3.5. *Sapientiae christianae* enciklika (1890. 01. 10.)

Az enciklika a keresztények állampolgári kötelezettségeiről beszélt.⁴²⁰ A *Sapientiae chirtianae* körlevelet Leó pápa pontifikátusának delén írta. Az egyes témák kibontása új, egyre mélyeb témák

⁴¹⁷ Vö. „...itemque tolerantiam rerum malarum, cum pertineat ad politicae praecepta prudentiae, omnino circumscribit iis finibus oportere, quos caussa, idest salus publica postulat. Quare si salutis publicae detrimentum afferat et mala civitatis maiora pariat, consequens est eam adhiberi non licere, quia in his rerum adiunctis abest ratio boni.” ASS 20 (1887) 610.

⁴¹⁸ Vö. „Itaque ex dictis consequitur, nequaquam licere petere, defendere, largiri, cogitandi, scribendi, docendi, itemque promiscuam religionum libertatem, veluti iura totidem, quae homini natura dederit. Nam si vere natura dedisset, imperium Dei detractari ius esset, nec ulla temperari lege libertas humana posset. Similiter consequitur, ista genera libertatis posse quidem, si iustae causae sint, tolerari, definita tamen moderatione, ne in libidinem atque insolentiam dégénèrent. Ubi vero harum libertatum viget consuetudo, eas ad facultatem recte faciendi cives transferant, quodque sentit de illis Ecclesia, idem ipsi sentiant. Omnis enim libertas legitima putanda, quatenus rerum honestarum maiorem facultatem afferat, praeterea nunquam.” ASS 20 (1887) 612.

⁴¹⁹ Vö. „Atque etiam malle reipublicae statum populari temperatum genere, non est per se contra officium, salva tamen doctrina catholica de ortu atque administratione publicae potestatis.” ASS 20 (1887) 613.

megvitatását tette lehetővé. Ezt a történelmi események (mint kultúrharc, demokratikus átalakulások, római kérdés, stb.) is sokszor megkövetelték. Először a keresztény államról szóló, valamint az állam és Egyház kapcsolatát, és ezen belül a vallás helyét megvitató körleveleket ismertettük, majd pedig az emberi szabadságról adott egyházi tanítást mutattuk be. Most egy olyan enciklika tartalmát ismertetjük, amely ezen elvek alapján határozta meg a keresztény ember társadalmi kötelezettségeit.

A körlevél hangsúlyozta az ember kiemelkedő voltát a többi teremtmény közül, akit Isten a képére és a hasonlatosságára teremtett. Az embert, akit testből és lélekből alkotott, meghívta a legnagyobb jóra, az életszentségre, melyet az erény által vezetett akaratton keresztül tudunk elérni. Az ember életében a legfőbb törvény, hogy Isten képmásaként emberhez méltó életet éljen.⁴²¹ A tökéletességet a társadalmi életben, közösségben kell, hogy megélje. Társadalomban él, legyen az akár családi, akár polgári közösség. A társadalom nem azért jött létre, hogy azt az ember, mint sajátos célt kövesse, hanem azért, hogy segítse őt a teljes tökéletességre.⁴²² Ezért ha a társadalom csak a külső körülmények javítására, a bőség és a kényelem megteremtésére irányul, és kizárja Istent a mindennapi működéséből, elfelejtve saját erkölcsi alapjait, akkor eltér a saját céljától, amelyet természeténél fogva birtokol, és akkor nem lehet többé társadalomnak nevezni, csupán annak hamis képévé válik.

Ha a társadalom keresztény alapjai eltűnnének, akkor a társadalom rendje összedőlne, keresztény szokások nélkül elveszítené alapjait. A társadalmi béke könnyen az ellenkezőjébe csaphat át az egész ember javát tekintve akkor, ha a vallás elveit kizárják belőle. Ezért újból fel kell fedezni és meg kell erősíteni a társadalom keresztény alapjait.⁴²³ Ez az oka annak, hogy le kell írni ebben a körlevélben a keresztények kötelességeit, amelyek által elősegíthetik a társadalom javát.

Krisztus az Egyházra bízta az üdvösség hirdetését a világ végéig. Az Egyház feje, pedig a római pápa, Krisztus helytartója. Ezért a természet és a szeretet törvényétől vezérelve a pápa ebben a levélben el akarta magyarázni, hogy a földi városban (*civitas*), amelyben születünk, milyen kötelezettségeink vannak nekünk, keresztényeknek. Az Egyház vándorol az evilági városban, éppen ezért tagjainak szeretniük és szolgálniuk kell a társadalmat, amelyben mulandó földi életüket élik. A keresztény polgároknak az Egyház iránt természetfeletti, a haza iránt, pedig

⁴²⁰ Szövegét lásd: ASS 22 (1889/90) 385-404.

⁴²¹ Vö. „Deum spectare, atque ad ipsum contendere, supr ema lex est vitae hominum: qui ad imaginem conditi similitudinemque divinum, natura ipsa ad auctorem suum potiundum vehementer incitantur.” ASS 22 (1889/90) 385.

⁴²² Vö. „Non enim ob hanc causam genuit natura societatem ut ipsam homo sequeretur tamquam finem, sed ut in ea et per eam adiumenta ad perfectionem sui apta reperiret.” ASS 22 (1889/90) 385.

⁴²³ Vö. „Itaque tempus ipsum monet remedia, unde oportet, quaerere: videlicet christianam sentiendi agendique rationem in vita privata, in omnibus reipublicae partibus, restituere: quod est unum ad pellenda mala, quae premunt, ad prohibenda pericula, quae impendent, aptissimum.” ASS 22 (1889/90) 386.

természetes szeretettel kell ugyanis viseltetniük, hiszen mindkettőnek Isten az alkotója, és így a kettő nem lehet ellentétben egymással.⁴²⁴ Szeretnünk kell egyiket és másikat is.

A pápa itt ismét leszögezte a már többször idézett alapelvet: ha az állam törvényei ellenkeznek az isteni, vagy a természetes jogokkal, akkor azoknak nem szabad engedelmeskedni. Ezt követően, Leó pápa a hatalom eredetéről szólt ebben a körlevelében is: nincs jogos és valódi hatalom, hacsak nem Istentől, legyen szó akár egyházi, akár világi hatalomról. Ha az állam törvényei ellentétben lennének az isteni törvénnyel, ha azok gyaláznák az Egyházat, ellene mondanának a vallásos kötelezettségeknek, vagy megsértenék Krisztusnak a pápa személyében megmutatkozó tekintélyét, akkor azoknak kötelező volna ellenállni, és bűn volna engedelmeskedni. Aki ilyen helyzetben engedelmeskedne, az nem csak az Egyháznak, hanem az államnak a kárára is tenné ezt.⁴²⁵

Az ember kötelessége, hogy mindkét hazát, a földit és az égit is szeresse és szolgálja, de a földi haza szeretetét soha nem szabad az égi haza szolgálatánál fontosabbnak tartania és az emberi jogokat soha nem szabad az isteni jogok elé helyezni.⁴²⁶ Sokan azonban harcolnak Isten ilyen uralma ellen, és nem ismerik el, hogy engedelmeskedni kell az Egyháznak, és rajta keresztül Istennek. Azt állítják, hogy az Egyháznak nincs semmilyen hatalma és nincs joga törvényt sem alkotni, sőt az intézmények fenntartása sem illeti meg. Új alapokra és új szokásokra kívánják ugyanis helyezni a társadalmat. Ezek a körök az Egyház jogait csorbítani akarják, és mindenféle elferdült tévedés számára szabad utat akarnak nyitni. A lélekben lévő hitnek azonban mindig harcolnia kell a hamis bölcselkedés ilyen fondorlatai ellen.

Elsőként az a feladatunk, hogy összefogjunk, és egységet mutassunk az alapelvek terén. Itt az emberi szellem hangsúlyos szerepet kap, mert az akarat és így a szándékok akkor fognak megegyezni, ha az ész ugyanolyan elveket vall. Ha valaki az ész elveit követi, akkor csak egyetlen tanítást fogadhat el, mert a józan ész mindig ugyanoda vezet az embert. A jót megismerni azonban nem mindig könnyű. Az emberi szellemet egyrészt megerősíti a természet, de befolyásolja a számtalan különböző vélemény is.⁴²⁷ A sok különböző véleményt látva az államnak

⁴²⁴ Vö. „Ceterum, vere si iudicare volumus, supernaturalis amor Ecclesiae patriaeque caritas naturalis, geminae sunt ab eodem sempiterno principio profectae caritates, cum ipse sit utriusque auctor et caussa Deus.” ASS 22 (1889/90) 387.

⁴²⁵ Vö. „Verum si reipublicae leges aperte discrepent cum iure divino, si quam Ecclesiae imponant iniuriam, aut iis, quae sunt de religione, officiis contradicant, vel auctoritatem Iesu Christi in pontifice maximo violent, tum vero resistere officium est, parere scelus: idque cum ipsius reipublicae iniuria coniunctum, quia peccatur in rempublicam quidquid in religione delinquitur.” ASS 22 (1889/90) 388.

⁴²⁶ Vö. „Ambas itaque patrias unumquemque diligere, alteram naturae, alteram civitatis caelestis, ita tamen ut huius, quam illius habeatur caritas antiquior, nec unquam Dei iuribus iura humana anteponantur, maximum est christianorum officium, itemque velut fons quidam, unde alia officia nascuntur.” ASS 22 (1889/90) 389.

⁴²⁷ Vö. „Qui solam rationem sequuntur ducem, vix in eis aut ne vix quidem una esse doctrina potest: est enim ars rerum cognoscendarum perdifficilis: mens vero et infirma est natura, et varietate distrahitur opinio, et impulsione rerum oblata extrinsecus non raro fallitur; accedunt cupiditates, quae veri videndi nimium saepe tollunt aut certe minuunt facultatem.” ASS 22 (1889/90) 393.

az a feladata, hogy ezek között egységet teremtve kormányozzon. Ebből a szempontból a keresztényeknek egyszerűbb a helyzetük, mert elveikben nem megosztottak: mindannyian ugyanazt az akaratot és cselekvési elvet képviselik. Ezért szükséges, hogy a keresztények közötti egység legyen tökéletes. Az Egyház feladata, hogy megőrizze és tanítsa a hitet. A legfőbb tanító az Egyházban a római pápa. Ahogy a hívek egysége megköveteli, hogy egyetértsenek egymással ugyanazon hit megvallásában, éppen így az egység megköveteli az egyöntetű engedelmisséget is az Egyháznak és a pápának. Ahogy Aquinói Szent Tamás tanította: a hit tárgya az első igazság, amely a Szentírásból és az Egyház tanításán keresztül lett kinyilatkoztatva. Így aki nem csatlakozik az Egyház tanításához, mint tévedhetetlen és isteni szabályhoz, az nem birtokolja a hitet, hanem a hit igazságán egy másik, eltérő hitet ért. Aki ellenben csatlakozik az Egyház hitéhez, mint tévedhetetlen tanításhoz, az mindent elfogad, amit az Egyház tanít. Aki azonban ebből a tanításból néhány dolgot megtart és néhány dolgot elvet, az nem csatlakozik ehhez a hithez úgy, mint tévedhetetlen tanításhoz, hanem csupán egyedül a saját akarata szerint. Éppen ezért meg kell őrizni a hit egységét, amelyet a római pápa személye garantál.⁴²⁸

Ahogy az I. Vatikáni Zsinat is tanította, különösen kell engedelmeskedni a római pápának és a püspökök testületének. Az Egyház, pedig azt tanítja a híveinek, hogy éljenek mindig a világi törvények szerint, és engedelmeskedjenek mind a polgári, mind az egyházi hatalomnak, hiszen mindkettő az ember tökéletesítését szolgálja.

A szentatya megemlített egy csoportot, akik nincsenek az Egyház ellen, de vakmerőeknek és a bölcsesség bitorlóinak nevezte őket. Ezek támogatják ugyanis az Egyházat, de azt akarják, hogy az legyen elnézőbb és megengedőbb a hamis tanokkal és újításokkal szemben. Siratják ugyan a hit és a jó erkölcsök hanyatlását, de nem tesznek semmit annak érdekében, hogy azon változtassanak. Folyton hangoztatják a hűségüket a Szentszékhez, de mindig találnak valamit, amit a pápa szemére vethetnének, és mindig nagyobb szabadságot követelnek az Egyházban.⁴²⁹

⁴²⁸ Vö. „Mire explicatur hic locus a Tiioma Aquinate iis verbis: Formale obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris, et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata ille non habet habitum fidei: sed ea, quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem. Manifestum est autem, quod ille, qui inhaeret doctrinis Ecclesiae tamquam infallibili regulae, omnibus assentit, quae Ecclesia docet: alioquin si de his, quae Ecclesia docet, quae vult, tenet, et quae non vult, non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati (STh II-II. Quaest, 5 ,art. 3.). Una fides debet esse totius Ecclesiae, secundum illud (I. Corinth. I): Idipsum diecdis omnes et non sint in vobis schismata: quod servari non posset nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum, qui toti Ecclesiae praeest, ut sic eius sententia a tota Ecclesia - firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio Symboli sicut et omnia alia, quae pertinent ad totam Ecclesiam (STh II-II. Quaest, 1. ,art. 10).” ASS 22 (1889/90) 394.

⁴²⁹ Vö. „Verum ad negotia publica accessuris duo sunt magnopere vitia fugienda, quorum alterum prudentiae nomen usurpât, alit e rum in temeritate versatur. Quidam enim potenti pollentique improbitas aperte resistere negant oportere, ne forte hostiles animos certamen exa speret. Isti quidem pro Ecclesia stent, a contra, incertum: quandoquidem profiteri se doctrinam catholicam affirmant, sed tamen vellent, certas ab eâ discrepantes opiniones impune propagari posse Ecclesia sineret. Ferunt dolenter interitum fidei demutationemque morum: nihil tamen de remedio laborant, vel etiam nimia indulgentia aut pernicioza quadam simulatione non raro malum augent. Iidem de

Isten soha nem hagyta el az Egyházat, így akik az Egyházban bíznak, nem kell félniük attól, hogy rossz úton járnak. Az enciklika végén a pápa még szólt külön a családapákhöz, akiknek az a feladatuk, hogy a rájuk bízott családot irányítsák. Így feladatuk bizonyos értelemben hasonló azokéhoz, akik a társadalom élén állnak, mert a család a társadalom csírája. A szülőké ugyanis a jog, hogy a gyermekeket, akiket nemzettek egyben fel is neveljék. Figyelniük kell ezért arra, hogy nevelésük megfelelő legyen annak a kegyelemnek, mely szerint gyermekeik Isten ajándékai.

4.3.6. *Graves de communi* enciklika (1901. 01.18.)

A *Graves de communi re* műfaja enciklika, amely a keresztény demokráciáról szól.⁴³⁰ Az alább következő három pápai szövegen keresztül szeretnénk bemutatni az Egyház hozzáállásának változását, amely a demokratikus államforma elfogadásához vezetett, valamint azokat a feltételeket, amelyek meglétét az Egyház szükségesnek tartotta a demokrácia helyes, és az egyházi tanításnak megfelelő működéséhez.

A körlevélben a pápa először a gazdasági rendszer által okozott nehézségekre figyelmeztetett, melyeknek háttérben hamis filozófiai és morális elveket vélt felfedezni. A modern ipar fejlődése, a kommunikáció és a népességnövekedés felgyorsulása, a kétkezi munka háttérbe szorulása, vagy a nyereség utáni megnövekedett érdeklődés hozta elő a fent említett problémákat. Emiatt a szegények és a gazdagok közötti ellentét komoly konfliktusokat szült és szülhet ezután is. Már a *Quod Apostolici muneris*-ben figyelmeztetett azokra a veszélyekre, melyek előidézésével a szocialisták próbálták megrengetni a társadalmat, kihasználva a fent említett, új körülményeket. A munkások és a tőkészek közötti szembenállás, amit 1891-ben, a *Rerum novarum*-ban már elemzett a pápa, kihívásként szerepel a *Graves de communi*-ban is. Egyedül az evangéliumból fakadó elvek őrzik meg helyesen a vallást és az igazságosságot, és így egyedül azok képesek hiánytalanul feloldani a társadalmi osztályok között meglévő különbségeket is.

XIII. Leó a további érvelésében megállapította, hogy az Egyház soha nem habozott a rászorulókon segíteni és mindig odafordult a szerencsétlenek és a kinasztítottak felé. Így van ez a fent említett problémák esetében is, ahogy azt a számtalan kezdeményezés és létrehozott intézmény mutatja. Az Egyház oltalma alatt kezdeményezések indultak a szegénység leküzdésére és a rászorulóknak megsegítésére. A társadalmi kérdésekről való ilyenfajta gondolkodást sokféle néven illették. A „keresztény szocializmus” és a „keresztény szocialisták” elnevezést méltán

sua in apostolicam Sedem voluntate nemini volunt esse dubium: sed habent semper aliquid, quod pontifici succenseant. Istiusmodi hominum prudentia ex eo est genere, quod a Paulo Apostolo sapientia carnis et mors animi appellatur, quia nec subest legi divinae, nec potest ubesse.” ASS 22 (1889/90) 398.

⁴³⁰ Szövegét lásd: ASS 33 (1900/1) 385-396.

tarthatjuk elavultnak. Szintén kevésbé alkalmas a sokak által használt „népi katolikus mozgalom” elnevezés. Használatban van a „keresztényszociális” elnevezést is. Máshol a „keresztény demokrácia” elnevezést használják, ennek képviselőit, pedig „keresztény demokratáknak” nevezzük. Ez utóbbi szembeállítható a szocialisták által terjesztett „szociáldemokrácia” kifejezéssel.⁴³¹

Az utóbbi két elnevezés: a „keresztényszociális”, illetve a „kereszténydemokrácia” kifejezések több szempontból is veszélyesek és félreérthetőek. Ezek az elnevezések például ürügyként szolgálhatnak annak a politikai célkitűzésnek, melynek célja az, hogy a közhatalmat a nép gyakorolja, a hatalom gyakorlásának ezt a formáját a többi elé helyezve. Az ilyen elnevezéseket rossz szándékkal arra is fel lehet használni, hogy miközben a nép érdekeit szem előtt tartják, a többi társadalmi osztály könnyen háttérbe legyen szorítva. Végül, pedig nem fejezik ki elég világosan a polgári és az egyházi hatalomnak való alávetettség kötelezettségét sem. Mielőtt ezen félreértések okán a viták túlzottan elhatalmasodnának, a pápa fontosnak tartotta, hogy maga húzzon meg egy határt, szabályozva így a katolikusok nézeteit ezen a téren. Az alábbiakban tehát meghatározott néhány normát, amelyek szabályozzák a cselekvést, a társadalom mind nagyobb java érdekében.

Jóllehet nem mindenki, aki a fenti elveket képviseli, esik ugyanabba a hibába, mégis nagyon sokan vannak, akik nem vesznek figyelembe semmilyen természetfeletti rendet, és kizárólag csak a testi, evilági javakat keresik, csupán azokban megjelölve az ember célját és boldogságát. Másrészt viszont, ha a hatalom a nép kezébe kerülne, az könnyen a gazdasági egyenlőség olyan megvalósítását eredményezné, amely semmibe venné a tulajdonhoz való minden jogot. Ez a folyamat minden egyéni vagyont, valamint az életfenntartás eszközeit közössé tenné. Ezzel szemben a valódi keresztény demokrácia szükségszerűen a hit alapelveire épül, és figyelembe veszi az alsóbb néposztályok érdekeit is, de az örök javak rendjében értelmezve azokat. Az egyházi tanítás mindig is sérthetetlennek tartotta a megszerzett javakhoz való, jogot és a magántulajdonot csorbíthatatlannak tanította. Ezzel együtt védelmezte a különböző társadalmi osztályokat is, amelyek egy nagyobb társadalom integráns részeit képezik. Ezekből világosan látszik, hogy mi a különbség a szociáldemokrácia és a keresztény demokrácia, valamint a szocialisták csoportjának nézetei és a keresztény tökéletesség között.⁴³²

⁴³¹ Vö. „Quae popularis beneficentiae ratio nulla quidem propria appellatione initio distingui consuevit: socialismi christiani nomen a nonnullis inventum et derivata ab eo haud immerito absolverunt. Eam deinde pluribus iure nominare placuit actionem christianam popularem. Est etiam ubi, qui tali rei dant operam, sociales christiani vocantur: alibi vero ipsa vocatur democratia christiana, ac democratici christiani qui eidem dediti; contra eam quam socialistae contendunt democratiam socialem.” ASS 33 (1900/1) 386.

⁴³² Vö. „Quid democratia socialis velit, quid velle christianam oporteat, incertum plane esse nequit. Altera enim, plus minusve intemperanter eam libeat profiteri, usque eo pravitatis a multis compellitur, nihil ut quidquam supra humana

A keresztény demokrácia kifejezést, nem szabad politikai értelemben használni. Mert filozófiai értelemben a demokrácia népuralmat jelent, a hatalom gyakorlásának azt a formáját, amikor az a nép kezében van. A mi esetünkben azonban el kell hagynunk a kifejezés minden politikai értelmét, hiszen az az Egyházban nem jelent mást, mint a nép javára történő keresztény cselekvést. A természet és az evangélium törvénye fölülmúl ugyanis minden emberi jogot, és fontos, hogy annak megvalósulása semmilyen kormányzati formától ne függjön, hanem mindenki megismerhesse azt. Az Isten- és emberszeretet kettős parancsa felül kell, hogy múljon ugyanis minden politikai pártot és minden változást. Az Egyház változatlan tanítása, amely a munkások javát is magában foglalja, nem köthető a hatalom gyakorlásának egyetlen formájához sem.

A fentiekből következik, hogy nem szabad azt gondolnunk, hogy a keresztény demokrácia, miközben az alsóbb néprétegeket támogatja, addig a társadalom felsőbb osztályait elhanyagolná. Hiszen a keresztény szeretet parancsa azt is megköveteli, hogy minden embert magunkhoz öleljünk, mert mindannyian Isten gyermekei vagyunk és Krisztus mindannyiunkért meghalt.⁴³³

A természetes és a keresztény törvény előírja, hogy az állami hatalmat és annak parancsait tiszteletben kell tartani, és engedelmeskedni kell azoknak. Nem lehetséges ugyanis az, hogy szembe helyezkedünk, és nem engedelmeskedünk a legitim polgári hatalomnak. Ehhez hasonlóan pedig keresztény módon alá kell vetni magunkat azoknak is, akik fel lettek ruházva az egyházi hatalommal, különösen a püspököknek és a pápa egyetemes tekintélyének. A hatalomnak való engedelmisséget a keresztényeknek keresniük kell az életükben, a papoknak, pedig a beszédek, és az életpélda által azt mind inkább beléjük kell plántálniuk.

A fenti elvek tisztázása után most vizsgáljuk meg a „keresztény demokrácia” kifejezés jelentéstartalmaiban rejlő veszélyeket. A keresztény demokráciával kapcsolatban tapasztalhatunk túlzásokat és tévedéseket, de ezeknél nem szabad megragadnunk. Senki sem kételkedhet abban, hogy azok élete és boldogsága is visszavezethető az isteni és természetes jogra, akik kétkezi

reputet; corporis bona atque externa consecratur, in eis que captandis fruendis hominis beatitatem constituent. Hinc imperium penes plebem in civitate velint esse, ut, sublatis ordinum gradibus aequatisque civibus, ad bonorum etiam inter eos aequalitatem sit gressus: hinc ius domini delendum; et quidquid fortunarum est singulis, ipsaque instrumentavitae, communia habenda. At vero democratia christiana, eo nimirum quod christiana dicitur, suo veluti fundamento, positus a divina fide principiis niti debet, intimorum sic prospiciens utilitatibus, ut animos ad sempiterna factos convenienter perficiat. Proinde nihil sit illi iustitia Sanctius; ius potiundi possidendi iubeat esse integrum; dispares tueatur ordines, sane proprios bene constitutae; civitatis eam demum humano convictui velit formam atque indolem esse, qualem Deus auctor indidit. Liqueat igitur democratiae socialis et christianae communionem esse nullam: eae nempe inter se differunt tantum, quantum socialismi secta et professio christianae legis.” ASS 33 (1900/1) 387.

⁴³³ Vö. „Non dissimili modo a democratia christiana removendum est alterum illud offensionis caput: quod nimirum in commodis inferiorum ordinum curas sic collocet, ut superiores praeterire videatur; quorum tamen non minor est usus ad conservationem perfectionemque civitatis. Praecavet id christiana, quam nuper diximus, caritatis lex. Haec ad omnes omnino cuius vis gradus homines patet complectendos, utpote unius eiusdemque familiae, eodem benignissimo editos Patre et redemptus Servatore, eandemque in hereditatem vocatos aeternam.” ASS 33 (1900/1) 388.

munkából élnek. Családjukban és a társadalomban nekik is eleget kell tenniük erkölcsi és vallásos kötelességeiknek, hiszen nem állatok, hanem emberek; nem pogányok többé, hanem keresztények. Életük a legnagyobb jóra irányul, hiszen ezért születtek. A legnagyobb javuk az, hogy megszabadulva a szocializmus pestisétől, életüket a legmagasabb célok felé irányítsák.

Szót kell még ejteni az erkölcsi és vallásos kötelességekről. Egyesek azt terjesztik ugyanis, hogy a szociális kérdés pusztán gazdasági természetű, mi azonban teljes bizonyossággal állítjuk, hogy az elsősorban erkölcsi és vallási jellegű. A probléma megoldása nem pusztán abban áll, hogy meg kell felelni a munkaidőt, és meg kell duplázni a munkabért. Amikor az ember felhagy Isten tiszteletével, és tönkreteszi a vallásos és morális szokásokat, akkor romlásnak indul. A tapasztalat is mutatja, hogy a csökkentett munkaidő és megemelt fizetés, vallás és erkölcs nélkül siralmas ínségbe vezet.

Míndezeket figyelembe véve annál nagyobb dícséretet érdemelnek a keresztények, amikor a munkások felé fordulnak, és azok felemelkedésén dolgoznak, és mindig az Egyház intelmeit követik, a legnagyobb áldást jelentik azok számára. A valódi igazságosság nem csupán egy elmélet, mely szerint mindenkinek meg kell adni, ami neki jár, hanem éppen ezen elv tettekre váltása.⁴³⁴ A kölcsönös segítség és a felebaráti szeretet a lélek romolhatatlan javait teljesítik ki, nem elfelejtkezve a mindennapi élet szükségleteiről. Jézus maga is azt jelölte meg küldetése egyik ismérveként a názáreti zsinagógában, hogy „a szegényeknek hirdetik az evangéliumot” (Mt 25, 36). Az apostolok is felismerték és tanították Krisztus kettős parancsát a szeretetről, és a parancs nyomán az Egyház is létrehozta a szeretet intézményeit. Az alamizna szokása mindig is megvolt az Egyházban, melyet a szocialisták megpróbáltak erőszakkal betiltani, mondván, hogy az sértő az emberi méltóságra nézve. Azonban az alamizna éppen, hogy nem ébreszt gőgöt abban, aki azt adja és nem jelent szégyent annak sem, aki azt kapja. A segítség az ember javára válik, ráadásul megerősíti a társadalmi kötelekeket is. Senki sem lehet olyan gazdag, hogy ne szorulna rá másra, és senki sem lehet olyan szegény, hogy ne tudna adni a másiknak. Az ember természetében gyökerezik ugyanis a parancs, amely megparancsolja, hogy kölcsönösen segítsük egymást. A pillanatnyi cselekvés mellett, pedig nagy jelentősége van az intézményeknek is, hiszen a rászorulóknak azokból tartósabb és biztosabb segítséget kaphatnak.

Fontos, hogy azok az intézmények, melyeket a „népi keresztény mozgalom” (*actio christiana popularis*), vagy a „kereszténydemokrácia” (*democratia christiana*) takar, legyenek egységben, és

⁴³⁴ Vö. „Videtur autem propensae huic catholicorum in proletarios voluntati eo maior tribuenda laus, quod in eodem campo explicatur, in quo constanter feliciterque, benigno afflatu Ecclesiae, actuosa caritatis certavit industria, accommodata ad tempora. Cuius quidem mutuae caritatis lege, legem iustitiae quasi perficiente, non sua solum iubemur cuique tribuere ac iure suo agentes non prohibere; verum etiam gratifican invicem, non verbo, neque lingua, sed opere et veritate (Ioann. XIII, 18.); memoresquae Christus peramanter ad suos habuit: Mandatum novum do vobis: ut diligatis invicem, sicut dilexi vos ut et vos diligatis invicem. In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem (Ioann. XIII, 34-35).” ASS 33 (1900/1) 390.

legfőképpen mindig ragaszkodjanak a pápa tanításához. Ezek után, pedig nagyon fontos, hogy azok ugyanebben az egységben cselekedjenek, akiknek születésük, társadalmi rangjuk, vagy éppen végzettségük miatt nagyobb tekintélyük van az emberek között. Ha ez az egység hiányzik, akkor a nép által áhított eredmények és előnyök is hamar odaveszhetnek. Az állampolgár nemcsak saját magának él, hanem a társadalomnak is, így törekednie kell a közjó megvalósítására.

A szociális, illetve lelki érzékenység által vezetett cselekedetek szorosan összekapcsolódnak. Mindkettő eltűnik azonban, ha nem a jámborság és a szegényekről való gondoskodás vágya vezérli őket. De ha a szeretet és a vallás hatja át a szociális kezdeményezéseket, akkor azok valóban megelik saját eredetüket, és a leghatékonyabban tudnak működni.

A legnagyobb veszély, ami ezen a téren fenyeget, az a szocialisták veszélyes felforgató tevékenysége. Titkos társaságokon, eszméken és írásokon keresztül beszivárogtak ugyanis a társadalmakba. Felforgatják a társadalmat, feloldva a vallás által tett fékeket és összezavarják a jogokat és a kötelességeket, lázítva így a népet, különösen a rászorulókat. Akiben kérdések és kétségek maradnak, az forduljon inkább az Egyház tanításához. Az Egyház cselekvése a társadalmi és szociális területen szerteágazó. Ékes példája ennek a ferences rend működése a szegények között, valamint Assisi Szent Ferenc és Páli Szent Vince munkássága. A názáreti Szent Család példája pedig a hétköznapi munka megszentelésének és az erények gyakorlásának példája.

A körlevél legvégén XIII. Leó újból felhívta a figyelmet a pápának és a püspököknek való engedelmisség fontosságára: hogy gyakran az egyéni akaratot és véleményt is fel kell áldozni, engedelmeskedve az Egyház vezetőinek, hiszen ez szolgálja a társadalom igazi javát.

4.3.7. *Au milieu des sollicitudes* enciklika (1892. 02. 16.)

Az *Au milieu des sollicitudes* műfaja enciklika, melyet a pápa franciául írt a francia püspökök, a klérus és a francia katolikus hívők számára.⁴³⁵ A körlevél megírásának oka a Franciaországban kialakult politikai helyzet volt, amely már-már végletesen megosztotta a francia katolikusokat.

Leó pápa a körlevél legelején elmondta, hogy mindig is különös figyelemmel tekintett a francia népre, amelyhez most annak saját nyelvén fordul egy körlevéllel. Az enciklika oka az a hatalmas összeesküvés, amely már szinte megsemmisíti a francia kereszténységet. Ez az ellenségeskedés lábbal tiporja az alapvető jogokat. Annak azonban gyászos következményei lesznek, ha valaki arra szövetkezik, hogy lerombolja az erkölcsöt, a vallást, és a helyes politikai érdekeket.

⁴³⁵ Az enciklika szövegét lásd: ASS 24 (1891/92) 519-529.

A pápa hangsúlyozta azt az igazságot, hogy a vallás helyes megőrzése egyben a szociális igazságosság előmozdítását is jelenti. Az egyes családi közösségek, anélkül, hogy lemondtak volna az ilyen kis, házi közösségek jogairól, társadalomban, vagyis polgári közösségben egyesülnek. A társadalom lényege az erkölcsi tökéletesedés, különben az emberi közösség egy cseppet se emelkedne az értelem nélküli lények csoportjai fölé, akiknek csupán ösztöneik kielégítése a fontos. Az erkölcs minden emberi cselekedetben benne van, így lehetséges, hogy képes egységbe hozni annyi különböző ember jogait és kötelességeit. Az erkölcs ezen egyetemes jelenléte feltételezi minden cselekedet háttérben Istent, az alkotót, azért szükséges a vallás, mint természetfeletti kötelék, amely összeköti az embert Istennel. Az erkölcsi eszmény függőségbe von az igazsággal, amely a szellem világossága, és a jósággal, amely az akarat motívuma. Igazság és jószág nélkül ugyanis nem létezik erkölcs. De melyik az az igazság, amely a legalapvetőbb, és amiből minden más igazság származik? Ez nem más, mint Isten. És melyik az a legfőbb jó, amelyből minden más jó származik? Ez is maga Isten. Isten az, aki átjárja az értelmünket és akaratunkat, mert ő nem más, mint életünk célja. A vallás tehát az, amely az embert a leginkább meghatározza, így azt minden állampolgárnak meg kell védenie.⁴³⁶

Ahol a vallást nem támogatják, ott a lélek mélyén pusztítják el a helyes erkölcsöt. A Katolikus Egyház, a Jézus Krisztus által alapított egyetlen Egyház, amely a leginkább képes arra, hogy megőrizze az ember szívében az igazságot. Erre a legszebb példa maga Franciaország, amely amint növekedett a keresztény hitben, úgy láthattuk fokozatosan felemelkedni erkölcsi, majd katonai és politikai nagyságában. Ez a természetes nagylelkűség és a keresztény szeretet, melynek bőséges forrása a hit, és amely Franciaország történetébe dicsőséget hozott. Ez az ország a saját földjén is a szeretet műveit építette, de egyben elment távoli országokba, hogy akár fiainak vére árán a hitet terjessze. Erről az örökségről ez az ország nem mondhat le, mert az egyenlő lenne a nemzet megtagadásával.

A pápa szóba hozott egyes vádakat, melyek szerint a katolikusok nem buzgóságból akarják megóvni a vallást, hanem azért, hogy megszerezzék a hatalmat és a politikai dominanciát az

⁴³⁶ Vö. „Or la moralité, dans l'homme, par le fait même qu'elle doit mettre de concert tant de droits et tant de devoirs dissemblables, puisqu'elle entre comme élément dans tout acte humain, suppose nécessairement Dieu, et, avec Dieu, la religion, ce lien sacré dont le privilège est d'unir, antérieurement à tout autre lien, l'homme à Dieu. En effet, l'idée de moralité importe avant tout un ordre de dépendance à l'égard du vrai, qui est la lumière de l'esprit; à l'égard du bien, qui est la fin de la volonté: sans le vrai, sans le bien, pas de morale digne de ce nom. Et quelle est donc la vérité principale et essentielle, celle dont toute vérité dérive? c'est Dieu. "Quelle est donc encore la bonté suprême, dont tout autre bien procède? C'est Dieu. Quel est enfin le créateur et le conservateur de notre raison, de notre volonté, de tout notre être, comme il est la fin de notre vie? Toujours Dieu. Puis donc que la religion est l'expression intérieure et extérieure de cette dépendance que nous devons à Dieu à titre de justice, il s'en dégage une grave conséquence qui s'impose: tous les citoyens sont tenus de s'allier pour maintenir dans la nation le sentiment religieux vrai, et pour le défendre au besoin, si jamais une école athée, en dépit des protestations de la nature et de l'histoire, s'efforçait de chasser Dieu de la société, sûre par là d'anéantir bientôt le sens moral au fond même de la conscience humaine. Sur ce point, entre hommes qui n'ont pas perdu la notion de l'honnête, aucune dissidence ne saurait subsister.” ASS 24 (1891/92) 520.

állammal szemben. Ez egy régi rágalom újjászületése, hiszen ezt a kereszténység legelső ellenségei találták ki. Előzőr ugyanis a Megváltót vádolták azzal, hogy politikai célokra tör, miközben ő a szegényeket segítette, és az igazságot hirdette. Az első ilyen rágalmak kitalálói kérték Pilátustól, hogy ítélje halálra Jézust. A Római Birodalomban is a pogányok hiszékenységükben egymás után hívták a keresztényeket hasztalan lényeknek, veszélyes polgároknak, vagy éppen lázadóknak és a birodalom és az uralkodó ellenségeinek. Hiába érveltek az első keresztény apológéták mindezen rágalmak ellen, és hiába cáfolt rá ezekre a keresztények igaz viselkedése. Ebben a korban maga a keresztény név felért egy hadüzenettel. Két lehetőség állt ugyanis egy keresztény előtt: a hitehagyás, vagy a mártírsors. A vád régi eszközei alig változtak, mint ahogy a védelem eszközei is ugyanazok, mint az apológéták, a mártírok és az egyházdoktorok idején.

Amit megtettek a mártírok és a szentek az évszázadok alatt, az most a kor katolikusaira hárul: mindenképp főlé kell helyezniük Isten és az Egyház dicsőségét az ember java érdekében. Ehhez azonban szoros egységre van szükség. Megosztottság mutatkozik azonban abban, ahogy az egyes társadalmi csoportok az aktuális köztársasági államformához hozzáállnak. Franciaországban ugyanis a XIX. században különböző politikai beállítottságú kormányok követték egymást. Ezek mindegyik sajátos államformához is kötődött, így volt Franciaország az elmúlt időben királyság, monarchia, vagy köztársaság is. Lehetne vitatkozni azon, hogy melyik államforma volt ezek közül a legjobb. A vita helyett azonban inkább meg kell állapítani azt, hogy ezek mindegyike jó lehet, ha a társadalom saját céljára, vagyis a közjó megvalósítására irányult. Hiszen a társadalomban a hatalmat ennek megóvása érdekében hozták létre.⁴³⁷ Ezzel együtt meg kell jegyezni azt is, hogy viszonylagosan, egyes nézőpontokból egyik, vagy másik kormányzati forma lehet jobb, vagy rosszabb abban az értelemben, hogy jobban alkalmazkodik az egyes nemzetek erkölcsiéhez. A katolikusoknak ilyen spekulatív kérdések terén teljesen megvan a szabadságuk arra, hogy jobban szeressenek egy kormányt a másikkal. Így egyik államforma sem ellentétes önmagában a józan ésszel, vagy a katolikus tanítás maximáival. A vallásos érdekek kezelésekor azonban figyelembe kell vennie a vallásos érdekeket az egyes kormányzati formáknak. Ezeket már a korábbi körlevelekben is kifejtette a pápa. Minden politikai hatalom alkalmas lehet tehát a népek kormányzására, de minden nép életében – történelmi és nemzeti okok következtében – kialakul a hatalom gyakorlásnak az a formája, amely arra a népre jellemző.

⁴³⁷ Vö. „Divers gouvernements politiques se sont succédés en France dans le cours de ce siècle, et chacun avec sa forme distinctive: empires, monarchies, républiques. En se renfermant dans les abstractions, on arriverait à définir quelle est la meilleure de ces formes, considérées en elles-mêmes, on peut affirmer également en toute vérité que chacune d'elles est bonne, pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin, c'est-à-dire le bien commun, pour lequel l'autorité sociale est constituée; il convient d'ajouter finalement, qu'à un point de vue relatif, telle ou telle forme de gouvernement peut être préférable, comme s'adaptant mieux au caractère et aux mœurs de telle ou telle nation.” ASS 24 (1891/92) 523.

Minden egyénnek kötelessége elfogadni a legitim kormányokat. Mivel az Egyház a hatalmat Istentől származtatja, éppen ezért az a törvényes hatalom legnagyobb védelmezője, és mindent megtesz a törvényes hatalommal szemben lázadók ellen.⁴³⁸ Az Egyház akkor is a hatalom védelmezője volt, amikor ez a hatalom nem volt tekintettel az Egyház jogaira. Hiszen ezáltal a hatalom éppen hogy önmagától vonta meg a legnagyobb támogatást. Az Egyház ugyanis a legnagyobb támasza az államnak abban, hogy rábírja a népet, hogy engedelmeskedjen ez utóbbi törvényeinek.

Bármilyen legyen is a polgári hatalom formája egy nemzetben belül, azt soha nem szabad olyannak tekinteni, mint ami változhatatlan volna. Egyedül Jézus Krisztus Egyháza fogja ugyanis az idők végéig változatlanul megőrizni a kormányzati formáját.⁴³⁹ Az Egyház Jézustól kapta a küldetését, amelyet az időleges dolgok viharos változásain keresztül is véghez kell vinnie. Ezért annak alkotmánya soha nem fog megváltozni, és éppen ezért az Egyház soha nem veszítheti el szuverenitását sem, mert azzal a gondviselés látta el a lelkek üdvössége érdekében. De az idő gyakran mindent átalakító mély változásokat idézhet elő az emberi történelem során, így a politikai formák megváltozhatnak, és egyik formát egy teljesen más követheti.

A fent említett politikai változások, pedig néha erőszakos átalakulásoktól kísérve mennek végbe. Ezek gyakran véresek, és az egyes kormányok eltűnését sokszor az anarchia uralma követi. Amikor a közéletben felborul a béke és a nyugalom, akkor az államnak mielőbbi feladata az, hogy ezt a békét és rendet helyreállítsa. Éppen a társadalmi rend igénye indokolja az új kormányok alakítását és létét, bármilyen formát öltsenek is azok. A közrend megköveteli egy kormány létét, hiszen törvényes rend nélkül nem állhat fenn. Ezek az elvek a politikai hatalom formáját, vagy a politikai átmenet módját érintik, de nem magát a hatalmat. A hatalom mindig változhatatlan és tiszteletre méltó marad, hiszen a természeténél fogva azért alapított, hogy a nélkülözhetetlen közjóról gondosodjék, amely egyben az állam legfőbb célja. Egyszóval a polgári hatalom, mint olyan mindig Istentől ered.⁴⁴⁰

⁴³⁸ Vö. „Inutile de rappeler que tous les individus sont tenus d'accepter ces gouvernements, et de ne rien tenter pour les renverser ou pour en changer la forme. De là vient que l'Eglise, gardienne de la plus vraie et de la plus haute notion sur la souveraineté politique, puisqu'elle la fait dériver de Dieu, a toujours réprouvé les doctrines et toujours condamné les hommes rebelles à l'autorité légitime.” ASS 24 (1891/92) 524.

⁴³⁹ Vö. „Cependant, il faut soigneusement le remarquer ici: quelle que soit la forme des pouvoirs civils dans une nation, on ne peut la considérer comme tellement définitive qu'elle doive demeurer immuable, fût-ce l'intention de ceux qui, à l'origine, l'ont déterminée. Seule, l'Eglise de Jésus-Christ a pu conserver, et conservera sûrement jusqu'à la consommation des temps, sa forme de gouvernement.” ASS 24 (1891/92) 524.

⁴⁴⁰ Vö. „Or cette nécessité sociale justifie la création et l'existence des nouveaux gouvernements, quelque forme qu'ils prennent; puisque, dans l'hypothèse où nous raisonnons, ces nouveaux gouvernements sont nécessairement requis par l'ordre public, tout ordre public étant impossible sans un gouvernement. Il suit de là que, dans de semblables conjonctures, toute la nouveauté se borne à la forme politique des pouvoirs civils ou à leur mode de transmission; elle n'affecte nullement le pouvoir considéré en lui-même. Celui-ci continue d'être immuable et digne de respect; car, envisagé dans sa nature, il est constitué et s'impose pour pourvoir au bien commun, but suprême qui donne son origine à la société humaine. En d'autres termes, dans toute hypothèse, le pouvoir civil, considéré comme tel, est de Dieu et toujours de Dieu.” ASS 24 (1891/92) 525.

Amikor új kormányok alakulnak, melyek a fent említett örök hatalmat képviselik, akkor azok elfogadása nemcsak megengedett, hanem megkövetelt is egyben. Ezeket elfogadni kötelező a társadalmi jó érdekében. A lázadás gyűlöletet szít a polgárok között, polgárháborút okoz, és visszaveti a nemzeteket az anarchia káoszába. A tisztelet és a függőség nagy kötelezettsége mindaddig fennmarad, míg a közjó ezt megkívánja, hiszen a közjó meglétének biztosítása az államban a legfontosabb törvény Isten tisztelete után.⁴⁴¹

Éppen a fenti érvelés magyarázza meg az Egyház magatartását, melyet bölcsen gyakorolt a különböző francia kormányokkal szemben az elmúlt században, anélkül, hogy komolyabb megrázkódtatás érte volna az állam és az Egyház viszonyát.

Az a nehézség fennáll, hogy a köztársaság a jelen esetben keresztény-ellenes érzelmű, és emiatt legfőképpen a katolikusok azt nem fogadhatják el lelkiismeretükben. Ez széthúzásra adhat okot. Azonban ezt a széthúzást el lehetett volna kerülni akkor, ha bölcsen különbséget tettek volna az alkotmányos hatalom gyakorlása és a törvényhozás között. A hatalmat a kormányzat gyakorolja, amely lehet a lehető legtökéletesebb akkor is, ha a törvényhozás becstelen. Ez fordítva is igaz: egy olyan kormányzatban, amelynek a formája a lehető legtökéletlenebb, találkozhatunk bölcs és ideális törvényhozással.⁴⁴² Az Egyház célja az, hogy jó kapcsolatot tartson fenn mindegyik politikai kormányzattal.

A törvényhozás a hatalommal felruházott emberek műve, akik ebből fakadóan kormányozzák a népet. Ebből az következik, hogy a törvények minősége a gyakorlatban sokkal inkább függ ezen emberek jellemétől, mint a hatalom formájától. A meghozott törvények jók, vagy rosszak lesznek, attól függően, hogy a törvényhozók lelke jóval, vagy rosszal van tele, illetve, hogy a politikai bölcsesség, vagy pedig a hamis szenvedély vezette őket.⁴⁴³

⁴⁴¹ Vö. „Par conséquent, lorsque les nouveaux gouvernements qui représentent, cet immuable pouvoir sont constitués, les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé par la nécessité du bien social qui les a faits et les maintient. D'autant plus que l'insurrection attise la haine entre citoyens, provoque les guerres civiles et peut rejeter la nation dans le chaos de l'anarchie. Et ce grand devoir de respect et de dépendance persévérera, tant que les exigences du bien commun le demanderont, puisque ce bien est, après Dieu, dans la société, la loi première et dernière” ASS 24 (1891/92) 525.

⁴⁴² Vö. „Mais une difficulté se présente: «Cette République, fait-on remarquer, est animée de sentiments si antichrétiens que les hommes honnêtes, et beaucoup plus les catholiques, ne pourraient consciencieusement l'accepter». Voilà surtout ce qui a donné naissance aux dissentiments et les a aggravés. On eût évité ces regrettables divergences, si l'on avait su tenir soigneusement compte de la distinction considérable qu'il y a entre pouvoirs constitués et législation. La législation diffère à tel point des pouvoirs politiques et de leur forme, qu'e, sous le régime dont la forme est la plus excellente, la législation peut être détestable; tandis qu'à l'opposé, sous le régime dont la forme est la plus imparfaite, peut se rencontrer une excellente législation. Prouver, l'histoire à la main, cette vérité, serait chose facile; mais à quoi bon ? tous en sont convaincus. Et qui mieux que l'Eglise est en mesure de le savoir, elle qui s'est efforcée d'entretenir des rapports habituels avec tous les régimes politiques? Certes, plus que toute autre puissance, elle saurait dire ce que lui ont souvent apporté de consolations ou de douleurs les lois des divers gouvernements qui ont successivement régi les peuples, de l'empire romain jusqu'à nous.” ASS 24 (1891/92) 525-526.

⁴⁴³ Vö. „Si la distinction tout à l'heure établie a son importance majeure elle a aussi sa raison manifeste: la législation est l'œuvre des hommes investis du pouvoir et qui, de fait, gouvernent la nation. D'où il résulte qu'en pratique, la qualité des lois dépend plus de la qualité de ces hommes que de la forme du pouvoir. Ces lois seront donc bonnes ou

Franciaországban a törvényhozás évek óta olyan irányban haladt, amely a vallással szemben rossz tendenciákat mutatott, és ez – bárki tanúsíthatja – az államnak sem kedvezett. Emiatt maga a pápa is panaszt tett a köztársaság fejének. Ezen a rossz tendenciák sajnos mindennek ellenére fennmaradtak. Csak Isten képes felemelni Franciaországot és a francia törvényhozást abból a szakadékból, ahová süllyedt, megpróbálva kitépni a franciák szívéből a vallást, amely pedig naggyá tette ezt a népet.

Ez az a terület, ahol a jó szándékú embereknek, minden politikai ellenérzést félretéve össze kell fogniuk, hogy a törvényhozás folyamatos visszaéléseit visszaszorítsák. A tisztelet, amellyel az alkotmányos hatalmaknak tartozunk, nem gátolhatja meg ezt. Bármely törvényhozás mindenféle intézkedéseivel szemben, melyeket a törvényes hatalom rendelt el, nem mutathatunk engedelmességet. A törvény egy, az értelem által megalkotott előírás, amelyet kihirdetnek a közösség javáért mindazok, akik arra megkapták a hatalmat. Ebből pedig az következik, hogy soha nem hagyhatjuk jóvá a törvényhozás azon pontjait, amelyek ellenségesek a vallással és Istennel szemben, sőt kötelességünk is helyteleníteni ezeket. Ahogyan ezt Szent Ágoston is bölcsen megfogalmazta a maga korában: Van, hogy a földi hatalmak jók és félik Istent. Juliánusz nem volt ilyen. Hitehagyó és bálványimádó volt. Keresztény katonák szolgálták, akik engedelmeskedtek neki. De amint Jézus Krisztusról volt szó, akkor csak Őt ismerték el, aki az égben van. Juliánusz előírta nekik, hogy tiszteljék a bálványokat és áldozzanak azoknak tömjént. Ekkor ezek a katonák Istent az uralkodó fölé helyezték. De amíg azt kérte, hogy alkossanak sorokat az ellenség ellen, addig tisztelték és engedelmeskedtek neki. Megkülönböztették ugyanis az időleges és az örök urat. Mivel az örök Úrnak alávetették magukat, éppen ezért alávetették magukat az időleges úrnak is.⁴⁴⁴

Tudjuk, hogy az ateista az értelme helytelen használata miatt, az akarata által tagadja ezeket az elveket. Az ateizmus azonban önmagában olyannyira hibás, hogy soha nem fogja tudni teljesen kiölni az isteni jogok tudatát, hogy azt az állam bálványimádásával helyettesítse, úgymond az emberiség javára.

Szólni kell még az állam és az Egyház szétválasztásának kérdéséről. Ez az emberi és az isteni/keresztény törvényhozás szétválasztásával volna egyenlő. Onnantól kezdve, hogy az állam megtagadja Istentől, ami Istené, egyben megvonja az állampolgáraitól is azt, amihez feltétlenül

mauvaises, selon que les législateurs auront l'esprit imbu de bons ou de mauvais principes, et se laisseront diriger, ou par la prudence politique ou par la passio." ASS 24 (1891/92) 526.

⁴⁴⁴ Vö. „Aliquando... potestates bonae sunt, et timent Deum; aliquando non timent Deum! Iulianus extitit infidelis imperator, extitit apostata, iniquus, idolatra: milites christiani servierunt Imperatori infideli; ubi veniebat ad caussam Christi, non agnosceban nisi illum qui in coelis erat. Si quando volebat ut idola colerent, ut thurificarent, praeponebant illi Deum; quando autem dicebat: Producite aciem, ite contra illum gentem; statim obtemperabant. Distinguebant Dominum aeternum, a domino temporalis; et tamen subditi erant propter Dominum aeternum, etiam domino temporalis. (ENAR RAT, in Psalm, cxxiv, n.7, nn.)" ASS 24 (1891/92) 527.

joguk van. Mert – akár tetszik, akár nem – az igazi emberi jogok éppen az Isten iránt való kötelezettségeinkből születnek. Ebből az következik, hogy ha az állam nem tesz eleget ennek a legfőbb célnak, amiből a léte is fakad, akkor önmagát tagadja meg, és meghazudtolja a saját létének okát. Ezeket az elveket a természetes értelem fényénél is megláthatjuk, így minden embert köteleznek, akit nem a szenvedélyek ereje vezet.⁴⁴⁵ Éppen ezért a katolikusok nem támogathatják az állam és az Egyház ilyen szétválasztását. Az állam és Egyház szétválasztását akarni azt jelenti, hogy az Egyház jogait le kellene korlátozni egy olyan szintre, mint bármely más szervezet jogai. Ez a forma sok államban működik és néha még hasznot is hoz, főleg akkor, amikor a törvényhozó keresztény elvekből merít. Bár a szétválasztás elvét nem tudjuk megcáfolni, de láthatjuk azt, hogy az a dolgok lehető legrosszabb állását eredményezheti. A politikai és a vallási törvényhozás teljes szétválasztása és a hatalom semlegessége nem más, mint a keresztény társadalom és az Egyház létének tagadása. Azt mondják ugyan, hogy az Egyház használva mindazokat a jogokat, amelyek mindenkit megilletnek, el tudja érni saját küldetésének beteljesítését, de tudjuk, hogy amint lehetőség nyílna rá, a francia katolikusokat a közjogon kívüli helyzetbe tennék. Ezeknek az embereknek az ideális a pogányság bevezetése volna. Ugyanis csak akkor ismernék el az Egyház létét, amikor üldözni akarnák azt, más okból biztosan nem.

4.3.8. *Notre consolation* levél (1892. 05. 03.)

A *Notre consolation* műfaja levél⁴⁴⁶, amelyet az *Au milieu des sollicitudes*-t követően írt meg a pápa annak elmélyítésére és magyarázataként, hiszen az enciklika megjelenését követően továbbra sem jött el a francia katolikusok között a régen áhított egység. A levél nyelve szintén francia.

Franciaországban jó emberek cselekvése szükségszerűen megbénult a kialakult megosztottság miatt. Ezért a pápa külön levélben óhajtotta ismét, hogy a keresztények között az evangélium tekintetében ne legyen megosztottság. Egy „nagy összeesküvés”-ről (*vaste complot*) beszélt, amelyet azért hoztak létre, hogy a kereszténységet aláássák. Így a francia katolikusoknak talán soha nem volt ennyire szükségük a megerősítésre és az egységre.

⁴⁴⁵ Vö. „Nous ne tiendrons pas le même langage sur l'autre point, concernant le principe de la séparation de l'Etat et de l'Eglise, ce qui équivaut à séparer la législation humaine de la législation chrétienne et divine. Nous ne voulons pas nous arrêter à démontrer ici tout ce qu'à d'absurde la théorie de cette séparation; chacun le comprendra de lui-même. Dès que l'Etat refuse de donner à Dieu ce qui est à Dieu, il refuse, par une conséquence nécessaire, de donner aux citoyens ce à quoi ils ont droit comme hommes; car, qu'on le veuille ou non, les vrais droits de l'homme naissent précisément de ses devoirs envers Dieu. D'où il suit que l'Etat, en manquant, sous ce rapport, le but principal de son institution, aboutit, en réalité, à se renier lui-même, et à démentir ce qui est la raison de sa propre existence. Ces vérités supérieures sont si clairement proclamées par la voix même de la raison naturelle, qu'elles s'imposent à tout homme, que n'aveugle pas la violence de la passion.” ASS 24 (1891/92) 528.

⁴⁴⁶ Vö. ASS 24 (1891/92) 641-647.

A rend helyreállítása érdekében a katolikusoknak el kell fogadniuk minden törvényes hatalmat: legyen az királyság, monarchia, vagy köztársaság, mindazt, amit az a század hozott. A társadalmi közjó megvalósulása ugyanis minden érdeken felül áll. A közjó egy alapelv, amely megőrző eszköze minden társadalomnak, így azt minden állampolgárnak kötelessége akarni és megővni, minden áron. A társadalmi közjó biztosításából, mint közvetlen saját forrásból következik a polgári hatalom szükségessége, amely egy felsőbb cél felé halad, és ebbe az irányba fogja össze a polgárok különböző akaratát.

Ha létezik a társadalomban egy alkotmányos hatalom, legyen az bármilyen, akkor a köz érdeke ahhoz kötődik. Ezért kéri a pápa, hogy a katolikusok fogadják el a köztársaságot.⁴⁴⁷ A politikai hatalom mindig Istentől származik, azonban mindez nem jelenti azt, hogy abban az isteni akarat rögtön megjelenik az átmenetek idején. Amikor az egyik hatalom átmegegy a másikba, az számtalan különböző formát ölthet, amely az átmenetek nemzeti és egyben emberi jellegét mutatja.⁴⁴⁸ Ráadásul vannak a jog által jól megalapozott emberi intézmények, amelyek a közélet számára stabil alapot adnak, mégsem őrzik meg hatályukat az egyes átmeneteknél. Bármennyire is hasznosak, azokat csak egy időre alkotta az emberi bölcsesség.

A politikában váratlanul jöhetnek közbe nagy változások. Birodalmak omlottak össze, mint a nagy keleti királyságok, vagy a Római Birodalom. Dinasztiák jöttek-mentek, mint a karolingok és a kapetingek Franciaországban. Elfogadott politikai formákat más formák váltottak fel, mint ahogy az elmúlt század francia példái mutatták. Ezek a változások nem mindig voltak törvényesek és kezdetben nem is kellett, hogy azok legyenek. A közjó és a köznyugalom legfőbb feltétele előírja az új kormányok elfogadását, mivel az előző kormányok már nem léteznek, így nem képesek biztosítani a törvényes rendet. A hatalmi átmenet általános szabályai ilyenkor felfüggesztődnek, sőt néha meg is szűnhetnek.⁴⁴⁹ Akárhogyan is menjenek végbe a politikai átalakulások, a népek életében – melyek törvényeit Isten hozza, és az ember dolga, hogy

⁴⁴⁷ Vö. „Lors donc que, dans une société, il existe un pouvoir constitué et mis à l'œuvre, l'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et l'on doit, pour cette raison, l'accepter tel qu'il est. C'est pour ces motifs et dans ce sens que Nous avons dit aux catholiques français: Acceptez la République, c'est à dire le pouvoir constitué et existant parmi vous; respectez-le; soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu.” ASS 24 (1891/92) 644.

⁴⁴⁸ Vö. „Qu'on veuille bien réfléchir, si le pouvoir politique est toujours de Dieu, il ne s'en suit pas que la désignation divine affecte toujours et immédiatement les modes de transmission de ce pouvoir, ni les formes contingentes qu'il revêt, ni les personnes qui en sont le sujet. La variété même de ces modes dans les diverses nations, montre à l'évidence le caractère humain de leur origine.” ASS 24 (1891/92) 644.

⁴⁴⁹ Vö. „En politique plus qu'ailleurs, surviennent des changements inattendus. Des monarchies colossales s'écroulent ou se démembrant, comme les antiques royaumes d'Orient et l'Empire romain; les dynasties supplantent les dynasties, comme celles des Carolingiens et des Capétiens en France: aux formes politiques adoptées, d'autres formes se substituent, comme notre siècle en montre de nombreux exemples. Ces changements sont loin d'être toujours légitimes à l'origine il est même difficile qu'ils le soient. Pourtant le criterium suprême du bien commun et de la tranquillité publique, impose l'acceptation de ces nouveaux gouvernements établis en fait à la place des gouvernements antérieurs qui en fait; ne sont plus. Ainsi se trouvent suspendues les règles ordinaires de la transmission des pouvoirs, et il peut se faire même qu'avec le temps elles se trouvent abolies.” ASS 24 (1891/92) 644-645.

alkalmazza azokat – a becsület és a lelkiismeret megkövetel egy őszinte alárendeltséget az alkotmányos kormánynak. Az uralkodó irányában tanúsított engedelmség az uralkodó elvitathatatlan joga. Mi lenne a becsülettel és a lelkiismerettel, ha az embereknek meg volna engedve, hogy feláldozzák a társadalmi nyugalmat a személyes céljaikért, vagy a pártokhoz való elkötelezettségért?

Miután mindezeket tisztáztuk, most különbséget kell tenni a politikai hatalom és a törvényhozás között. Láttuk már, hogy az egyik elfogadása egyáltalán nem jelenti a másik elfogadását. A törvényhozó ugyanis elfelejtheti a küldetését, és szembe kerülhet az isteni törvénnyel és az Egyházzal. A kormányzat feladata, hogy az igazságtalan, vagy nem bölcs törvényeket jól változtassák meg. Ez a nemzetért való elköteleződésnek egy intelligens és bátor módja. Ehhez a kormányzatnak nem szabad visszaélnie a befolyásával, és kerülnie kell az ellenségeskedést.⁴⁵⁰

A vallás területén a konzervatív politikai pártoknak megegyezésre kell jutniuk, és nem szabad, hogy a saját pártjuk politikai győzelmét előtérbe tegyék, és így megosztottak legyenek a vallás tekintetében. Megosztottságukat gyakran azzal indokolják, hogy mindenki azt állítja, hogy az ő politikai pártja a legalkalmasabb a vallás védelmére. Sőt gyakran a vallást megpróbálják kihasználni a saját politikai céljaik elérésére. A saját hibájuk tehát, ha ellenségeik, kihasználva a megosztottságukat, mindannyiukat eltapossák.

A pápa arra a vádra is kitért, mely szerint Franciaországgal szemben más a Szentszék hozzáállása, mint Olaszországgal szemben, így az ellentmondásba kerül önmagával. Amikor a Szentszék azt tanította a franciáknak, hogy fogadják el a fennálló kormányt, akkor azzal az volt a célja, hogy a rá bízott katolikus értékeket megóvja. Éppen ugyanezek a vallásos érdekek teszik kötelezővé, hogy Olaszországban a Szentszék megállás nélkül a teljes szabadságot, és a Katolikus Egyház látható vezetőjének szabad működését követelje. A pápa meg van bízva a lelkek kormányzásával. Nem lehet azonban szabad a pápa egy olyan államban, ahol nincsen otthon. A pápa igaz és független ura minden emberi szuverenitásnak, így a pápa szuverenitása érzékeny kérdés. Éppen ezért az olaszországi helyzet egyben vallási kérdés is, hiszen az Egyház szabadságának alapelvét érinti. Ébből fakad, hogy az egyetlen cél a különböző nemzetekben különböző magatartást ír elő.

⁴⁵⁰ Vö. „Et, que tous le remarquent bien; déployer son activité et user de son influence pour amener les gouvernements à changer en bien des lois iniques ou dépourvues de sagesse, c'est faire preuve d'un dévouement à la patrie aussi intelligent que courageux sans accuser l'ombre d'une hostilité aux pouvoirs chargés de régir la chose publique.” ASS 24 (1891/92) 645.

4.4. XIII. Leó pápa tanítása a bemutatott források alapján

Az alábbi sorokban a fent bemutatott pápai írások alapján szeretnénk témákra bontva bemutatni a Katolikus Egyház tanítását az államról a századfordulón. Ebben az értékelésben különösen fontos szerepet tulajdonítunk a vallás társadalmon belüli helyzetének, amely jelzője és fokmérője az állam megfelelő, Isten szándéka szerinti berendezkedésének. Amikor a vallásszabadság az Egyház szándéka szerint érvényesül a társadalomban, akkor ebből következtethetünk arra is, hogy az Egyház és az állam kapcsolata kiegyensúlyozott, míg a vallásszabadság katolikus értelmezésének korlátozása indikátorként szolgálhat annak megfigyelésében, hogy az Egyház és az állam kapcsolatában valami nincs rendben. Így volt ez a századfordulón is, jelleget a vallásszabadság értelmezése azóta jelentősen megváltozott a katolikus teológiában. Az egyházi fogalomkészlet, valamint a demokratikus állam Egyház általi megítélése a XX. században változott, de az akkor megfogalmazott alapelvek mindenképpen fontos elemét képezhetik a hatályos tanítás megértésének. Alább tehát egy korhoz kötött, régi tanítás vázlatát találhatjuk, főleg Leó pápa írásai alapján, amely támaszként szolgálhat a mai egyházi tanítás megértéséhez.

4.4.1. Egyház és állam viszonya (A *Diuturnum illud*, 1881; a *Quod apostolici muneris*, 1878; és az *Immortale Dei*, 1885 enciklikák alapján)

A. Történelmi háttér

XIII. Leó pápának a két hatalom természetéről és azok egymáshoz való viszonyáról vallott nézetei mögött felismerhetjük azt a gondolati háttérrel, amelyet a geláziuszi modell képez (vö. ennek a dolgozatnak a 1.2.2.B. pontja). Az államhatalom azért jött létre, hogy az államban a köz javát biztosítsa. A hatalom helyes gyakorlása tehát lényegében tartozik hozzá az állam célszerű működéséhez.

A témában elsőként ismertetett körlevelet, a *Diuturnum illud*-ot (1881) a pápa a fejedelmek ellen elkövetett merényletek behatása alatt írta. 1881. március 13-án az orosz fővárosban bombamerénylet áldozata lett II. Sándor, orosz cár, aki ellen már 8-10 sikertelen merényletet követtek el. Ez volt az az esemény, amelyre a pápa a körlevél legelején utalt. Berlinben kétszer lőttek I. Vilmos német császárra. Ugyanakkor július 2-án merényletben súlyosan megsebesült Washingtonban James A. Garfield az Egyesült Államok 20. elnöke. Amikor Leó pápa a legitim hatalom védelme mellett emelt szót, akkor mindezekre a lázadásokra is reagált. A fejedelmek és az

államok vezetői ellen való lázadás motívuma megjelent már az 1878-es *Quod apostolicis muneris* kezdősoraiban is. Ezekkel a szervezkedésekkel és merényletekkel kapcsolatban Leó pápa már ezen a helyen Szent Pál apostolra hivatkozott, aki szerint elutasítani a közhatalmat azt jelentené, hogy magát Istent utasítjuk el (Vö. Rom 13, 1.2.5.) A törvényes hatalomnak engedelmeskedni kell – feltéve, hogy az nem cselekszik az isteni-, vagy a természetjog ellen. A nép ok nélküli lázadása ellenkezik minden természetes renddel. Az egyházi hatalom mindig a legitim hatalom támasza volt és az is marad.⁴⁵¹

A *Quod apostolicis* a magántulajdon alapvető értékek védelmében is szót emelt. Leó pápa a körlevél legelején az 1878. április 21-én megjelent első enciklikájára, az *Inscrutabili Dei consilio*-ra hivatkozott, amikor a kommunizmus, a szocializmus és a korra jellemző nihilizmus ellen érvelt. A társadalom ilyen bajainak fő okát és eredetét abban látta már korábban is, hogy a társadalomban mind inkább megvetik az egyházi tekintélyt, és ezzel megrengetik a társadalom eredeti rendjét. A korábbi pápák (XII. Kelemen, XIV. Benedek, VI. és VII. Piusz) tekintélyével is alátámasztott, a hatalom védelmében megfogalmazott gondolatmenetet 1878-ban több ország vezetője azonnal örömmel üdvözölte.⁴⁵² A marxizmus és a szocializmus elmélete az emberi egyenlőségről egy illuzórikus és idealisztikus elképzelést fogalmazott meg. A valódi egyenlőséget az emberi természetben kell keresnünk. Ezt kell a jognak védelmeznie és segítenie, előmozdítva a jogok és kötelességek arányos rendszerét és a javak igazságos elosztását, biztosítva az egyéni érdekek egyensúlyát.⁴⁵³ A hatalom alapvető feladata a beavatkozás helyett sokkal inkább a társadalmat felépítő kisebb szabad rendszerek és a gazdasági élet védelme és elősegítése. Ahogy a hatalom a szociális és a gazdasági rendszerhez viszonyul, ahhoz hasonlóan kell viszonyulnia a valláshoz is. De a vallás léte nem a szabad emberi cselekvések egyesülésének jogából, vagy nem valamilyen politikai tekintély által adott lehetőségéből fakad, hanem Isten akaratából. Az Egyház szabadsága egyben részesedés a megtestesült Isten Igéje szabadságából is.⁴⁵⁴

A tekintély megvetése – legyen szó állami, vagy egyházi tekintélytől – a legfontosabb jele annak a törésnek, ami miatt a Tanítóhivatal újra és újra hangsúlyozni akarta a hatalomról szóló katolikus tanítást. A család, illetve a magántulajdon jelentésének és értékének eltorzulása ennek az értékvesztésnek a jelei voltak.

B. A népfelcsing elvének értelmezése

⁴⁵¹ Vö. RÉZBÁNYAY J., XIII. *Leó pápasága*, in *Bölcséleti Folyóirat* 4 (1893) 34.

⁴⁵² Vö. RÉZBÁNYAY J., XIII. *Leó pápasága*, 29.

⁴⁵³ Vö. MURRAY, *Leo XIII: Two Concepts*, 560.

⁴⁵⁴ Vö. MURRAY, *Leo XIII: Two Concepts*, 561-562.

További káros következményei voltak annak a nézetkülönbségnek is, amely a népfelség elvének értelmezése körül kialakult. A népszuverenitás ellen megfogalmazott érvek fontos elemeit képezik az *Diuturnum illud* enciklikának. A XVII. században megjelenő fogalmat elsősorban Thomas Hobbes, John Locke és Jean-Jaques Rousseau tette a filozófiai gondolkodás részévé, és mindegyikük valamelyest eltérően értelmezte azt. Az eszme azonban felbojgatta a XIX. századi Európát, forradalmakat és lázadásokat eredményezve, melyeket a pápa átélt és tapasztalt. A népszuverenitás elvének következménye, ahogy XIII. Leó is leírta, az hogy a hatalom eredetét nem Istenben keresték, hanem a népakaratban. Eszerint a nép közös akarata adja a hatalmat annak, aki az államot vezeti, méghozzá úgy, hogy mindenki lemond a saját hatalmrészéről, átruházva azt egy uralkodóra. A pusztán emberektől származó hatalom – legyen annak akárhány ember is a forrása – nem lehet elegendő arra, hogy egy társadalmat egyben tartson. A tekintély tiszteletének csorbulása és a lázadások miatti aggodalom is okot adott a pápának arra, hogy a népszuverenitás elve elleni érveket később, az *Immortale Dei*-ben is karakteresen megfogalmazza. A hatalom eredetéről vallott tanítás visszatérő eleme a körlevélnek. A hatalom eredete nem a népakaratban keresendő, ahogy azt meghatározó módon Rousseau tanította⁴⁵⁵, hanem Istenben. Így a népnek nincs joga a hatalmat visszahívni, vagy megkérdőjelezni addig, amíg a hatalom gyakorlója nyilvánosan erkölcstelenül nem cselekszik.⁴⁵⁶ Leó pápa kifejezetten elítélte a hatalom elleni lázadást. Az a nézet, hogy a nép Istentől függetlenül, önmagában hordozza a hatalom alapját és birtokolja a legfőbb hatalmat, semmilyen ésszerű megalapozással nem rendelkezik. Hiszen a néphatalom önmagában nem birtokolja azt az alapot, mely által a közbiztonságot, a rendet és a nyugalmat fenn lehet tartani. Éppen ezért nem lehet jogos és igazságos a legitim közhatalom ellen a nép nevében lázadást szítani. A *Diuturnum*-ban elítélte a társadalmi szerződés és a népszuverenitás Rousseau-ra visszavezethető tanítását.

A hatalom eredete Istenben van, ahogy erre utalt például a középkorban az uralkodók megkoronázásának, vagy felkenésének szertartása is.⁴⁵⁷ Ez soha nem jelentette azt, hogy az Egyház ruházza fel a hatalommal az államot, vagy, hogy az állami hatalom az Egyháztól származna. Az állami hatalom az állammal együtt, mint annak lényegi eleme jön létre, más külső tényező beavatkozása nélkül. A keresztény tanításban voltak elméletek, melyek szerint az

⁴⁵⁵ A népszuverenitás elvét ő írta le először, jóllehet már Hobbes is a néptől átruházott uralkodói hatalom abszolút voltáról beszélt, Locke pedig a kormányzat hatalmának megbízásos jellegéről. Vö. PACZOLAY P., *A legfőbb hatalom eredete. Újkori államelméletek*, in *Rubicon* 8 (1997/8) 27.

⁴⁵⁶ A XVII. században megjelenő szerződéselméletek közül meg kell különböztetnünk az úgynevezett társulási szerződést, melynek kiindulása az, hogy az embereket a körülmények, és a kiszolgáltatottság arra indította, hogy szervezett társadalmat hozzanak létre, lemondva ezért a természetes jogaik egy részéről. Ettől eltérő tartalommal rendelkezik az úgynevezett alávetési szerződés, mely szerint a társadalomban és államban élő emberek az uralkodóval kötnek szövetséget, illetve a kormányzattal kötnek társadalmi szerződést. Az uralkodó a közjó megvalósítását ígéri cserébe, és amennyiben ezt nem tartja be, megszegi a szerződést, és a nép elmozdíthatja. Vö. PACZOLAY, *A legfőbb hatalom eredete*, 27.

⁴⁵⁷ Vö. KECSKÉS P., *A keresztény társadalomszemlélet irányelvei*, Jel Kiadó, Budapest 2001, 102-103.

államhatalommal együtt természetesen kialakul egy szerv, amely a hatalmat hordozza (király, vezető, stb.), amelyet a nép elismer, és amelyre így a hatalom Istentől közvetlenül átszáll. (Vö. *designatio* elmélete.) A nép ebben az elméletben nem birtokolja a hatalmat, csupán annak hordozóját jelöli ki, aki a hatalmat Istentől kapja. (Képviselői többek között Hertling, Cathrein, Kiefl.) Egy másik elmélet szerint a hatalom eredeti hordozója az állammal egyesült nép egésze, amely a hatalmat az annak hordozására alkalmas szervnek kifejezetten, vagy hallgatólagosan átadja. (Vö. *delegatio* elmélete, melynek képviselői többek között Suarez, Tischleder, vagy Messner voltak.) Ez utóbbi elmélet képviselői sem tanították soha a Rousseau által hirdetett népfelség elvét. Hiszen az egyházi tanítás szerint a nép a hatalmat soha nem teremti meg saját maga, szuverén módon, hanem azt az állam létesülésével egyidejűleg a hatalom végső hordozójától, Istentől kapja. A hatalom nem az egyének akaratából, hanem az állam természetéből fakad. A népközösség nem létesítője, hanem eredeti birtokosa az állam lényegéhez tartozó hatalomnak, melynek körét éppen ezért nem határozhatja meg önkényesen. A hatalom tényleges birtoklásának megállapítása után a nép nem is vonhatja már vissza tetszőlegesen a hatalmat, amint azt Rousseau állította. Az államhatalom eredeti, természetjogi birtokosa a nép egésze, amely a hatalmat nem önmaga, hanem megbízottja által látja el, hatalmának végső forrása pedig maga Isten.⁴⁵⁸

C. A reformáció hatásai

A hatalom keresztény tanításától való eltérést elsőként a *Diuturnum* enciklika vezette vissza a reformációra.⁴⁵⁹ A hitújítás volt az első lázadás, amely az ember egyéni szabadságáért küzdött. Ezen a talajon, valamint ezzel párhuzamosan tudott kicsírázni a népszuverenitás gondolata. Elszakítva a hatalmat annak eredeti forrásától, ez a folyamat nem állt meg, hanem a kommunizmus, a szocializmus és a nihilizmus tanításában tetőzött be. Így a pápa a reformációtól kiinduló folyamat által egészen a kor legjelentősebb problémáinak megokolásáig jutott. Az *Immortale Dei*-ben is előkerült ez a gondolat, amikor a XVII.-XVIII. században megjelenő helytelen szabadságesszméről tanított, melynek alapjait ismét a protestantizmus megszületésében jelölte meg. A megjelenő új szabadságesszményt, melyet új jognak (*ius novum*) nevezett, nemcsak az

⁴⁵⁸ Vö. KECSKÉS, *A keresztény társadalomsszemlélet*, 103-104.

⁴⁵⁹ „Quod autem iniquum ex arbitrio illam pendere multitudinis, primum opinione falluntur, deinde nimium levi ac flexibili fundamento statuunt principatum. His enim opinionibus quasi stimulus incitatae populares cupiditates effeferunt insolentius, magnaque cum pernicie reipublicae ad caecos motus, ad apertas seditiones prodivi cursu et facile de labentur. Vera illam, quam Reformationem vocant, cuius adiutores et duces sacram civilemque potestatem novis doctrinis funditus oppugnaverunt, repentini tumultus et audacissimae rebelliones, praesertim in Germania, consecutae sunt; idque tanta cum domestici deflagratione belli et caede, ut nullus pene locus expers turbarum et cruoris videretur.” ASS 14 (1881) 11.

isteni joggal, hanem nem egyszer a természetjoggal is ellenkezőnek nevezte.⁴⁶⁰ Itt kitapintható egy maghúzódo konfliktus az egyházi tanítás és a XIX.-XX. században megjelenő új államok és alkotmányok alapelvei között. A különbség oka a hatalom és a jog eredetének meghatározásában keresendő. A hatalom Istentől ered, vagy a nép hordozza önmagában azt? Így Istennek felel lelkiismeretben a hatalom gyakorlója, vagy a népnek? Az elégedetlen tömeg éppen ezért leválthatja-e a hatalom gyakorlóját? A jogról hasonlóképpen kérdezhünk: a jog Istentől ered, és így van beleírva az ember természetébe, vagy az emberi értelemről ered, és azt, mint az ész szavát kell követnünk? A hatalom és a jog isteni eredetét hirdető egyházi tanítás, mely méltó megalapozást talál az – a XIII. Leó pápa által olyan fontosnak tartott, megújítandó – Aquinói Szent Tamás által lefektetett alapelvekben, szemben áll a felvilágosodás észjogi és racionalista alapelveivel.⁴⁶¹ Az előbbieket talaján áll a magiszteriumi tanítás, míg az utóbbiak képezik a modern államok megszülető alkotmányainak és jogalkotásának alapját. Az állameszmék közötti különbség feloldhatatlan nézetkülönbségeket eredményezett, melyeknek számos gyakorlati következménye is volt a századfordulón. (Például az egyházi iskolák államosítása, szerzetesrendek feloszlatása, Egyházi Állam sorsa, stb.) A pápák az új jogrendeket alkalmatlannak tartották, mert úgy vélték, hogy az új jog egy helytelen szabadságfogalomra épült, amelyet nem korlátozott semmi. A XVI. századi hitújítás – ahogy Leó pápa tanította – először az egyházi doktrínát fertőzte meg, majd hamis szabadságfogalmat szült a filozófusok között, amely elvek végül társadalmi hatásokat értek el. Miközben tehát az alkotmányok létrejöttek bizonyos elvek alapján, addig ezeket az elveket (mint például a népszuverenitás, a társadalmi szerződés, vagy a demokratikus szabadságjogok, stb.) az Egyház az imént vázolt folyamat káros termékeinek tartotta.

A *Quod apostolicis muneris* tanítása szerint ahogy a családfő hatalma Istentől ered, ugyanúgy az államok vezetőinek hatalmát is hangsúlyosan Istenre vezette vissza ebben a körlevélben a pápa. Ha a hatalom Istentől ered, akkor a hatalom alávetettjeinek kötelességük úgy engedelmeskedni, mintha Krisztusnak engedelmeskednének. Ez a társadalom békességének az alapja, és aki

⁴⁶⁰ Vö. „Sed pernicioso illa ac deploranda rerum novarum studia, quae saeculo XIV excitata sunt, cum primum religionem christianam miscuissent, mox naturali quodam itinere ad philosophiam, a philosophia ad omnes civiles communitatis ordines pervenerunt. Ex hoc velut fonte repetenda illa recentiora effrenatae libertatis capita, nimirum in maximis perturbationibus superiore saeculo excogitata in medioque proposita, perinde ac principia et fundamenta novi iuris, quod et fuit antea ignotum et a iure non solum christiano, sed etiam naturali plus una ex parte discrepat.” ASS 18 (1885) 170.

⁴⁶¹ XIII. Leó pápa megválasztása után röviddel adta ki az *Aeterni Patris* enciklikát, amelyben a szenttamási filozófia megújítását jelölte meg elérendő célként. Az archívumokban alig találunk az enciklika szövegéhez készített tervezeteket, vázlatokat, mert az olyan gyorsan készült. Hamarosan megjelent az *Editio Leonina*, a Leó pápa által szorgalmazott kritikai kiadása is Szent Tamás írásainak. Míg a XVII.-XVIII. században Suarez filozófiája volt a vezető irányzat, addig a XIX. század végére Suarez módszere több ponton megkopott. Ellenben a modernizmus és a liberalizmus kihívásaira, valamint a földrajzi és tudományos felfedezésekre Aquinói Szent Tamás államelmélete, emberképe és a világról alkotott nézetei megfelelő választ tudtak adni. Módszerével a leghatékonyabban lehetett kifejteni az egyház álláspontját. Talán éppen ezért, hallva az idők sürgető szavát, sietett Leó pápa visszatérni az Angyal Doktor által ránk hagyott gondolkodási mód alkalmazásához. Vö. AUBERT, R., *Il risveglio culturale dei cattolici*, in GUERRIERO, E., (a cura di) *La Chiesa e la modernità*, Famiglia Cristiana, Milano 2005, 179-184.

megkérdőjelezi a törvényes hatalmat, az a társadalom rendjét teszi kockára. A hatalom eredetének ezt a megkérdőjelezését Leó pápa ebben a közelemben is a protestantizmusra vezette vissza. A protestantizmus elrugaskodott ugyanis az ész által felismert természeti törvénytől, mint alapelvtől. A szubjektumot és az egyéni ember lelkiismereti meggyőződését állította az objektív jogok és köteleességek helyébe. Ezzel párhuzamosan fejlődött ki a racionalizmus, és a két mozgalom egymást erősítette. A protestantizmus vezetett a szubjektum filozófiájához, amelyből megszületett a népfelség elve.⁴⁶² A népfelség elve, pedig a hatalmat a népre vezette vissza, nem pedig Istenre. Ha azonban ez így volna, a népnek nemcsak akkor lenne joga megtagadni az engedelmisséget, ha a hatalom a természetjoggal, vagy az isteni joggal ellenkezőt parancsolna, hanem bármikor, amikor a kedve úgy tartja. Ha a nép volna a hatalom alapja és forrása, akkor a közhatalom a nép kénye-kedvének volna kiszolgáltatva, hiszen elégedetlensége esetén a nép jogosan dönthetné meg a fennálló rendet. Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a protestantizmusból ered egyfajta szubjektum felé fordulás, amely következményeként a hatalom eredetét is egyre inkább az egyénekben kezdték keresni, atomizálva a hatalmat, és hamis értelmezést adva a népfelség elvének. Ezt a folyamatot illetve kritikával a pápa.

D. A társadalom alapjai az emberben

Leó pápa érvelése mögött ott húzódik az arisztotelészi elképzelés, mely szerint az ember *ζῷον πολιτικόν*, vagyis közösségi élőlény. Természeténél fogva közösségekben él.⁴⁶³

⁴⁶² A szuverenitás (felségiség) elvét először Jean Bodinus, francia politikai gondolkodó fogalmazta meg (vö. *De la République*, 1577). A szuverenitás (*souverainitas*) az ő gondolkodásában, egy közösségben az állampolgárok és alattvalók felett gyakorolt legmagasabb, abszolút és örökös uralom. Az állam felségisége azt jelenti, hogy kifelé minden idegen hatalomtól független, befelé, pedig korlátlanul alárendel mindent a saját hatalmának. A szuverenitás ilyen megfogalmazásai rövid időn belül megerősítették az abszolutisztikus államrendek hatalomról vallott elképzeléseit.

Ezzel párhuzamosan Hugo Grotiusnál a népfölség fogalmát találjuk, melyet ő a barokk skolasztikából: Bellarmintól és Suareztól vett át. Ez pedig azt jelentette, hogy az uralkodó hatalma nem Istentől, hanem a néptől származik. A nép kapja azt Istentől, és úgy adja át az uralkodónak.

Ez a hatalom korlátlan, csak a természeti lehetőségek korlátozzák, illetve az a nemzeti, vagy nemzetközi jog, amellyel a hatalom korlátozza magát. Ez a hatalom az uralkodó személyében koncentrálódik, éppen ezért ezek az elméletek szintén a korlátlan abszolutizmust támasztották alá.

A XVIII. századi állambölcselet erre adott választ, amikor – főleg Rousseau tanításában – kifejtette a népfölség elvét, az abszolutisztikus elméletek ellenhatásaként. Rousseau gondolkodásában a hatalom a nép tömegénél van, amelynek gyakorlására annak többsége hivatott. Ez az elmélet a nép egyedeinek hatalmát ismerte el szuverénnek és éppen ezért vezette vissza a társas együttélést a szervezetlenség állapotára. Ez azért vezetett tévedéshez, mert atomizálta a hatalmat. A hatalom ugyanis soha nem az egyéneknél van, hanem mindig egy magasabb szervezet, állami orgánus gyakorolja. A Rousseau-i elméletből következett a lázadás egy szélsőséges formájának az elsimerése, amely alapján a népi többség, ha elégedetlen, a hatalmat mindig visszavonhatja. Azonban még a legradikálisabb demokráciában sem gondolható el, hogy a többség bármikor visszavonhatja a hatalmat. Vö. NAGY, E., *Felségiség*, in *A Pallas nagy lexikona VII.*, Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest 1897, 39.

⁴⁶³ Vö. „A teljesen magában, minden társadalmon kívül élő ember történelmileg ismeretlen, lélektanilag pedig lehetetlenséget jelent.” HORVÁTH S., *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál*, Szent István-Társulat, Budapest 1944, 284-285. Vö. továbbá ERRÁZURIZ, M., C., J., *La persona nell'ordinamento canonico*, in *Ius Ecclesiae* 10 (1998) 11-13.

Társadalmisága a lényegéhez tartozik, természeténél fogva nem csupán családban, hanem államban él. Az ember számára társadalmisága is szükséges ahhoz, hogy teljes életet élhessen.⁴⁶⁴ Az állam nem az ember fejlődésének egy pontján megjelenő képződmény, amelynek változnia kell az emberrel együtt. Ezzel a darwinista színezetű felfogással szemben a századforduló katolikus teológiájának állameszménye sokkal inkább statikus volt. Az állam az a tökéletes társaság, amely megfelel az ember társas természetének. Ez nyilván nem jelenti azt, hogy az államiság nem ment keresztül semmilyen természetes fejlődésen addig, amíg az állam eljutott abba a végső fejlődési szakaszba, amelyben már, mint tökéletes társaság megfelelt az ember társas természetének. Az ember természetében gyökerező, azzal szükségszerűen adott, éppen ezért célszerűen működő irányultságok eredményeként az ember fejlődésének kimagasló pontján megjelenik az állam. Az államban a társadalom erkölcsi személy, személy gyanánt lép fel, hiszen működéséhez minden eszközt önmagában hordoz.

A társas élettől a társadalomig hosszú út vezet. Nem minden közösséget és társas szerveződést illet meg az államiság és így a személy (*persona moralis*, mint *communitas perfecta*) mivolt. Az államiság fejlődése során az állam megjelenését bizonyos fejlődési formák előzik meg, melyek szintén az ember társas természetéből fakadnak, és amelyek helyes értékelése vezet el bennünket az állam helyes fogalmáig. A társadalmon kívül élő ember azonban lélektanilag lehetetlen, és már Arisztotelész az ilyen életformát rendellenes eltévelyedésnek nevezte.⁴⁶⁵ Túlzás volna azt állítani, hogy az ember csupán a társadalomban válik személlyé (*persona naturalis*), azt azonban állítanunk kell, hogy az emberi személy ahhoz, hogy emberhez méltó életet tudjon élni, kiegészítésekre szorul, melyeket a társadalmisága biztosít számára. A család intézménye képes arra, hogy ezeknek a feltételeknek egy jelentős részét biztosítja, de maga a család is védelemre szorul, és kiegészítésre talál a nagyobb társadalomban. Így a társadalmiság nem előfeltétele az ember személyi mivoltának, de feltétele annak, hogy az ember személyként tudjon élni. A társadalom tehát közvetett módon az ember természetéből fakad. Ebből, pedig az következik, hogy ha az embernek joga van az emberhez méltó élethez, akkor joga van a társadalmisághoz is, vagyis joga

⁴⁶⁴ Vö. CATHREIN, *Erkölsbölcsélet II.*, 498.

⁴⁶⁵ Vö. HORVÁTH S., *Az állam létjoga, lényege és személyi mivolta*, in Uő., *Örök eszmék*, 284-285.

van társadalomban élni.⁴⁶⁶ A társadalom ebben az értelemben, tehát nem pusztán emberi alkotás, de megfelelő az emberi természetnek.⁴⁶⁷

Aquinói Szent Tamás az államot természetes intézménynek tartotta. Az állam eredete nem a népakaratban, vagy a felvilágosult gondolatban keresendő, de az állam nem is egy szükséges rossz, amely az emberek egymás iránti gyűlöletének (vö. Hobbes), vagy a bűnnek (vö. Szent Ágoston) a következménye. Az állam természetes voltának Szent Tamásnál az az oka, hogy az ember a természeténél fogva közösségi élőlény („*Homo naturaliter est animal sociale.*”), és az ártatlanság állapotában is közösségekben élne.⁴⁶⁸ Éppen ezért a közösség java (*bonum commune*) előbbre való, mint az egyének javai, a társadalom pedig nem csupán azért létezik, hogy az egyéni jót megvalósítsa.⁴⁶⁹ Az állam, mintegy előképezve (*praefiguratio*) Isten által bele van plántálva az ember természetébe. Az a feladata, hogy a polgárok tevékenységét összehangolja, hogy azok azt a közjó érdekében hajtsák végre⁴⁷⁰, valamint biztosítsa azokat a javakat, amelyek a tisztességes megélhetéshez szükségesek.⁴⁷¹ Az állam egyben meg kell, hogy védje a polgárait a csapásoktól és a támadásoktól. Az állam célja így természetes, evilági cél. Ezzel szemben az Egyház célja magasabbrendű, túlvilági cél. Ezért az állam, jóllehet tökéletes társaság, így a maga területén önálló, mégis az Egyháznak közvetett befolyása (*potestas indirecta*) van felette azért, mert az államnak a maga eszközeivel elő kell segítenie a lelkek javát is, amely az Egyház célja.⁴⁷²

Aquinói Szent Tamás tanításából az állam optimista szemlélete tűnik ki. Az állam nem egy szükséges rossz, amelynek meg kell védenie az embereket egymástól. Az állam az embernek megfelelő entitás, amely az ember közösségi természetéből fakad. A tamási teológiában, amelyet XIII. Leó pápa is követett az államnak szüksége van az Egyházra ahhoz, hogy saját evilági céljait elérje, illetve segítenie kell az Egyháznak abban, hogy az a természetfeletti céljait meg tudja valósítani, és így be tudja tölteni a saját küldetését. Ezen a ponton ismét világosan látszik a törés a katolikus államelmélet és az újkori államfilozófiák között. A katolikus megközelítésben a vallás nem vonulhat a magánszférába, és az Egyház és állam szétválasztása nem lehet kívánatos, ha mind az Egyház, mind az állam küldetését szem előtt akarjuk tartani.

⁴⁶⁶ A társadalom a közjó őrzője. A közjó azt jelenti, hogy a közösség mindazokkal a javakkal és értékekkel rendelkezik, amelyek sajátos tökéletességét jelentik, de abban is áll, hogy saját tagjait hozzásegíti ehhez a tökéletességhez, hiszen elsősorban azért van, hogy tagjait ezen tökéletesség részeseivé tegye. (Vö. NELL-BREUNING, O., VON., *Közjó*, in BRUGGER, W. (szerk.), *Filozófiai lexikon*, Szent István Társulat, Budapest 2005, 253.) Az állam java a legátfogóbb közjó, ami azt jelenti, hogy benne minden olyan érték megvalósul, amely a teljes emberi élethez tartozik, hogy minden állampolgárnak biztosítja a belőle való részesedést, és ezáltal tökéletes emberséghez segíti őket. Éppen ezért a közjó elsődlegesnek kell, hogy mutakozzék az egyéni jóval szemben: a közösség tagjai a közjó érdekében tartoznak a közösségnek mindazzal, amit a közösség a közjó érdekében megkíván.

⁴⁶⁷ Vö. HÖFFNER, J., *Christliche Gesellschaftslehre*, Presseamt des Erzbistums Köln, Köln 1975, 222.

⁴⁶⁸ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *SummaTheologiae*, 1, q. 96. a. 4

⁴⁶⁹ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *SummaTheologiae*, 1-2, q. 90. a. 2.

⁴⁷⁰ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *SummaTheologiae*, 1-2, q. 90. a. 2.

⁴⁷¹ Vö. AQUINÓI SZENT TAMÁS, *De regimine principum*, 1, 14.

⁴⁷² Vö. BOLBERITZ P., GÁL F., *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája*, Ecclesia, Budapest 1987, 149.

E. Az emberek alapvető egyenlősége

Az Egyház mindig is tanította és védelmezte, hogy fajra és természetre nézve minden ember egyenlő, de határozottan elutasította azt a nézetet, mely szerint ez az egyenlőség a jogokra és a kötelességekre nézve is igaz volna. A társadalomnak az az Istentől kapott rendje, hogy nem mindenki egyenlő abban, hanem vannak, akik a hatalmat gyakorolják és vannak, akik engedelmeskednek. Még akkor is, ha minden ember Isten ítélőszéke előtt egyenlően lesz majd megítélve, és minden embernek testvérként kell tekintenie a másokra. Nem lehet azt állítani, hogy a hatalom eredete a nép, mert az nem rendelkezik elegendő alappal arra nézve, hogy a hatalmat hordozza. Nem egyenlő minden ember a jogokra és a kötelességekre nézve, mert Isten ezeket úgy osztotta el, hogy azok helyes aránya minden ember javát szolgálja.

A kormányzás hatalma a természetből, így magától Istentől származik. Az evilági hatalom az isteni hatalom képmása: a látható világban másodlagos okok működnek, amelyek a természet törvényére és Isten cselekvésére utalnak.

A világi hatalomhoz leginkább a család hasonlít, ahol a családfő szintén Isten atyai hatalmát gyakorolja. Nem véletlenül rendezte Isten bölcsen úgy, hogy a társadalom alapja a család(egyház) legyen.

XIII. Leó pápa leszögezte a *Quod apostolicis muneris*-ben, hogy minden ember egyenlő, mégpedig három tekintetben.⁴⁷³ Mindenki azonos emberi természettel rendelkezik, minden ember Isten fia és minden embert azonos módon meg fog ítélni Isten az idők végén. Ezzel szemben a hatalom és a jogok tekintetében való egyenlőtlenség éppen úgy Istentől való, mint az emberek közötti, fent említett alapvető Isten előtti egyenlőség. A hatalom és a jogok tekintetében nem lehet mindenki egyenlő: a társadalom rendje megköveteli, hogy abban legyenek különbözőségek. A különbözőségek mellett akkor állhat fenn az igazságosság, ha a hatalom birtokosai a hatalmat Isten iránti alázattal és az alattvalók iránti tisztelettel gyakorolják, illetve az állampolgárok úgy engedelmeskednek a hatalom birtokosainak, mintha Krisztusnak engedelmeskednének.

F. A két hatalom természete

A fenti összefoglalásban az enciklikák történeti háttérét képező lázadásokról és merényletekről szóló beszámolót azoknak az alapelveknek a bemutatása követte, amelyek kapcsán

⁴⁷³ Vö. ASS 11 (1878) 374-375.

alapvető nézetkülönbség alakult ki a modern államok és az Egyház tanítása között. Értelmezési különbség mutatkozott elsősorban a népfeltség elvét tekintve, valamint az ember társas természete és így a társadalom felfogásában. Alapvető eltérések mutatkoztak abban is, hogy milyen értelemben tartunk minden embert egyenlőnek. Ezeket az értelmezéskülönbségeket, mint töréseket a pápai megnyilatkozások nem egyszer vezették vissza a reformációra. A reformátori teológia szubjektum felé fordulásában a modern szabadságok megfogalmazásának gyökerét látta a hivatalos katolikus tanítás a századfordulón. A fent bemutatott hangsúlyeltolódások helyett a katolikus teológia álláspontját az állammal kapcsolatban az alábbiakban szeretném bemutatni az enciklikák alapján. Ebből az ismertetésből ki fog rajzolódni a vallás helyének és szerepének katolikus felfogása is.

Leó pápának a hatalomról vallott felfogása, mint fentebb láttuk, a Geláziusz pápa által elsőként megfogalmazott két hatalom elméletéből táplálkozott. A világi hatalom és az egyházi tekintély egymástól függetlenek. Mindkettőnek megvan a maga területe, amelyre érvényes a joghatósága. A világi hatalom (*potestas*) feladata az államok kormányzása, míg az egyházi tekintély (*auctoritas*) területe a kulcsok hatalmának, vagyis a bűnök megkötésének, vagy megbocsátásának gyakorlása. Az egyházi hatalomnak szüksége van a világi hatalom támogatására, hiszen az hivatott szavatolni az államok békéjéért, amely nélkül az Egyház sem tudná ellátni a saját feladatát. A világi hatalom azonban rászorul az egyházi tekintély támogatására, hiszen az evangélium engedelmessé teszi az emberi szívet, így az emberek jó állampolgárrá válnak az evangéliumi tanítás hatására. A két hatalomnak szüksége van egymásra, és együttműködésben kell hogy tevékenykedjenek. Az egyházi hatalom céljai azonban magasabbak. Felette állnak az evilági céloknak, mert azok lelki célok. A végítéletnél ezért az egyházi hatalom gyakorlóit nagy felelősség illeti, hiszen a lelkek üdvössége érdekében tett fáradozásukról, és evilág helyes kormányzásáról is számot kell majd adniuk. A két hatalom elméletének gyakorlatba való átültetése azért is volt nehéz a XIX.-XX. század fordulóján, mert az elsősorban egy teológiai és nem egy jogi elmélet volt.⁴⁷⁴ Amikor az állam és az Egyház – a két tökéletes társaság – régi és érzékeny együttműködése felborult, akkor a kialakult helyzetet könnyen lehetett „társadalmi aposztáziának”⁴⁷⁵ értelmezni, ahogy tette azt a kor katolikus teológiája.

⁴⁷⁴ Vö. XIII. Leó, Litt. *De grave sventura*, 1886.08.22, in ASS 11 (1878) 275., valamint MURRAY, *Leo XIII: Separation of Church and State.*, 188.

⁴⁷⁵ Vö. MURRAY, *Leo XIII: Separation of Church and State.*, 156.

Mindkét hatalom, az állami és az egyházi egyaránt Istentől ered – tanította Leó pápa. Míg az elsőnek az evilági dolgok felett van joghatósága, addig a másodiknak a lelki javak felett.⁴⁷⁶ Az ember testből és lélekből áll, és a kettő nem választható szét benne. Így a két hatalom helyes viszonyának meghatározása a keresztény filozófia számára hosszú időn keresztül nagy fejtörést okozott. Azt mindig is tanította az Egyház, hogy a lelki javak elsődlegesek az evilági javakkal szemben, és azt is hogy a kétféle jó egymásra van utalva, egymással összefügg. Abban, hogy a két hatalom hogyan viszonyul egymáshoz, többek között XIII. Leó pápa *Immortale Dei* kezdetű körlevele nyújtott olyan világos tanítást, amely már nem hagyott helyet a vitára.⁴⁷⁷ Mindkét hatalom eredete Istenben van, de a két hatalom autonóm, egymástól független. Az Egyháznak azonban szabadon kell tevékenykednie a társadalomban, és annak boldogsága érdekében ki kell fejtenie a nyilvános tevékenységét, hogy a közjó ezáltal maradéktalanul megvalósulhasson. Az, hogy az Egyház maradéktalan szabadsága egyben a katolikus vallás államvallásként való bevezetését is jelentené, világos, de nem kizárólagos igény volt az egyházi tanítás részéről.

A közhatalom feladata, hogy biztosítsa az erkölcs tisztaságát, a családi élet rendezettségét és a jog, valamint a vallás tiszteletét, és így mozdítsa elő a gazdaságot és a kereskedelmet, megőrizve ezzel a társadalom virágzását. Így a társadalmat irányító hatalomnak elegendő megalapozással kell rendelkeznie. Istentől kell származnia, hiszen ez adja meg a legitimitását és a kellő megalapozottságát. Az Ő akarata, hogy a társadalomban egyesek – az egész társadalom java érdekében – parancsolnak, másoknak pedig kötelességük az engedelmisség úgy, mintha Istennek engedelmeskednének, ahogy a példaként felhozott régi keresztények is tették.⁴⁷⁸

G. Többszemélyű vezetés, választások útján szerzett hatalom

Leó pápa nem vetette el sem az egy-, sem a többszemélyű vezetési formákat. Nem ragaszkodott a monarchiához. Nem a formát tartotta lényegesnek, hanem azt, hogy ez a forma a közjót szolgálja – minthogy ez az állam célja. Minden államforma önmagában véve megengedhető és igazságos, ha általa az állam célja, a közjó elérhető. Ő – több elődjével szemben – már a demokratikus választásokat sem vetette el. Az lehetséges ugyanis, hogy a nép valakit választ azért, hogy az a személy, vagy csoport a hatalmat gyakorolja. A demokratikus választás természetesen lehetséges, az azonban ellenkezik az Egyház tanításával, hogy a népszuverenitás bizonyos értelmezése szerint az uralkodó pusztán magától az őt megválasztó néptől kapná a hatalmát. A

⁴⁷⁶ Vö. „Quoniam vero non potest societas ulla consistere, nisi si aliquis omnibus praesit, efficaci similique movens ingulos ad commune propositum impulsione, efficitur, civili hominum communitati necessariam esse auctoritatem, qua regatur: quae, non secus ac societas, a natura proptereaque a Deo ipso oriatur auctore.” ASS 18 (1885) 162.

⁴⁷⁷ Vö. HORVÁTH S., *Szent Tamás állameszméje*, in Uő., *Örök eszmék*, 278.

⁴⁷⁸ Vö. *Diturnum illud*, in ASS 14 (1881) 5-7.

választás tehát lehetséges, de az tévedés, hogy a hatalom gyakorlója a hatalmat a választás útján a néptől kapja, amely az egyes egyéni hatalmak összességét ruházná ilyen módon a hatalom gyakorlójára. A hatalom gyakorlásának jogát soha nem szabad annak isteni eredetétől megfosztani, mert ezzel egyben a hatalmat a saját tekintélyétől fosztanánk meg. Ha a hatalom pusztán a nép, vagy a többség akaratán nyugodna, az instabil és megalapozatlan volna.⁴⁷⁹

Ha beláttuk, hogy a társadalmiság megegyezik az ember természetével – ahogyan azt az *Immortale Dei* is tanította⁴⁸⁰ – akkor azt is szükséges belátnunk, hogy a meglévő társadalomnak szüksége van vezetőre is ahhoz, hogy célját, vagyis a közjó megvalósítását megfelelően elérhesse. A kormányzás nincs államformához kötve, és minden államforma alkalmas lehet az állam vezetésének hatalmát gyakorolni mindaddig, amíg a közjó megvalósítására képes. A demokrácia és a köztársaság egyházi megítélése és elfogadása a XIX. század elejétől a XX. század eljéig nagy változásokon ment át. Amikor La Mennais az 1830-as években a demokrácia értékeiről beszélt, akkor gyanakvással fogadták nézeteit. IX. Piusz pápa a *Syllabus*-ban még külön kiemelte azt a tévedést, amely szerint a köztársaság alkotmánya korlátlan jogokkal rendelkezik (39. pont). Leó pápa tanításában a köztársasági gondolat és a demokrácia már teljességgel elfogadható volt. (Vö. *Graves de communi*, 1901; *Au milieu des sollicitudes*, 1892; *Notre consolation*, 1892.) A demokrácia megítélését elődeihez képest már pápasága elején megújította. Első enciklikájában (*Inscrutabili Dei consilio*, 1878.08.21.) elítélte azokat, akik makacsul elutasítanak minden a felső hatalomra vonatkozó alávetettséget, majd a következő körlevelében, a már ismertetett *Quod apostolicis*-ben szintén támadta azokat, akik kárhoztatják az engedelmességet, és azt állítják, hogy minden ember egyenlő a jogaira és a kötelességeire nézve. Ismét ünnepélyesen megerősítette a közhatalomnak való engedelmesség kötelezettségét, melyet a természetes és az isteni jog is előír.

Ezzel kapcsolatban megemlítette a pápa, hogy az, hogy a hatalmat valaki választás által nyerte el, nem ellenkezik a katolikus tanítással. Világos különbséget tett tehát a hatalom eredete és annak

⁴⁷⁹ Vö. „Contra inventae a recentioribus de potestate politica doctrinae magnas iam acerbitates hominibus attulerunt, metuendumque ne extrema malorum afferant in posterum. Et enim ius imperandi nolle ad Deum referre auctorem, nihil est aliud quam politicae potestatis et pulcherrimum splendorem velle deletum et nervos incisos. Quod autem iniquum ex arbitrio illam pendere multitudinis, primum opinione falluntur, deinde nimium levi ac flexibili fundamento statuunt principatum. His enim opinionibus quasi stimulis incitatae populares cupiditatessese efferent insolentius, magnaue cum pernicie reipublicae ad caecos motus, ad apertas seditiones prodivi cursu et facile delabentur. Revera illam, quam Reformationem vocant, cuius adiutores et duces sacram civilemque potestatem novis doctrinis funditus oppugnaverunt, repentini tumultus et audacissimae rebelliones, praesertim in Germania, consecutae sunt; idque tanta cum domestici deflagratione belli et caede, ut nullus pene locus expers turbarum et cruoris videretur. Ex illa haeresi ortum duxit saeculo superiore falsi nominis philosophia, et ius quod appellant novam, et imperium populare, et modum nesciens licentia, quam plurimi solam libertatem putant. Ex liis ad finitimae pestes ventum est, scilicet ad Communismum, ad Socialismum, ad Nihilismum, civilis nominum societatis teterrima portenta ac pene funera. Atqui tamen fautorum malorum vim nimis multi dilatare conantur, ac per speciem iuvandae multitudinis non exigua iam miseriarum incendia excitaverunt. Quae hic modo recordamur, ea nec ignota sunt nec valde longinqua.” *Diuturnum illud*, in ASS 14 (1881) 11-12.

⁴⁸⁰ „Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat.” ASS 18 (1885) 162.

gyakorlási lehetőségei között.⁴⁸¹ Az államformáról szóló *Immortale Dei*, mint láttuk szintén nyitott a demokrácia irányában is. Ahogy IX. Piusz pápa a *Quis pluribus*-ban, vagy a *Quanta cura*-ban elítélte a kommunizmus és a szocializmus tévedéseit, éppen úgy – vele folytonosságban – megtette ezt XIII. Leó is, a demokrácia fogalmát azonban elválasztotta a fent említett irányzatoktól, és sokkal árnyaltabban közelítette meg azt. A baj nem a demokráciával, mint a hatalom gyakorlásának módjával van, hanem a hatalom eredetéről alkotott hamis nézetekkel. Míg korábban egy forradalomellenes és restaruráció párti elképzelés a katolicizmust összekötötte a legalizmussal, addig – és ez részben a tomizmus újrafelfedezésére való buzdításából fakadt – XIII. Leó pápa írásaiból több helyen is kitapintható az ennek a köteléknek a szétszakítására vonatkozó törekvés.⁴⁸² Az államformák közül azokat sem szabad elvetnünk, amelyek nép szélesebb körű részvételét biztosítják a közügyekben.

H. A törvényes hatalomnak való engedelmesség

A fentiekből következik, hogy az állampolgárok kötelessége az, hogy engedelmeskedjenek a felsőbb hatalomnak. Ha elvetjük azt az elvet, hogy a hatalom alapja egyedül Istenben van, akkor ez magával vonja azt, hogy a hatalom ellen jogosan lehet lázadni. A törvényes hatalom elleni lázadás, pedig ellenkezik az ésszel.

Leó pápa megengedte az állampolgároknak az engedetlenséget is, hiszen az ember nem lehet kötelezett a vak engedelmességre. Az engedetlenségre akkor van joga a polgároknak, ha a hatalom az isteni, vagy a természeti törvénnyel ellenkezőt parancsol. Mint ahogy a katonáknak is örömet kell lelniük a haza szolgálatában és védelmében, tanulva a hadtudományokat, egészen addig, amíg előljárójuk erkölcstelen dolgot nem kér tőlük.⁴⁸³

Kényszerrel és elnyomással nem lehet kiharcolni az emberekben a jó érzést, hogy így engedelmeskedjenek a közhatalomnak. Ehhez az engedelmességhez belső hozzáállás szükséges.

⁴⁸¹ Vö. SCOPPOLA, P., *Chiesa e democrazia in Europa e in Italia*, in GUERRIERO, E., (a cura di) *I cattolici e la questione sociale*, Famiglia Cristiana, Milano 2005, 152.

⁴⁸² Vö. Uo. Ehhez nyilván szorosan kapcsolódik a szociális érzék feléledése és a szakszervezeti mozgalmakhoz való egyházi közeledés is, melyet a *Rerum novarum*-ban foglalt össze Leó pápa.

⁴⁸³ Vö. „Una illa hominibus causa est non parendi, si quid ab eis postuletur quod cum naturalia ut divino iure aperte repugnet: omnia enim, in quibus naturae lex vel Dei voluntas violatur, aequae nefas est imperare et facere. Si cui igitur usveniatur, ut alterutrum malle cogatur, scilicet aut Dei aut principum iussa negligere, Iesu Christo parendum est reddere iubenti quae sunt Caesaris Caesari, quae sunt Dei Deo, atque ad exemplum Apostolorum animose respondendum: obedire, oportet Deo magis quam hominibus. Neque tamen est, curabecisse obedientiam, qui ita se gerant, arguantur; etenim si principum voluntas cum Dei pugnat voluntate et legibus, ipsi potestatis suae modum excedunt, iustitiamque pervertunt: neque eorum tunc valere potest auctoritas, quae, ubi iustitia non est, nulla est.” *Diuernum illud*, in ASS 14 (1881) 8.

Valamint vö. „Quod si legislatorum ac principum placita aliquid sanciverint aut iusserint quod divinae aut naturali legi repugnet, christiani nominis dignitas et officium atque Apostolica sententia suadent obediendum esse magis Deo quam hominibus. /Act V, 29/” Quod apostolicis muneris in ASS 11 (1878) 376.

A szívükben kell megértenünk a törvényes rendet, és azt minden erőnkkel szolgálnunk kell, hogy akik uralkodnak, azok valóban alázattal és a népnek szolgálva uralkodhassanak.

Ebben hatékony segítség a vallás, amely arra tanítja a híveit, hogy a társadalmi rendet és békét megóvják. Büntetés önmagában nem elég az engedelmesség eléréhez, hiszen adott esetben a nép kitörhet a büntetés szorításából, és fellázadva még inkább az engedelmesség ellen cselekedne.⁴⁸⁴ A büntetés és a félelem önmagában nem lehet a társadalom rendjének megalapozója. Ezért szükséges az erkölcsi rend, amely az engedelmességre és a rendre tanít, és ezt segíti elő az emberek szívében a vallás. Éppen ezért a társadalomban a vallásnak szabadnak kell lennie. A vallásra szükség van a társadalomban, és ez a célja az Egyház szabadságának.⁴⁸⁵ A vallás szabadságát a hatalom természete is megkívánja.

Mínél több a fegyver és az állam minél erősebb, annál nagyobb szükség van erkölcsi megalapozásra. Ezért a pápa például a *Diuturnum* kezdetű körlevél végén felszólította a püspököket, hogy legyen gondjuk arra, hogy úgy tanítsák az embereket, hogy mindenki őszintén és lelkiismeretesen gyakorolja mindazt, amit az Egyház a közhatalomról tanít.

I. Az ember joga a valláshoz és annak nyilvános gyakorlásához

Az embernek, mint személynek, joga van saját létének alapvető elveit keresni, így joga van vallásosnak lennie, és Istent a vallás által megtalálnia. Abból a tényből, hogy az ember közösségi lény, így társadalmisága a természetéből fakad, az is következik, hogy joga van a vallás nyilvános gyakorlásához, a nyilvános kultuszhoz is. Az állam vezetői kötelesek biztosítani a kultusz nyilvános gyakorlását, már csak az állampolgárok miatt is.

Ha a társadalom a fent ismertetett alapjait elfogadjuk, akkor ebből következik, hogy tartozunk Istennek a vallás nyilvános gyakorlásával.⁴⁸⁶ A természet és maga a vallás lényegében megköveteli, hogy megadjuk Istennek a hívő és alázatos tiszteletet, mert mindnyájan az Ő hatalma alatt vagyunk. Ez a polgári társadalom létére is vonatkozik, hiszen az ember, aki társadalomban egyesült, ilyen módon nem kevésbé van alávetve Istennek, mint az egyén. A társadalomnak együttvéve ugyanannyi kötelessége van Istennel szemben, mint az egyénnek.

Azt, hogy egyetlen igaz Egyház van, amelyet Krisztus alapított, be kell látnunk a kinyilatkoztatás és az Egyház történetének számtalan jeléből.⁴⁸⁷ A hagyományos katolikus tanítás

⁴⁸⁴ Vö. MURRAY, *Leo XIII: Two Concepts*, 555.

⁴⁸⁵ Vö. MURRAY, *Leo XIII: Two Concepts*, 557.

⁴⁸⁶ Vö. „Hac ratione constitutam civitatem, perspicuum est, omnino debere plurimis maximisque officiis, quae ipsam iungunt Deo, religione publica satisfacere.” *Immotale Dei*, in ASS 18 (1885) 163.

⁴⁸⁷ Vö. „Vera autem religio quae sit, non difficulter videt qui iudicium prudens sincerumque adhibuerit; argumentis enim permultis atque illustribus, veritate nimirum vaticiniorum, prodigiorum frequentia, celerrima fidei vel per

szerint az egyetlen igaz egyház, melyet Krisztus alapított, a Katolikus Egyházban áll fenn. Ez az Egyház tökéletes társaság, éppen ezért nem lehet azt alávetni az állami hatalomnak, még akkor sem, ha mind az egyázi, mind az állami hatalomnak Istenben van az alapja.

Ha valaki a népszuverenitás radikális megközelítését követve azt állítaná, hogy a hatalom eredete a népben van, amely egy megbízást ad a hatalom gyakorlóinak, ez a hatalom egyáltalán nem vezethető vissza Istenre, akkor ez oda vezetne, hogy azt kellene állítanunk, hogy a társadalmi életben nem fontos Isten, hiszen nem Ő a hatalom végső forrása. Ekkor arra kellene következtetnünk, hogy az ember társadalmiságára nézve a vallás sem fontos, annak nincs meghatározó szerepe. Ezzel szemben Leó pápa tanítása szerint a társadalom java megkívánja az igaz vallás jelenlétét ugyanebben a társadalomban, máskülönben az nem tudná elérni saját célját.

Leó pápa az *Immortale Dei*-ben /ASS 18 (1885) 168/ azt a gondolatmenetet tárta elénk, mely szerint, ha mindenki követheti azt a vallást, amelyet számára a lelkiismerete javasol, akkor minden vallásnak egyenlő jogokat kell kapnia mindaddig, amíg a társadalomra nem jelent veszélyt. Ez magával hozná azonban azt, hogy a Katolikus Egyházat egyenlően kezelnék minden más vallással. A kinyilatkoztatás és az Egyház történelme ellenben számtalan módon igazolja, hogy egyetlen igaz Egyház van. Ha bárki követhet a lelkiismerete szerint bármilyen vallást, akkor ez azt is magával hozza, hogy nincs egyetlen igaz vallás sem. Így az a nézet, hogy minden vallás egyenlő, végül ateizmushoz vezetne. Mindennek tükrében az Egyház ugyan úgy ítéli meg, hogy a különböző istentiszteleti formák nem rendelkezhetnek ugyanazokkal a jogokkal, mint amivel az igaz vallás rendelkezik. Mégsem ítéli el azokat az államfőket, aki valamilyen üdvös cél érdekében, vagy a nagyobb baj megakadályozásának elkerülése végett türelemmel viseltetnek a többi istentiszteleti forma iránt. Ilyen előfeltételek mellett szabad ugyanis engedni azoknak, hogy a társadalomban megtalálják a helyüket.⁴⁸⁸ Annak ellenére, hogy a katolikus tanítás lényeges elemét képezi, hogy az Egyház önmagát az igazság egyetlen igaz közvetítőjének tartja, és ezért tanítja, hogy csak egyetlen igaz vallás van, mégis az Egyház megengedi, hogy más vallási közösségek irányában az állam türelmet gyakoroljon. Az államfőknek a türelmet kell gyakorolniuk egy nagyobb rossz elkerülése végett, vagy abban az esetben, ha azt egy üdvös cél elérése érdekében teszik. A türelem már csak azért is fontos az Egyház életében, mert a hitre erőszakkal senkit sem szabad kényszeríteni.

Ha azonban a polgári hatalom nagy teret nyerne a vallás ügyei felett, akkor az igazság tanítóját, az Egyházat erejénél fogva a többi vallási közösséggel tehetné egyenlő elbírálás alá. Sőt,

medios hostes ac maxima impedimenta propagatione, martyrum testimonio, aliisque similibus liquet, eam esse unice veram, quam Iesus Christus et instituit ipsemet et Ecclesiae suae tuendam propagandamque demandavit.” *Immortale Dei*, in ASS 18 (1885) 164.

⁴⁸⁸ Vö. „Revera si divini cultus varia genera eodem iure esse, quo veram religionem, Ecclesia iudicat non licere, non ideo tamen eos damnat rerum publicarum moderatores, qui, magni alicuius aut adipiscendi boni, aut prohibendi caussa mali, moribus atque usu patienter ferunt, ut ea habeant singula in civitate locum.” ASS 18 (1885) 174.

akár a népek nyilvános tanításának a jogát is elvehetné az Egyháztól. A polgári hatalom így átlépné a hatáskörét, és károsan befolyásolná az egyházi életet, sőt akadályozná az Egyházat annak a küldetésnek a végrehajtásában, amelyet az Krisztustól kapott. A vegyes jogú ügyekben, mint például a házasság felbontása, ez odáig vezetne, hogy az állam kénye-kedve szerint járhatna el, miközben semmibe venné az Egyház törvényeit.⁴⁸⁹ Az Egyház tökéletes társaság, így nem az államfők engedélyéből bírja a létezéséhez és a küldetéséhez szükséges jogokat, hanem azokat önmagában hordozza, hiszen Istentől származik. Az Egyházat kizárni a nevelésből, a házasságok feletti döntésekből, vagy a családi élet megalapozásából, stb. azt jelentené, hogy a természetfeletti helytelenül alávettük a természetesnek.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az ember lényegéhez tartozik, hogy keresi a természetfeletti igazságot, ezért a társadalmi életében is joga van vallásosnak lennie. Ezt az államnak segítenie kell, márcsak a saját érdekében is, hiszen a vallás hozzájárul a helyes állampolgári magatartás kialakításához. Az igazság pedig csak egy lehet, így az egyetlen igaz vallást, a katolikus hitet, amennyire csak lehetséges, az államnak támogatnia kell.

J. A keresztény alapokon megszervezett társadalom következményei

Az alábbiakban néhány következtetést szeretnénk levonni a fent bemutatott elvek alapján a modern tudományokkal, valamint a magántulajdon és a család értékével kapcsolatban, melyeket Leó pápa is a fenti elvekből következtetett. A modern tudományosság nagy vívmányai nem idegenek az Egyház törekvéseitől, és azokat az Egyház mindig is támogatni akarta. A természetben semmi sem ellenkezik Isten kinyilatkoztatott igazságával, és ha a tudomány jó úton halad, akkor az is megegyezik ezzel. A természettudományos ismereteket az Egyház tehát fontosnak tartja és támogatja, hiszen azok elősegítik a kinyilatkoztatás pontosabb megértését. A keresztényeknek az ilyen ismeretek gyarapításában éppen úgy részt kell venniük, mint ahogyan közügyekben is kötelességük együttműködni. A közügyekkel nem törődni azt jelentené, hogy a

⁴⁸⁹ A vegyes ügyek terén adódó különbségekre számos példát találhatunk. Magyarországon például az 1868. évi 53. törvénycikkely előírja, hogy a vegyes házasságokból származó gyermekek közül a fiúk atyjuknak, a lányok, pedig anyjuknak a vallását kell, hogy kövessék. A Szent Offícium azonban 1870-ben a püspököknek csak azzal a feltétellel adta meg a felhatalmazást (delegáció) a vegyes vallás házassági akadálya alóli felmentésre, ha azok erkölcsi bizonyosságot szereznek arról, hogy a szülők a polgári törvény ellenére mégis minden gyermeküket katolikusnak fogják nevelni. XIII. Leó pápa gróf Csáky vallás- és közoktatásügyi miniszter rendelete ellen külön bíborosi gyűlést hívott össze, amely a miniszteri rendelet ellenére kimondta, hogy a vegyesvallás alól csak úgy lehet felmentést adni, ha a püspököknek erkölcsi bizonyossága van a felek szándéka felől, hogy azok gyermekeiket katolikusként fogják keresztelni és nevelni. A polgári szempontok tehát gyakran különböztek az egyháziaktól és a polgári rend nem mindig vette tekintetbe az egyház tanítását a vegyes ügyekben. A problémát részletesebben lásd: HUSZÁR E., *A katolikus házasságjog rendszere*, Szent István-Társulat, Budapest 1928, 23-29.

közjóval nem törődünk. Hiba volna szétválasztani a magán- és a közügyeket olyan formában, hogy az Egyháznak csak az előbbieken terén lehet tekintélye.⁴⁹⁰

A *Quod apostolicis* körlevél talán leglényegesebb gondolata a magántulajdonhoz⁴⁹¹ való ragaszkodás, amelyet a pápa a természetjogra vezetett vissza: a jogosan megszerzett javak birtoklása ugyanis megegyezik az ember természetével. A magántulajdonhoz való jog az embernek természetes joga, és ellenkezne az emberi természettel a magántulajdon tagadása. A szegények és a gazdagok közötti különbségek leküzdésének téves útja volna az, ha a gazdagok tulajdonát képező javakat elvonnák és elosztanák a szegények között. Ehelyett a gazdagoknak oda kell figyelniük a szegényekre, és feleslegükből segíteniük kell azokat.

A kommunisták elvitatták a magántulajdonhoz való jogot. Többször megállapították már, hogy a szocializmus (és így a kommunizmus) a liberalizmus eszméinek melegágyában fejlődött ki.⁴⁹² A *Quod apostolicis muneris* körlevél, amely a kommunisták, a szocialisták és a nihilisták tévedései ellen született meg, rámutatott arra, hogy az ateista-materialista gondolkodás vezetett el ahhoz a tévedéshez, mely szerint azt gondolták, hogy az evilági, anyagi javakból mindenkinek egyaránt kell részesednie. A liberalizmus hatásaként megjelenő értékválságból születtek meg a szocializmus ateista, és a magántulajdon tagadó elvei. Ezeket az eszméket, melyek egy hamis emberképre épültek, gyakran vezették vissza a liberalizmus által keltett eszmei zűrzavar által kiváltott hatásokra.⁴⁹³ A darwinizmus népszerűsödése, az egyetemek laicizálódása, és a katolikus gondolkodók kisebbségbe kerülése, valamint a hegelianus és feuerbach-i irányzatok terjedése,

⁴⁹⁰ Vö. *Immortale Dei*, in ASS 18 (1885) 174.

⁴⁹¹ Az Egyház mindig tanította a magántulajdon szükségességét. A magántulajdon a történelemben mindig létezett, és azt jogosnak és szükségesnek ismerték el. Egyes társadalmakban találhatunk ugyan a magántulajdon részben közösségi használatba vonó megoldásokat, de ezek mindig csak időlegesen léteztek, és soha nem jöttek létre az egész társadalomra kiterjedő méretekben. A javak közösségi használatba vonása mindig csak részleges volt. Ha valahol mégis birtokközösséggel találkozunk, az tehát soha sem általános, és mindig megvannak a maga okai. (Vö. CATHREIN, *Erkölsbölsélet II.*, 285-286.) Az egyházatyák a gazdagoktól sem vitatták el azokat jogosan megszerzett tulajdonát, de mindig előírták számukra az alamizsnálkodást és a szegények iránti jóindulatot. (Vö. Uo.)

Vö. „Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietatis possessionem. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius, sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per philosophum, in II Polit. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut iurisconsultus dicit, quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dicitur. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium.” *Summa Theologiae* 2-2. q.57. a.3.

A magántulajdon szükséges, mert ösztönöz a munkára, biztosítja a társadalmi rendet és az emberek közötti békét is fenn tudja tartani. Amikor Szent Tamás a magántulajdon *ius gentium*-nak nevezte, akkor ezt olyan emberi törvényekre értelmezte, amelyek a természetjog közvetlen következményei és egyenesen abból fakadnak. Ugyanígy láttuk, hogy a magántulajdon Leó pápa is a természetjogra vezette vissza, megvédve ezzel a kijelentésével annak feltétlen szükségességét. Tette ezt a *Quod apostolicis muneris* kezdetű enciklikájában, valamint az 1891.05.15-én kiadott *De conditione operificum* kezdetű körlevelében is.

⁴⁹² Vö. CATHREIN, V., *Der Socialismus*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg in Breisgau 1898, 154-155.

⁴⁹³ Vö. CATHREIN, *Der Socialismus*, 156-157.

melyek Marx és Engels gondolatainak kialakulását is eredményezték, kísérő jelenségei voltak annak a folyamatnak, melynek során a liberális eszmék talaján megszületett a kommunizmus és a szocializmus. Mindezek jól mutatják, hogy a liberalizmus hogyan vezetett egy nihilista társadalomeszmény megszületéséhez. Ebben nincs helye a vallásnak, melynek következtében könnyen instabillá válhat a társadalom.

A *Quod apostolicis* körlevélben összekapcsolódott a liberalizmus és a szocializmus, valamint az ehhez kapcsolódó kommunizmus veszélye.⁴⁹⁴ De XIII. Leó pápának az elődeire tett hivatkozásaiban megjelenik egy újabb szál is, mely szorosán kötődik a liberális és a szocialista eszmék kialakulásához és terjedéséhez. Ez a szabadkőművesség gondolata. XIII. Leó pápa filozófus csoportokat és szektákat említett, amelyek által okozott veszélyekre már XII. Kelemen (1730-1740) és XIV. Benedek (1740-1758) pápák is felhívták a figyelmet. Ezek a pápák figyelemztették a hívőket arra a mérhetetlen romlásra, amelyet az ilyen szekták okozhatnak.⁴⁹⁵ Ilyen szekták alatt az említett pápák megnyilatkozásaiban minden bizonnyal elsősorban a szabadkőműveseket kell értenünk. XII. Kelemen pápa *In eminenti apostolatus specula* kezdetű apostoli levele (1738. 04. 28.)⁴⁹⁶ az első olyan pápai megnyilatkozás, amely a szabadkőművességgel foglalkozott. 1751-ben XIV. Benedek is megújította az 1738-ban, elődje által hozott tilalmat a szabadkőművességre vonatkozóan.⁴⁹⁷ XIII. Leó utódja, X. Piusz bele is foglaltatta a szabadkőműveseket a készülő új Egyházi Törvénykönyvbe, amely 1917-ben, már XV. Benedek pápa idején jelent meg. Ebben az 1240-es kánon tiltotta az ilyen szektákhoz tartozók egyházi temetésben részesítését, míg a 2335-ös kánon önmagától beálló kiközösítéssel súlytotta azokat, akik szabadkőműves szektákhoz csatlakoztak. A szabadkőművesség illeszkedik azok közé a bölcséleti és társadalmi változások közé, amelyek a kereszténység társadalomalakító szerepét korlátozni igyekeztek.

⁴⁹⁴ A kommunisták, szocialisták és liberálisok ellen megfogalmazott nézetek a vallás szabadságának védelmében érveltek. Ezek az irányzatok ugyanis az állam és Egyház teljes szétválasztása és a teljesen laikus állam megszületése mellett foglaltak állást. Ha a hatalom eredete Istenben van, és így az Egyháznak az igazságot közvetítve, iránymutatása által át kell járnia a társadalmat, akkor a teljesen laikus állam nem lehet üdvös. Az Egyház szabadsága az isteni jogból származik, de a társadalom rendjének fenntartása megköveteli azt a természetjog alapján is. Az ember vallásos életének szabadnak kell lennie minden evilági uralkodótól és az Egyház java megegyezik a társadalom közjával. Vö. MURRAY, *Leo XIII: Two Concepts*, 562.

A liberális és szocialista mozgalmak kapcsán Leó pápa említést tett azok folyóiratairól és arról, hogy hírlapirodalmuk által terjesztik tévedéseiket. A *Quod apostolicis* enciklikában így jelent meg, utalásszerűen a szabad sajtó elítélése. A sajtó ugyanis kénye-kedve szerint emel fel, vagy alacsonyít le irányzatokat, személyeket, vagy csoportokat. A pápa már ekkor felismerte a szabad sajtóban a modern nagyhatalmat, amely nem mindig áll az igazság szolgálatában. A sajtó szabadságát az igazság követelménye kell, hogy meghatározza.

⁴⁹⁵ Vö. ASS 11 (1878) 374.

⁴⁹⁶ Vö. DH 2511-2513.

⁴⁹⁷ KNÖPFLER, A., *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Herder, Freiburg in Breisgau 1920, 691.

A *Quod apostolicis muneris* a család (*societas domestica*) védelmében is szólt⁴⁹⁸, hiszen az a társadalom alapja, melynek lényegéből a természet törvénye alapján következik az engedelmisség: a gyermekeknek engedelmeskedniük kell a családfőknek. Ugyanakkor a családfő is megfelelő tisztelettel tartozik azok iránt, akik neki alá vannak rendelve, ahogyan azt már Szent Pál is tanította. A család ilyen tagozódása mintaként szolgál a társadalom számára, melyben az engedelmisség éppen így kötelessége az alattvalóknak azokkal szemben, akik a hatalmat gyakorolják. A család a társadalom alapja és az engedelmisség mintája. A természetjog alapján, a családon belüli rendhez hasonlóan áll fenn a társadalom rendje. Aki az engedelmisséget megtagadja, az a békesség és az Isten által adott rend megbontója.

K. Következtetések

Az állam és az Egyház szövetsége Európában a keresztény középkorra megy vissza. Klodvig megkeresztelkedése óta ugyanis az öreg kontinensen a trón és az oltár szövetségéről beszélhetünk. Leó pápa szavait akkor értjük meg helyesen, ha ezt a régi köteléket tudjuk gondolatai háttérében.

Az állam és Egyház szövetségében bekövetkezett törés alapjai a reformáció elveiben keresendők, de a hitújítás által elindított folyamatot a francia forradalom tetőzte be. Ezzel párhuzamosan egy másik folyamatot, az abszolutista monarchiák kialakulását is figyelembe kell vennünk akkor, amikor a keresztény állam eredeti eszméjétől való eltéréseket vizsgáljuk. Az Európában kialakuló abszolutista monarchiák ugyanis elhagyták a középkori állam és az Egyház között kialakult egyensúlyokat, és az állam hatalmát a társadalom felett az uralkodó személyében koncentrálták. Az abszolutista állammal való szakítás vezetett el végül egy olyan európai demokráciához, amelyben az állam ugyanilyen monaszként működött tovább, és amelyet egyesek egyszerűen totális demokráciának neveztek.⁴⁹⁹ A középkori immanentizmus, az állam és Egyház integráns egysége korrumpálódott a humanizmus, a felvilágosodás, a liberalizmus és végül a

⁴⁹⁸ Vö. „Salutem porro Ecclesiae virtutem quae in civilis societatis ordinatissimum regimen et conservationem redundat, ipsa etiam domestica societas, quae omnis civitatis et regni principium est, necessario sentit et experitur. Nostis enim, Venerabiles Fratres, rectam huius societatis rationem, secundum naturalis iuris necessitatem, in indissolubili viri ac mulieris unione primo inniti, et mutuis parentes inter et filios, dominos ac servos officiis iuribusque compleri. Nostis etiam per Socialismi placita eam pene dissolvi; siquidem firmitate amissa quae ex religioso coniugio in ipsam refunditur, necesse est ipsam patris in prolem potestatem, et prolis erga genitores officia maxime relaxari. Contra vero honorabile in omnibus connubium, quod in ipso mundi exordio ad humanam speciem propagandam et conservandam Deus ipse instituit et inseparabile decrevit, firmiter etiam et sanctius Ecclesia docet evasisse per Christum, qui Sacramenti ei contulit dignitatem, et suae cum Ecclesia unionis formam voluit referre.” ASS 11 (1878) 376.

⁴⁹⁹ Vö. MURRAY, *Leo XIII: Separation of Church and State.*, 149.

marxizmus egymást megalapozó és következtető irányzatain keresztül.⁵⁰⁰ Abban a társadalomban, melyben a vallás és a társadalom élete szorosan eggyé olvadt és közösen fejlődött, ez a radikális szeparáció, és az Egyházat csupán a hívők magánügyei közé kényszerítő akarat a társadalomra és az Egyházra is beláthatatlan hatásokat válthatott ki, amelyet előre jelzett az egyházi tanítás. A középkori európai társadalom szakralizálódott, de az állam és Egyház szövetsége elviselhetetlenné vált az Egyház számára akkor, amikor az állam kezdte elveszíteni keresztény alapjait, és az Egyházat egy civil szervezetnek tartotta, melyet felhasználhat saját abszolutista, vagy laikus céljai számára. Leó pápa éppen ezért elutasította az állam és Egyház szétválasztásának európai módjait. Ezekben egy jakobinus filozófia kapott politikai köntöst, míg Leó pápa elképzelései mögött a gelazianus modell állt. Ezt a folyamatot XIII. Leó pápa a Nina bíborosnak címzett levelében társadalmi aposztáziának nevezte⁵⁰¹, és hasonló kijelentéseket tett a magyar püspököknek írt *Quod multum* kezdetű enciklikájában is.⁵⁰² A középkorban, amikor népek keresztelkedtek meg, a király joggal tartotta magát *episcopus externus*-nak, azonban a felvilágosodás filozófiájának hatására ez az összefonódás az állam azon igényét hozta el, amely az egyházi ügyekre kiterjedő felségjog. A trón és az oltár szövetsége szoros volt, és számtalan módon tette lehetővé, hogy az Egyház a saját küldetését teljesítse. Azonban a régi egység erre az időre nem volt fenntartható, és a szeparáció komoly következményeket hozott azokban az országokban, ahol az állam és a társadalom eggyé olvadt. A jakobinizmus száműzte Istent a társadalomból. Ezzel az új jogi és erkölcsi rend (vö. *ius novum*) elveszítette azokat a gyökereit, amelyek Istentől eredtek. A szekuláris állam, ilyen gyökerek nélkül, pedig uralma alá akarta hajtani a vele szoros kapcsolatban álló Egyházat. Az európai Egyháznak hordoznia kellett a történelmi múltját és az államok fejlődésének örökségét, melyet nem volt könnyű helyesen értelmeznie. A pápa elvetette az állam és az Egyház szétválasztását. Helyette a helyes viszonyok helyreállítását szorgalmazta. Az állam és az Egyház szétválasztásának elmélete, amelyet a pápa elutasított, a politikai szuverenitás mindenhatóságának alapvetésére épült.⁵⁰³ Az állam-társadalomnak megvan a saját erkölcs, amely elszakadt a keresztény moralitástól. Éppen ebben rejlik a politikai szuverenitás mindenhatóságának abszurditása: a jog és az erkölcs elveszítette a gyökereit. Az állam és Egyház kontinentális szétválasztása (szemben a fent bemutatott amerikai modellel) éppen azért totalitárius⁵⁰⁴: mert a társadalom minden részét behálózza az állam. Leó pápa a jog és az erkölcs eredeti forrásait, és így a társadalom közjavát akarta megőrizni, amikor ellenezte a szeparációt.

⁵⁰⁰ Vö. VOEGELIN, E., *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago 1952, 125.

⁵⁰¹ Vö. XIII. Leó, Litt. *De grave sventura*, 1886.08.22, in ASS 11 (1878) 275.

⁵⁰² Vö. XIII. Leó, Enc. *Quod multum*, 1886.08.22, in ASS 19 (1886/87) 97-106.

⁵⁰³ Vö. MURRAY, *Leo XIII: Separation of Church and State.*, 162.

⁵⁰⁴ Vö. MURRAY, *Leo XIII: Separation of Church and State.*, 166.

A szeparáció megfelelő útjainak megtalálása Európában elsősorban történelmi okok miatt volt tehát nehéz. A teljes szétválasztás és az Egyház eltiltása a közügyektől, a tanítástól és a közintézményektől ellenkezett az Egyház természetével. Azonban az állam és az Egyház régi egysége már az *ancien régime*-hez, vagyis a múlthoz tartozott. A vallásszabadság helyes értelmzését ezek között a körülmények között kellett megtalálnia az Egyháznak, és azt harmonizálnia kellett az államok jogalkotásával is. Az alapvető különbség az egyházi és az állami felfogás között az volt, hogy a keresztény államelméletben az ember társadalmisága a természetjog és nem a társadalmi szerződés alapján áll, éppen ezért a hatalom eredete nem közvetlenül a népben, hanem (közvetetten) Istenben található. A vallásszabadság fogalma az Egyházban az Egyház társadalmi szerepvállalását jelentette, hogy az így segíthesse az államot küldetésének beteljesítésében. Míg a modern államban a vallás szabadsága egyre inkább annak civilszférába való kényszerítését jelentette.

A magisztériumi tanítás a századfordulón több szempontból indokolta meg a katolikus vallás államvallásként való elismerésének szükségességét. Ezen túl Leó pápa gyakran tett említést a hitújításról, és ezzel együtt markáns véleményt fogalmazott meg a protestáns közösségekkel szemben, melyeket a liberalizmus forrásainak tartott. A protestantizmus erőteljesen hangsúlyozta az egyéni hitet és a hit melletti egyéni döntést, és több ponton támadta a kereszténység egyházi létét. Ezzel egy eltúlzott szabadságfogalom megszületésének kiindulási alapját adta, melyre a pápa határozottan rá is mutatott. Az értékítélet kimondásával egyben annak a gondolatnak is hangot adott, mely szerint ezek a közösségek nem lehetnek az igazság hordozói, és aki ezeket követi, azt a téves lelkiismerete vezérli az ilyen elvek követésében. Az embereket nem szabad meghagyni a tévedésben, és az sem lehetséges, hogy az állam által elfogadott, bevett vallás egy tévedésen alapuljon.

Láthatjuk, hogy a magisztériumi alapelvek logikusak és egymásra épülnek, mégis – pontosan a gondolatmenetek feloldhatatlan zártsága miatt – lehetetlenné tették, hogy az Egyház egyes kérdésekben (pl. római kérdés) közelíteni tudja az álláspontjait az egyes államokhoz. Az Egyház állásfoglalását a történelmi helyzetben kell értelmeznünk. Hiszen a XIX. század végére a társadalom elvilágiasodása olyan mértéket öltött, amely az egyházi állásfoglalásokban is korszakalkotó helyzetet teremtett. XIII. Leó pontifikátusa alatt az Egyház felhagyott azzal, hogy pusztán kívülről szemlélje az iparosodó, polgári társadalmat és annak egyes kérdéseivel tudatosan kezdett szembenézni. A restaurációs kísérletek késleltették ezeket a folyamatokat egy ideig, de például a kultúrharc által kiváltott hatások végleges válaszokat követeltek.⁵⁰⁵ Elmondhatjuk, hogy

⁵⁰⁵ Vö. ZAMBARBIERI, A., *La devozione al papa*, in GUERRIERO, *La Chiesa e la modernità*, 99-170.

XIII. Leó pápaságával megkésve ugyan, de az Egyház visszatért a tudományos és a társadalmi életbe, olyan területekre, amelyeket eddig a protestantizmus és a racionalizmus uralt.

4.4.2. Az emberi szabadság kérdése (A *Libertas*, 1888 enciklika alapján)

A. Bevezetés

A XIX. században a politikai demokráciára az Egyházban gyanúval és bizalmatlansággal tekintettek, amint ez a *Syllabus* ítéleteiből is látszik. Ez a helyzet megváltozott akkor, amikor XIII. Leó pápa, elődeitől eltérően nagy nyitottsággal beszélt az állam demokratikus berendezkedéséről.⁵⁰⁶ A demokrácia felé való nyitottság azonban még nem jelentette azt, hogy az Egyház a modern szabadságjogokat is kritika nélkül el akarná fogadni. Addig, hogy az emberi jogi mozgalmak törekvéseit az Egyház a II. Világháború után elfogadja még hosszú út vezetett. A modern szabadságok értelmezése számtalan liberális és modernista felhanggal bírt ugyanis, amelyek önmagukban nem egyeztek meg az Egyház tanításával, még akkor sem, ha eltekintünk az egyházi tanítás korhoz kötött jegyeitől.

Az 1879. augusztus 4-én, Leó pápa pontifikátusának kezdetén megjelent *Aeterni Patris* filozófiai fordulatot jelentett az egyházi érvelésben. Az addigi, főleg az ellenreformáció idején kidolgozott filozófiai alapokat (Suarez, Bellarmin, stb.) egy ősi forrásra, Aquinói Szent Tamásra történő hivatkozás kezdte felváltani XIII. Leó felhívásának hatására. Ennek oka, pedig az volt, hogy Szent Tamás tanítása és fogalomkészlete sokkal inkább alkalmas volt arra, hogy azzal a XX. század elején megjelenő eszmei, bölcséleti és társadalmi kihívásokra megfelelő választ lehessen adni. Az *Aeterni Patris* tartalmát tekintve egy egyszerű felhívás volt csupán, de ez a felhívás, még ha kidolgozott elméleteket nem is tartalmazott, iránymutatóvá vált az elkövetkezendő évszázadra. Ezek a filozófiai alapelvek köszönnek vissza a *Diuturnum illud* kezdetű enciklikában az ember társadalmiságával és a hatalom eredetével kapcsolatban. Erre az érvelésre építette a pápa az *Immortale Dei*-t, amely az állam és az Egyház kapcsolatával foglalkozik, de a *Libertas praestantissimum* is tomista alapelvek alapján mutatta be az ember szabadságának egyházi felfogását. A *Sapientiae christiana*e kezdetű enciklika szintén ilyen alapokra helyezi a keresztény állampolgárok kötelezettségeiről szóló eszmeifuttatását.⁵⁰⁷ XIII. Leó pápának volt egy nagyszerű terve, amely az egész társadalom keresztény felépítésére vonatkozott, és a körleveiben ennek a tervnek az egyes elemei domborodtak ki, melyeknek háttérében ott áll Aquinói Szent Tamás gondolkodása. A

⁵⁰⁶ CAMPANINI, G., *La cultura cattolica negli anni di Benedetto XV. dalla crisi del positivismo alla filosofia dei valori*, in GUERRIERO, *La Chiesa e la modernità*, 291.

⁵⁰⁷ Vö. FONZI, F., *La Chiesa e lo stato italiano*, in GUERRIERO, *I cattolici e la questione sociale*, 238.

XIX. századi Európában az államok pozitivista és racionalista elvek alapján jöttek létre, megalkotva a maguk állam- és jogfilozófiáját. A találkozás a fent említett két tendencia (ti. katolikus ember- és államkép, valamint a modern államok filozófiai háttére) között hozta el részben az álláspontok közeledését is, például a demokrácia értékelésében. Ehhez szükséges volt Leó pápának a modern tudományok vívmányai iránt tanúsított nyitottsága is. Az ember szabadsága és a modern szabadságjogok megítélése azonban az álláspontok további közelítését igényelte a jövőben. Az ember szabadságáról szóló katolikus álláspont szorosan összefügg a hatalom eredetével kapcsolatos nézetekkel. Ahogy a hatalom felülről, Istentől való, és csak akkor legitím, ha elismeri Isten irányítását és felsőbbségét, éppen úgy az emberi szabadság is felülről, Istentől származik. Ha az ember megveti Istent, és szabadságának téves felfogásában elfordul Isten törvényétől, akkor elveszíti a szabadságát. Ahogy a hatalom, úgy a szabadság is felülről való és nem korlátlan.

B. A szabadság természete

Az emberi szabadságról szóló enciklika teljes címe, mely egyben összefoglalja annak lényegét, nem más, mint a körlevél legelső tagmondata: „A szabadság a természet legkiválóbb java.” (*„Libertas, praestantissimum naturae bonum...”*) A *Libertas* akkor született meg, amikor számtalan helyen Európában az államok a liberalizmus elvei alapján szerveződtek, és nem egy hagyományosan katolikus államban (pl. Spanyolországban, vagy Franciaországban) egyházellenes hangulat volt. A kultúrharc jelensége veszélyeztette az egyházi intézmények és a szerzetesrendek működését Németországban, Belgiumban és Svájcban. A szabadság fogalma tisztázásra szorult. Az Egyház mindent megtett ebben az időszakban, hogy az egyes részegyházak szabadságát mind inkább megóvja.

A körlevél a keresztények és az állampolgárok gondolati- és a vallásszabadságának egyes aspektusaival foglalkozik. Gondolatmenete arra az alapelvre épül, hogy egyedül az ember olyan kitüntetett létező a világon, aki értelemmel rendelkezik. Értelmes természetből következik, hogy meg tudja ítélni a jót és a rosszat, így választani tud jó és rossz között. Az értelmes természet, egyben implikálja az ember személy-voltának másik jellemzőjét, a szabadságot. Az ember életelve a szellemi és halhatatlan lélek, ezért minden egyes emberi személy, vagyis önmagában fennálló, értelmes létező, önmagát határozhatja el a cselekvésre. Az állat is önálló létező, de nincs értelme és szabad akarata. Egyedül az ember képes ugyanis önmagát felfogni önálló létezőként.⁵⁰⁸

⁵⁰⁸ Vö. CATHREIN, *Erkölsbölcsélet I.*, 20.

A szabadság tágabb értelemben a külső és belső törekvéssel ellenkező kényszertől való mentességet jelenti (*libertas coactione*). Ebben az értelemben az ember szabad, akinek cselekvését külső kényszer nem befolyásolja. Szorosabb értelemben a szabadság azt jelenti, hogy bizonyos cselekvésmódra irányuló belső kényszerítéstől mentesek vagyunk, vagyis, hogy a cselekvéseinket mi magunk határozzuk meg a bensőnkben (*libertas indifferentiae, liberum arbitrium*). Az akarat azonban önmagában vak, szüksége van arra, hogy kívánságának tárgyát helyesen megismerje. Az akarat feltételezi ugyanis az észet, amely képes megismerni az akarat tárgyát és képes ítéletet mondani arról, irányítva így az akaratot. Az akarat a jóra kell, hogy irányuljon, és ebben az ész iránymutatására szorul.⁵⁰⁹ Vannak olyan dolgok, amelyeket önmagukban sem jónak, sem rossznak nem lehet nevezni. Ilyen például egy szakma, vagy élethivatás megválasztása, stb. Ezekben a területeken az akaratnak lehetősége nyílik a választásra.

Az erkölcsi rend területén az ember rendeltetése az erkölcsi rend betartása és az, hogy Istennek szabadon alávesse magát. A szabad cselekvésnek meg kell egyeznie az erkölcsi zsinórmértékkel. A szabadságjogok nem lehetnek korlátlanok, hanem valamihez igazodniuk kell. Az igazodás mértéke a helyes észben (*recta ratio*) található. Az ész, megismerve Isten akaratát képes megmutatni az akarat számára a helyes cselekvés mibenlétét.⁵¹⁰ A tárgy akkor lehet a helyes akarat tárgya, ha megfelel saját céljának, melyet az értelem képes felismerni.⁵¹¹

Az emberi szabadság nem más, mint egy erkölcsi kötődés a természetes szabadsággal felruházott emberi értelem iránymutatásaihoz. Kötődés a természetes erkölcsi törvényben megnyilvánuló isteni akarathoz. A jogalkotásban azt jelenti, hogy a jogszabály mögött mindig ott áll a természetjog, amiből az az erejét nyeri, szemben a jogpozitivizmussal, amely szerint a törvény alapja magában a törvényben benne van. Az államelméletben ez azt jelenti, hogy a hatalom eredete nem a népben, hanem Istenben található. A modern szabadságok, mint a közlési-, a tanítási-, a sajtó-, vagy a vallásszabadság egyes értelmezései ezeket a természetfeletti elveket nélkülözni akarják. Ez volt az enciklika megírásának az oka, a körlevél ezek ellen próbálta meg leírni és megvédeni a helyes katolikus tanítást.⁵¹²

A *Libertas* enciklika mindjárt a legelején különbséget tesz a természetes szabadság (*libertas naturalis*) és az erkölcsi szabadság (*libertas moralis*) között. Az első az egyszerű választási szabadság,

⁵⁰⁹ Vö. CATHREIN, *Erkölsbölcsélet I.*, 27.

⁵¹⁰ Vö. „Ratio dicitur recta non ex eo, quod obiectum proponit, sed ut proponit obiectum voluntati proportionatum.” IBRÁNYI F., *Ethica secundum S. Thomam et Kant*, Collegio Angelico, Roma 1931, 39.

Valamint vö. „Libertas igitur si in voluntate inest, quae natura sua appetitus est rationi obediens, consequitur ut et ipsa, sicut voluntas, in bono versetur rationi consentaneo.” *Libertas, praestantissimum*, in ASS 20 (1887) 595.

⁵¹¹ Vö. „Si obiectum sit medium, tunc est proportionatum voluntati, si praesupponit intentionem boni finis et ei conformatur et adequatur.” IBRÁNYI F., *Ethica*, 39.

⁵¹² Vö. SCHMITZ, H., *Libertas praestantissimum*, in HÖFER J., RAHNER, K., *Lexikon für Theologie und Kirche 6.*, Herder, Freiburg 1961, 1018.

az utóbbi erkölcsi döntés, választás jó és rossz között.⁵¹³ Még mielőtt a modern szabadsá jogok felett gyakorolt kritika miatt az Egyházat a szabadság ellenségének bélyegeznék, a pápa számtalan esetet sorolt fel, elsősorban az Egyház történelméből, amikor az a szabadságot védelmezte. Így a manicheusok idején, a protestantizmusra adott válaszában a Trienti Zsinaton, vagy éppen Cornelius Jansenius tévedéseinek elvetésekor.⁵¹⁴

A választás szabadsága az akaratban van, amely valamire irányul, vagy valamit elvet. Azonban az ember éppen attól ember, hogy az akarata nem féktelen, hanem az akaratilag döntést mindig meg kell, hogy előzze az ész ítélete. A szabadságnak az akaráthoz hasonlóan az ész által megjelölt jóra kell irányulnia. Ha valaki olyasmire törekszik, amely ellenkezik az ésszel, az akarat szabadságát is aláássa.

C. Az ész határozza meg a szabad akaratot

Az ész, az erény, és a szabadság gondolata összekapcsolásának alátámasztására az ókori filozófiához fordult Leó pápa.⁵¹⁵ Szókratész tanításában megtaláljuk ezt a kapcsolatot az ész, az erkölcsi jó és a szabadság között. Az ő gondolkodásában legfontosabb az erkölcsi jó meghatározása volt. Korábban a jó, így az erkölcsi jó meghatározása abban állt, hogy az vagy célszerű és hasznos (utilitarizmus), vagy élvezetet (hedonizmus) és gazdagságot okoz. Szókratész nem elégedett meg ezzel.⁵¹⁶ Vallotta, hogy a jót az ész határozza meg. A tudó bölcs, a bölcs pedig jó is egyúttal.⁵¹⁷ Minden erény közös gyökere a jó tudása. Aki tudja, hogy mi a jó, az meg is teszi azt. A jó tudása egyenlő a jó megtételével. „Senki sem vét szándékosan”⁵¹⁸-mondta Szókratész. A filozófus szerint a boldog élethez nem anyagi javak szükségesek. Elég az erkölcs tudása, helyes ismerete (*επιστημη*), mert annak ismerete és megtétele maga a boldog élet.⁵¹⁹ Ebben a felismerésében tartotta feladatának, hogy az ifjúságot az erény, és így a boldogság keresésében segítse. Rendületlenül vallotta, hogy a boldogság az erkölcs függvénye.

⁵¹³ „Vö. „Et recte quidem: nam quando ceteri animantes solis ducuntur sensibus, soloque naturae impulsu acquirunt quae sibi prosint. fugiuntque contraria, homo quidem in singulis vitae factis rationem habet ducem. Ratio autem, quaecumque habentur in terris bona, omnia et singula posse iudicat esse, et aequae posse non esse: et, hoc ipso nullum eorum decernens esse necessario sumendum, potestatem optionemque voluntati facit ut eligat, quod iubeat.” *Libertas, praestantissimum*, in ASS 20 (1887) 594.

⁵¹⁴ Vö. ASS 20 (1887) 594.

⁵¹⁵ „Vö. „Quod satis perspicue ipsa viderat philosophia veterum, atque ii praecipue quorum est doctrina, nisi sapientem, liberum esse neminem: sapientem vero, uti exploratum est, nominabant, qui constanter secundum naturam, hoc est honeste et cum virtute vivere didicisset.” *Libertas, praestantissimum*, in ASS 20 (1887) 596.

⁵¹⁶ Példa erre a Platón Gorgiász című dialógusában a vakarózás. Az is élvezetet okoz, annak ellenére, hogy akár rühes is lehet az illető.

⁵¹⁷ PLATON, *Politeia*, 350B

⁵¹⁸ PLATON, *Gorgiász*, 509E

⁵¹⁹ Vö. XENOPHON, *Emlékeim Szókratészről*, IV.6,8-9

Az értelem erejébe vetett ilyen bizalom mutatkozik meg a keresztény filozófiában is. Ez a bizalom egyben az emberbe vetett bizalom, amely mögött meghúzódik az a tanítás, hogy az ember az értelme által Istenhez hasonló.

Már az ókori bölcséletben felmerült annak a kérdése, hogy mi van akkor, ha az akarat nem követi az értelem utasításait, vagy éppen az emberi értelem hibázott? Az emberi ész nem önmagában bír a törvény erejével, tanította Leó pápa. Annyiban bír parancsoló erővel, amennyiben egy felsőbb értelemnek a közvetítője és magyarázója. Ilyen magasabb ész mindenekelőtt a természeti törvény, amely nem más, mint maga az örök törvény és mindaz, ami az ember előtt feltárul Isten örök törvényéből. A helyes cselekvés megegyezik ugyanis Isten örök értelmével. Az értelem képes arra, hogy felismerje, hogy mi a helyes, és amennyiben helyesen felismeri Isten értelmét a helyes cselekvésben, annyiban képes is befolyásolni az akaratot a helyes irányba.⁵²⁰

Isten az igazság keresésében a segítségünkre siet és segíti az emberi észet az igazság felfedezésében. Isten ilyen segítsége a kegyelem. Azonban ez nem jelenti azt, hogy a kegyelem elnyomná az emberi akaratot, vagy korlátozza annak döntési szabadságát. Csupán azt jelenti, hogy a kegyelem megvilágítja az emberi értelmet, hogy az helyesen ismerje fel a természetes erkölcsi törvényt.

Az emberi törvény nem más, mint amit az emberi társadalom a békés együttélés végett alkot. De, mivel nem az emberi társadalom alkotja meg a jó és a rossz közötti különbséget, éppen így az emberi törvény sem magától a társadalomtól nyeri a legitimitását, hanem annyiban érvényes csupán, amennyiben eredetét tekintve az örök törvényhez kapcsolódik, és abból meríti az erejét. Szükség van azonban az evilági hatalom törvényeire is, mert vannak olyan területek, amelyeket a természet csak nagy általánosságban határozott meg, és a polgári törvényhozás feladata, hogy emberi belátás alapján ezeket a területeket bölcsen szabályozza.⁵²¹

A törvényes hatalomnak mindig kell engedelmeskedni, mert az Istentől ered. Ezért aki nem engedelmeskedik a hatalomnak, az Istennek nem engedelmeskedik. A legitim hatalomnak való engedelmisséget csak egy esetben szabad megtagadni, mégpedig akkor, amikor az az értelemmel, az örök, vagy az isteni törvénnyel ellentéteset parancsolna. Ebben az esetben, ahogy azt Leó pápa már korábban is hangsúlyozta, inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek. Egyéb esetben, aki nem akar engedelmeskedni a törvényes hatalomnak, az Luciferhez hasonlít, aki azt mondja: nem szolgálok („*non serviam*”).

⁵²⁰ Vö. CSERTŐ GY., *A jogrend felépülése Szent Tamásnál*, in *Bölcséleti Közlemények* 10 (1944) 1., 9.

⁵²¹ Vö. CSERTŐ, *A jogrend felépülése*, 5.

Azt állítani, hogy az erkölcs pusztán az emberi ész alkotása a racionalisták és a naturalisták tévedése. A liberálisok az állam alapjául is ilyen nézeteket tesznek meg. Ez azért veszélyes, mert ilyenkor azt, hogy erkölcsileg mi helyes, a többség akarata határozza meg. A többség értelme válik követendővé még akkor is, ha tudjuk, hogy akár a többség is tévedhet. Így a forrásától elszakított erkölcs könnyen a zsarnoksághoz vezethet. A zsarnok önkény veszélye mellett ugyanakkor ez a felfogás a teljes relativizmust is hirdeti, amikor azt tanítja, hogy nincs önmagában jó, vagy rossz, hanem a jó és a rossz közötti különbség csupán az emberek felfogásában található.

Attól kezdve, hogy a polgári eljárások a hatalmat megkapják, az a feladatuk, hogy a közjót megvalósítsák. Az pedig nem csupán az állampolgárok külső, anyagi javaira vonatkozik, hanem a lelki és erkölcsi jólétükre is. Így az államok vezetői kötelesek figyelembe venni a természeti és az örök törvényt, és az állampolgárok teljes javát így biztosítani. Bölcs törvényeket kell hozniuk, amelyek megegyeznek egy magasabb rendű törvénnyel. A polgári és a lelki hatalom célja közvelenül ugyan nem egyezik meg, mégis szükséges, hogy a kettő együttműködjön, és egymás segítségére legyen.

D. Az egyes szabadságjogok

Az alapelvek lefektetése után Leó pápa a *Libertas*-ban a modern szabadságjogok egyes válfajait vette sorra és illette kritikával.

Elsőként a vallásszabadságról írt, amely szélsőséges értelemben abból áll, hogy mindenki azt a vallást követi, ami éppen neki tetszik, vagy éppen egyik vallást sem követi.⁵²² Ez azonban ellenkezik a vallásosság erényével és dogmatikailag lehetetlen. Ráadásul a vallás megléte az összes erény gyakorlását tökéletesíti, sőt, nem lehetséges az erény gyakorlása az igaz vallás gyakorlása nélkül. Isten helyes tisztelete ugyanis minden erény alapja. Így a vallás elhagyása, vagy egy helytelen vallás követése éppen, hogy nem szabadság, hanem, mivel az ellenkezik az ember természetével, a szabadság elhagyása. Tévedés volna azt állítani – tanította Leó pápa – hogy az államnak nem volna semmi köze a vallási kérdésekhez, és minden vallás számára ugyanazt a tiszteletet kellene biztosítani. Az államnak kötelessége felismerni az igaz vallást és azt támogatni.

⁵²² Igazolhatatlan a vallás korlátlan türelmének elve. A vallásszabadság határai ugyanis a józan észben és a természetes erkölcsben gyökereznek. A természetes szabadság nem terjedhet ki olyan mértékben, hogy az erkölcsi szabadságot felrúgja, hiszen akkor felborulna az az erkölcsi rend, melyhez mindenkinek joga van, és a szabadság szabadossággá válna. Az államnak kötelessége ellenezni ezért minden olyan vallást és istentiszteletet, amelyek nem tisztelik az ész és az erkölcs törvényeit... Az hogy a Katolikus Egyház az idők során, helyesen szerzett jogoknál fogva államvallássá lett azért is hasznos, mert a hit egysége hozzájárul az állam egységéhez is. Vö. BITA D., *A katolika egyház isteni szervezete*, „Hunyadi Mátyás” Intézet, Budapest 1883, 459.

Ha az állam minden vallás iránt egyformán viseltetne, az majdhogynem azt jelentené, hogy istentagadóvá válik.

Ezt követően a szólás- és sajtószabadságot elemezte a körlevél. A szólás és a sajtó szabadsága sem lehet korlátlan, hiszen senkinek sincs joga igaztalan, vagy erkölcstelen dolgokat terjeszteni, vagy népszerűsíteni. A szabadság nem a korlátlanságban nyilvánul meg ugyanis, hanem éppen abban, hogy korlátok közé szorítja a szabadságot. A kutatás szabadsága is ide tartozik. Ezt mindig szélesebb perspektívában kell értelmeznünk. Hiszen az új tudományterületek feltárását Isten az emberekre hagyta. Ezekben a területeken addig bizonytalan kérdésekre is meg kell fogalmazni a válaszokat, és ez magában foglalja a tévedés lehetőségét is.

A tanítás szabadsága szintén óvatosságot feltételez, hiszen a tanítónak csakis az igazságot szabad tanítania, már csak a tanítványaira való tekintettel is. A tanítás szabadságának van egy természetes és egy természetfeletti rendje. Az első az evilági rendre, a második a túlvilági rendre vonatkozik. A természetfeletti dolgok rendjének tanítását Isten az Egyházra bízta. Az Egyház birtokolja és tanítja a kinyilatkoztatott igazság kincstárát. A liberalizmus hibája a tanítási szabadság területén kettős. Egyrészt az államnak határtalan szabadságot akar biztosítani, hogy bármilyen tanítást hirdessen és megtűrjön. Másrészt azonban az Egyházat korlátozni akarja abban, hogy a tanítói feladatát a társadalomban betöltse.

A lelkiismereti szabadságnak két fajtáját különböztette meg az enciklika. Az első szerint bárkinek joga volna Istent tisztelni, vagy nem tisztelni. Ezt azonban az Egyház nem fogadhatja el. A második értelmezésben bárkinek joga van Isten parancsait lelkiismeretének sugallatai szerint teljesíteni. Ez utóbbit az Egyház mindig is támogatta, és kívánta annak társadalmi előmozdítását is.

Az állam csak a nagyobb baj elkerülése, vagy a nagyobb jó elérése érdekében tűrhet el olyan dolgokat, amelyek ellenkeznek az igazság és az igazságosság elveivel. Önmagáért a rosszat eltűrni soha nem szabad.

Az Egyház tökéletes társaság, így önkormányzatában az államnak korlátoznia nem szabad. A két hatalom független, de együttműködésre kell törekedniük. Míg az Egyház az igazság hirdetésével segít megvalósítani a társadalmi békét, addig a polgári kormányzatnak támogatni kell az egyetlen, igaz vallás érvényre jutását. Ilyen formában az Egyház és az állam szétválasztása és a teljes szekularizmus helytelen út.

Az Egyház az egyes hívőktől elvárja a közügyekben való részvételt, hiszen ez az evangéliumból fakadó kötelességük is. Leó pápa itt ismét megerősítette, hogy a demokrácia nincs ellentétben a keresztény tanítással mindaddig, amíg a demokratikus államforma megvalósítói elfogadják a hatalom eredetéről vallott keresztény tanítást. A keresztény demokrácia

megvalósulásához (elsősorban Itáliában és kevésbé Franciaországban) nagyban hozzá is járult a Leó pápa-féle neotomista újjáéledés.⁵²³

A törvényes hatalom elleni lázadást az Egyház elveti, azonban bizonyos körülmények között megengedett lehet, hogy egy-egy nép a saját függetlenségéért harcoljon, feltéve, hogy ezzel nem sérti meg az igazságot. A helyes szabadságfogalomhoz ez is hozzátartozik.

4.4.3. Az állampolgári kötelezettségek (A *Sapientiae christianae*, 1890 enciklika alapján)

A. Bevezetés

A *Sapientiae christianae* megerősítő szó volt azoknak, akik ebben a korban az Egyházban bíztak, és várták a pápa útmutatását az egyes országokban történt események kapcsán. 1889-ben Francesco Crispi, az olasz elnök több törvényjavaslatot is bemutatott az olasz parlamentben az egyházi személyekről. Ezekben a cavour-i örökséget vitte tovább, amely törekedett kiszorítani az egyházi személyeket a politikai életből, majd pedig az oktatásból és a nevelésből. Miután abban az évben az olasz parlament több hasonló törvényt is elfogadott, a pápa az 1890-ben kiadott enciklikában figyelmeztetett a keresztények egységére, amely meghatározó lehet a vallásos érdekek védelméért zajló harcban.⁵²⁴ Az olasz politika a klasszikus liberalizmus elveit kívánta megvalósítani. A liberalizmus a laikus állam eszméjével is párosult, amelyet nem egyszer erős egyházellenesség kísért. Az olasz kormányban erős volt a szabadkőművesek jelenléte is. Crispi ugyan csak rövid ideig volt miniszterelnök, de pártja ebben az időben uralta az olasz politikai életet, amely a vidéki Itália szimpátiáját is egyre inkább elnyerte. Eközben a Leó pápa által meghirdetett nagyívű szociális gondolatok és társadalomfilozófia is egyre több tiszteletet vívott ki magának, amit elsősorban az egymás után megjelenő enciklikáknak köszönhetett a pápa.

A *Sapientiae christianae*-ban fellelhetőek olyan tomista fogalmak, mint a cél (*finis*), vagy az ész (*intellectus, mens*) és az akarat (*voluntas*). A '80-as években megjelent enciklikák az 1878-ban megjelölt út folytatását jelentik. Míg az *Aeterni Patris*-ban a pápa nem fogalmazott meg elveket, csak a kitűzött célt ismertette, mely Szent Tamás módszerének a megújítása volt, addig a rá következő körlevelek bőven hozták az egyes témákat, melyeket a pápa a fent említett módszerrel és fogalomkészlettel közelített meg.⁵²⁵ Ilyen témák voltak a hatalom eredete, az állam és az Egyház kapcsolata, valamint az emberi szabadság kérdése, majd ezekből kiindulva az igaz vallás, a nyilvános kultusz és az Egyház nyilvános tevékenységének kérdései. A felvetett kérdések láncolata

⁵²³ Vö. SCOPPOLA, P., *Chiesa e democrazia*, 172.

⁵²⁴ Vö. FONZI, *La Chiesa*, 238.

⁵²⁵ Vö. FONZI, *La Chiesa*, 240.

egymásra épül, egymásból fakad. Nehéz lenne az emberi szabadság kérdését úgy megközelítenünk, hogy nem tekintjük az ember természetfeletti eredetét és így vallásos mivoltát, vagy éppen nem vesszük figyelembe a társadalmiságát. A vallásszabadságot sem érthetjük meg Leó pápa írásaiban, ha nem értjük a hatalom eredetéről, vagy az emberi szabadságról vallott elveit. A *Sapientiae christianae* 1890-ben jelent meg. Egy összefoglaló jellegű írás, amely majd mindegyik fontos témafelvetést érinti. Egy megerősítés és egy érvelési irány mélyítése egy olyan politikai helyzetben, amikor a keresztények egysége stratégiaileg is fontos volt. A pápa személyével garantált egység, amelyet a helyi egyházakban a püspök testesít meg örök érvényű igazság, de ennek az igazságnak a hangsúlyozása egyben Leó pápa átfogó, társadalomformáló terveihez is illeszkedett, megerősítve az Egyházat a szabadelvű, egyházellenes állami és politikai lépésekkel szemben.

B. A hatalom és a szabadság eredete, mint a társadalom rendjének záloga

A körlevél hangsúlyozta többek között azt a tanítást, mely szerint az Egyház tökéletes társaság (*societas perfecta*). Mindkét hatalom hordozója, így az Egyház és az állam is a maga nemében tökéletes társaságok, hiszen minden eszközt magukban hordoznak ahhoz, hogy önmagukat fenntartsák. Saját belső rendjüket és törvényeik megalapozását önmagukban hordozzák.⁵²⁶ Az Egyház sok hasonlóságot mutat felépítésében az evilági országokkal, és a hatalmuk eredete is közös. Azonban a saját területén birtokol egy bizonyos felsőbbiséget a világi hatalommal szemben, annak ellenére, hogy mindkettő tökéletes társaság. Ez a felsőbbiség az Egyház természetfeletti céljában rejlik, amely felette áll minden természetes célnak. Ez pedig nem más, mint a lelkek megszentelése.⁵²⁷ Az Egyház, tehát az állammal együtt tökéletes társaság, azonban célját tekintve az első magasabb rendű az utóbbinál.⁵²⁸

⁵²⁶ Vö. néhány korabeli kézikönyv meghatározásával:

„Societas est multitudo hominum ea ratione coeuntium, ut collatis viribus media sibi comparent ad certum communemque finem assequendum: perfecta autem ea dici debet, quae est in se completa, adeoque media ad suum finem obtinendum sufficientia in semetipsa habet.” TARQUINI, C., *Iuris ecclesiastici publici*, Ex typographia polyglotta, S. C. De Propaganda Fide, Roma 1894, 3-4.

Valamint: „Societas perfecta est persona moralis iure suo, sue habet personalitatem independentem a legislatoris humani dispositione. Persona moralis est ens iuridicum, consideratum, ut in se subsistens, cui videlicet competat suum esse et operari tamquam legitimum iuris subiectum.” OTTAVIANI, A., *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici I.*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatican 1935, 65., vö. továbbá MAROTO, P., *Institutiones Iuris Canonici I*, Roma 1919-21, 458.

⁵²⁷ Vö. BILLOT, L., *De Ecclesia Christi*, Ex Typographia Polyglotta, Roma 1903, 64-65.

⁵²⁸ Egy közösség sem tartható fenn az azt irányító hatalom nélkül. Így az állammal együtt létrejön az államhatalom is. Az ilyen hatalom kezdetleges formájában már megtalálható a nagycsaládban, vagy a törzsben. Mivel minden hatalom végső forrása Isten, ezért Istentől származik az államhatalom is. Ahogy a *Sapientiae christianae* tanította: nincs más hatalom, csak az, amelyik Istentől ered. Egyedül Isten bízhat meg embert azzal, hogy más emberek felett uralkodjék. Vö. KECSKÉS, *A keresztény társadalomszemlélet*, 102.

A feszültség, amit az egyes világi filozófiák és államelméletek, valamint az Egyház tanítása között találunk a filozófiai megalapozás különbségéből fakad. Az egyházi megalapozás egy tomista megközelítés, amely mind az ember, mind a hatalom és így a társadalom eredetét is felülről, természetfeletti elvekből vezette le. Éppen ezért a társadalmat nem tudta elképzelni vallás nélkül. A vallási rend nélkül az erkölcs elhalványul, a társadalom elveszíti alapját, és darabjaira esik szét. Ezért szükséges az Egyház működésének teljes szabadságot és maximális lehetőségeket biztosítani. Még hozzá nem is akármelyik közösségnek, mert a vallási tévedés terjedése és terjesztése a társadalom kárára válhat. Így csak az igaz vallás lehet az, amelyik a társadalom alapját meg tudja teremteni. Az igaz vallás pedig csak egyetlen lehet, mégpedig az, amelyet Krisztus alapított. Ez csak a Katolikus Egyházban áll fenn. Ettől eltérő hitvallásokat az államnak csak nagyobb jó reményében, vagy nagyobb baj elkerülése végett szabad eltűnie. A Katolikus Egyház államelmélete és emberképe mindig visszavezeti magát felsőbb elvekre: a természetjogra és az isteni jogra.

Ezzel szemben a modern államok emberképe és az államról alkotott felfogásai mögött a már korábban vázolt, felvilágosodás-kori, racionalista elméletek húzódnak meg, mint az – elsősorban – Hugo Grotius, John Locke és Immanuel Kant által lefektetett alapelvek. Ezek a gondolkodók nem felülről építkeztek, hanem alulról. A hatalom eredetét a népben keresték (népfélség), és a szuverenitást a népakarattól tették függővé. Itt a vallásnak az emberi természetben betöltött szerepe mérséklődik. Az evangéliumból fakadó hitvallásoknak ugyanis arra kell törekedniük, hogy egymás mellett békében megférjenek, és ne háborgassák békétlenségükkel a társadalom nyugalomát. Az alulról jövő megközelítések, mint a népszuverenitás ilyen értelmezése, vagy a szerződéselméletek, pedig a protestáns közösségekre és egy protestáns gondolkodói körre vezethetőek vissza. A protestantizusból ugyanis hiányzik az Egyház szentségének tanítása. A megreformált közösségek nemhogy nem ragaszkodtak az Egyház szentségének hangsúlyozásához, hanem egyenesen tagadták azt. Az ember evilágon bűnös, és a bűntől csak Isten kegyelme szabadíthatja meg. Így mind az embernek, mind a hatalomnak elveszik a szakrális és természetjogi megalapozása a protestáns teológiában.

A modern államok és alkotmányok jobbára – mind Európában, mint a tengeren túlon – a racionalista- és szerződéselméletek alapján jöttek létre. Amikor a XX. század elején az Egyház a saját megközelítését védte, akkor nem elsősorban egy elmélet megőrzéséért küzdött. Azért harcolt, hogy a társadalom békéje megmaradjon, és az ne süllyedjen barbár káoszba. Egyben ragaszkodott ahhoz, hogy a saját, Krisztustól kapott küldetését meg tudja valósítani, hiszen missziójának hatékonysága mindig nagyban függ az evilág rendjétől is. Ha evilág rendje megfelelő, akkor az Egyház is hatékonyabban tud dolgozni a lelkek java érdekében. Ha az Egyház

hatékonyan tudja kifejteni a misszióját, akkor ez a küldetés egyben elősegíti az evilág rendjét. Éppen ezért az állam békéjéhez szükség van az Egyház jelenlétére. A stabilitásra törekvő államban ennek érdekében oda kell figyelni a püspökök és legfőképpen a pápa útmutatásaira.

4.4.4. A kereszténység és a demokrácia (Az *Au milieu des sollicitudes*, 1892 enciklika; a *Notre consolation*, 1892 levél és a *Graves de communi*, 1901 enciklika alapján)

A. A franciaországi események következményei az egyházi tanításban

Az *Au milieu des sollicitudes* enciklia 1892. február 16-án jelent meg. A körlevelet Leó pápa franciául írta, vagyis nem latinul, a Szentszék hivatalos nyelvén. Címzettjei Franciaország püspökei, a francia klérus és a francia laikus katolikus hívők. A fent ismertetett körlevél az 1884-es *Nobilissima Gallorum Gens*⁵²⁹ célját és tematikáját követte. Mindkét körlevél célja az volt, hogy a francia katolikusokat közelebb hozza a köztársasági gondolat elfogadásához. A *Nobilissima Gallorum Gens*-ben Leó pápa kifejtette, hogy a vallás nélküli, tisztán laikus oktatásnak milyen káros következményei vannak. Ezeket a káros következményeket az államnak egyedül kell majd hordoznia.

A körlevélben szóvá tette Leó pápa, hogy a francia forradalom téveszméi nyomán a népben túlzottan nagy, helytelen szabadságvágy ébredt. A társadalom eltávolodott a keresztény hittől, annak ellenségei pedig társaságokba verődtek, és magukhoz ragadták a hatalmat. Kifejtette a pápa, hogy milyen téves az a lábra kapott híresztelés, hogy a katolicizmus a Francia Köztársaság ellensége. Ezen tévhit miatt a köztársaság sokszor közelebb állt a szektákhoz és más említett csoportokhoz, amelyek a hivatalokat és a tisztségeket könnyen ragadták magukhoz. A befolyást átvéve ők kiszorították a katolikusokat a hatalomból. A katolikusoknak ugyanis részt kell venniük az állam életében. Az egyházi és a világi hatalom egymásra jó hatással van, az Egyház befolyása, pedig áldást jelent a társadalom számára. A civil és az egyházi hatalomnak egyetértésben kell cselekednie.

Franciaország XIX. századi történelme során a nagy francia forradalom óta a legkülönbözőbb államformákat figyelhetjük meg. 1789-ben a forradalom alatt született meg az első köztársaság, amely maga is számtalan átalakuláson ment keresztül a Forradalom ideje alatt, de amely végül Bonaparte első konzuli kinevezését követően nem sokkal császársággá alakult, I. Napóleon legendás uralkodásával. 1815-ben Napóleon bukása a Buorbon abszolutista királyok visszatérését hozta egészen 1830-ig, amikor a francia állam alkotmányos királlyá alakult. Az 1848-as

⁵²⁹ ASS 16 (1883/84) 241-248.

forradalom következtében megbukott Lajos Fülöp, a polgárkirály, és megszületett a második francia köztársaság, amely 1852-ben III. Napóleon alatt császársággá alakult. III. Napóleon 1870-ben parlamentáris monarchiává alakította államát. 1871-ben a sedan-i vereség után megfosztották trónjától. Ezután rövid kömmün után 1875-ben született meg a harmadik francia köztársaság.

Leó pápa fent idézett állásfoglalásai a harmadik köztársaság idején születtek. Annak ellenére, hogy – amint a szövegekből is láthattuk – megkülönböztetett figyelemmel fordult a franciák felé, a franciaországi egyházpolitikája végül nem járt sikerrel. Amint a körlevelekből is kiderült, a francia katolikusok számtalan csoportra bomlottak, így a katolikusellenes állami szándékok áldozataivá váltak. Egy részük erőteljesen királypárti, így köztársaság ellenes volt. Ők nem engedelmeskedtek a pápa kérésének, így szakadás támadt a katolikusok között. A pápához lojális csoport pedig jelentéktelen maradt a francia parlamentben. 1901-ben a francia törvénykezés egyházellenes törvényeket alkotott, melyek a szerzetesrendek feloszlatását, vagyonuk elkobzását, valamint több, mint 14 ezer egyházi iskola bezárását hozták magukkal. 1905. december 9-én végül kimondták az állam és az Egyház teljes szétválasztását.

A *Notre consolation* levél külön említést tett az olasz és a francia politikai helyzet különbségéről. Fenntartotta a korábbi elvet, amely szerint a pápa a Vatikán fogja, akinek a vatikáni terület önként vállalt börtöne. Ezért továbbra is ragaszkodott ahhoz, hogy az olasz katolikusok ne szavazzanak a parlamenti választásokon, és ne töltsenek be választott hivatalokat. Leó pápa IX. Piuszhoz képest alig változtott az Olaszországgal szembeni politikáján.⁵³⁰ Miközben Franciaországban Leó pápa politikai célja az volt, hogy az egyházi és világi hatalmat összebékítse, addig Itáliában kifejezetten tiltotta a katolikusoknak az állam ügyeiben való részvételt. Itália helyzete annyiban volt más Franciaországhoz képest, hogy az Olasz Állam léte az Egyházi Államot szuverenitásában csonkította meg, így annak létezése az Egyház szuverenitásának korlátozását is jelentette. Az úgynevezett római kérdésben Leó pápa nem lehetett engedékenyebb. Mindeközben Franciaországban a köztársasággal való együttműködésre buzdított. Ez azt is mutatja, hogy a köztársasággal, mint államformával önmagában nem volt a magisztériumnak baja. Itália helyzete egészen más okból volt elfogadhatatlan.

B. A demokrácia keresztény fogalma

Az *Au milieu des sollicitudes* kísérletet tett arra, hogy a francia katolikusokkal elfogadtassa a köztársaság gondolatát. 1889-ban Franciaországban a mérsékelt republikánusok jutottak hatalomra. Ezzel ismét fennállt a nyílt egyházellenes politikai irányzatok befolyásának veszélye. A

⁵³⁰ Vö. *Notre consolation*, in ASS 24 (1891/92) 646.

pápa ezekben az írásaiban már kifejezetten kérte a katolikus politikusoktól köztársasági gondolattal való megbarátkozást és azt, hogy hagyjanak fel a hajdani katolikus monarchia restaurációjára való törekvésekkel. Sok katolikus azonban továbbra is kitartóan ragaszkodott a régi rend helyreállításához, amelyhez klasszikus értékrendje is kötődött. Ők nyílt ellenségei maradtak a köztársaságnak, hiszen azt anarchisták által létrehozottnak, a forradalmi gondolat termékének, és éppen ezért illegitimnek tartották. Ezért a köztársaság elfogadása érdekében 1892. május 3-án írta meg Leó pápa a francia bíborosoknak *Notre consolation* kezdetű levelét.

A demokrácia újkori fogalma Európában sok szálon kötődött francia forradalomhoz. A testvériség eszméje Franciaországban a polgári szabadságjogok forradalmi kiteljesítésén át a demokratikus átalakulásban valósulhatott meg. Így a XIX. század elején – ahogy láthattuk – a demokrácia kontinentális védelmezői legtöbbször erőteljesen egyházellenesek voltak.⁵³¹ A *Syllabus* még óvott a demokráciával együtt járó túlkapasoktól. Most pedig, néhány évtizeddel később Leó pápa ajánlja a köztársasági államformát és a republikánusokkal való katolikus együttműködést. Ennek a változásnak nyilvánvalóan külső okai is voltak, hiszen egyre inkább körvonalazódott a demokratikus erővel való együttműködés lehetősége. Eközben az egyházi tanítás is változott, közeledett. Ez Leó pápa gondolkodásán belül is kitapintható, pápaságának kezdeteihez képest. A geláziánus hatalom-elmélet nyilvánvalóan ezer szállal kötődött a monarchiához, és nehezen volt összeegyeztethető a köztársasággal. Az Egyház azonban azt is belátta, hogy az evangélium üzenetének terjesztése nem kötődhet egy államformához. Az Egyház küldetése ennél sokkal fontosabb. Így az Egyháznak nem egyszer újra kellett értelmeznie saját működését a társadalomban.

A demokratikus berendezkedés alapjai között ott talljuk a népszuverenitás elvének azt az értelmezését, melynek felvilágosodás-kori megjelenése a politikai hatalmat teljes egészében visszavezeti annak vélt, eredeti hordozójára, vagyis a népre. Ennek értelmében a nép egy szerződés alapján a hatalmat az uralkodóra, vagy a hatalmat gyakorlók egy csoportjára ruházza. Leó pápa hatalomról vallott nézeteinek gerincét képezi az az állítás, mely szerint a hatalom

⁵³¹ Az angolszász demokratikus hagyományok egyáltalán nem voltak ennyire radikálisak és más fejlődési utat jártak be, mint a kontinentális demokratikus átalakulás. Ez utóbbi forradalmi erővel és gyorsasággal zajlott, mégis majd egy évszázadon át kereste a helyét Franciaországban. Ezzel szemben John Locke például a hatalom eredetét nem akarta elszakítani Istentől. Inkább pragmatikus gondolkodóként közelített a kérdéshez és nem akarta megválaszolni azt. Vö. „... Nem mintha bele akarnék bonyolódni abba a kérdésbe, hogy az uralkodó koronája közvetlenül a mennyből pottyan-e a fejére, vagy alattvalóinak keze helyezi oda, mivel az én szempontomból elegendő az, hogy bármely nemzet legfelső elöljárójának, bármiképpen králták is, abszolút és kénye szerinti hatalommal kell rendelkeznie népe közömbös cselekedetei felett.” LOCKE, J., *Első traktátus a kormányzatról*, (ford. KONTNER L.), in UÓ., *A vallási türelemről*, Stencil Kulturális Alapítvány, Budapest 2003, 63. A népszuverenitás eszméje itt az alattvalóinak jogait oltalmazó uralkodó integritásában ölt testet. Az angol és az amerikai demokratikus fejlődés azonban kisebb hatással volt a pápai megnyilatkozásokra, hiszen ezeken a területeken jóval kevesebb katolikus élt és kisebb volt az Egyház dominanciája.

egyetlen forrása maga Isten, így annak végső forrása nem lehet egy szerződés. Ebből a nézetéből több egyéb nézet is következett, mint például az állam és az Egyház szétválasztásának tilalma. A demokratikus államberendezkedés a népfelség elvére támaszkodik (jóllehet a népszuverenitás nem csak egy demokratikus államban valósulhat meg), melynek a francia forradalom nyomán elterjedt értelmezése radikálisan a népre és nem Istenre vezette vissza a hatalmat. Ebben a megközelítésben a hatalom végső forrása a nép, amelynek joga van azt gyakorolni és az azzal felruházott uralkodót attól megfosztani.

Amikor elsőként Jean Bodin a szuverenitás fogalmát használta, akkor azt korántsem pusztán a demokrácia keretein belül megvalósuló eszmének látta, hiszen a hatalom gyakorlása legtökéletesebb formájának a monarchiát tartotta.⁵³² Hugo Grotius barokk skolasztikus fogalmakat használt akkor, amikor a népfelség elvét leírta. Az általa megfogalmazott elv egyáltalán nem zárta ki azt a végső következtetést, hogy a hatalom Istentől ered. Bellarmint és Suarezt követve azt tanította ugyanis, hogy a hatalom eredete Istenben van, mellyel a nép ruházza fel az uralkodót.⁵³³ A hatalomnak a népre, mint a hatalom végső eredetére való visszavezetése Rousseau-tól származott, aki a hatalmat a népben az egyének összességére vezette vissza.⁵³⁴ A hatalom a népnél van, melynek gyakorlására annak többségi csoportja hivatott. A nép többsége ruházza fel a hatalommal azokat az egyéneket, vagy csoportokat, akik a hatalmat éppen gyakorolják. A népszuverenitás kontinentális, a francia forradalom alatt kialakult értelmezése az, amely a köztársasági gondolatot egyértelműen szembefordította a hatalom isteni eredetével. Ez a szembefordulás eredményezte kezdetben az Egyház részéről a heves ellenállást a köztársasági államformával szemben.

Kant egy íratlan polgári alkotmányról beszélt, amely nem más, mint az állam vállalása arra, hogy fenntartja a közjót.⁵³⁵ Ezt a vállalását az állam a nép irányában teszi, akitől a hatalmat kapta. Kant kritikai gondolkodása már nem tudta visszavezetni a hatalmat Istenre, így vezette vissza azt a Rousseau-i társadalmi szerződés elméletére. A társadalmi szerződés a nép szuverenitásából következik. A nép ugyanis szuverén módon birtokolja a hatalmat, amelyet egy (íratlan) aktus/szerződés formájában ad át. Ezért a hatalom gyakorlóit szavatolják a polgári jogok

⁵³² Vö. PACZOLAY, *A legfőbb hatalom eredete*, 28.

⁵³³ Vö. KECSKÉS, *A keresztény társadalomszemlélet*, 102-103.

Vö. továbbá „Vö. „Or cette nécessité sociale justifie la création et l'existence des nouveaux gouvernements, quelque forme qu'ils prennent; puisque, dans l'hypothèse où nous raisonnons, ces nouveaux gouvernements sont nécessairement requis par l'ordre public, tout ordre public étant impossible sans un gouvernement. Il suit de là que, dans de semblables conjonctures, toute la nouveauté se borne à la forme politique des pouvoirs civils ou à leur mode de transmission; elle n'affecte nullement le pouvoir considéré en lui-même. Celui-ci continue d'être immuable et digne de respect; car, envisagé dans sa nature, il est constitué et s'impose pour pourvoir au bien commun, but suprême qui donne son origine à la société humaine. En d'autres termes, dans toute hypothèse, le pouvoir civil, considéré comme tel, est de Dieu et toujours de Dieu.” *Au milieu des sollicitudes*, in ASS 24 (1891/92) 525.

⁵³⁴ Vö. CASSIRER, *Rousseau, Kant, Goethe*, 104-112.

⁵³⁵ Vö. KANT, I., *Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetlen történetéről*, (ford. SÁNDOR P.) Oesmey Nyomda, Békéscsaba 1926., Ötödikétel.

biztosítását, az emberi jogok hiánytalan meglétét. A felvilágosodás utáni gondolkodásban tehát bizonyos fogalmak módosultak. A laikus államok, mint az egyesült Itália, vagy Franciaország ilyen újrafogalmazott elvek mentén jöttek létre, melyekkel az Egyház nem mindig tudott mit kezdeni.

Az egyházi aggodalmak, melyeket XVI. Gergely, vagy a *Syllabus* megfogalmazott, ilyen összefüggésben válnak érthetővé. Hiszen a hatalom eredetéről vallott elmélet azért olyan fontos, mert magával hozza az emberi szabadságjogok kérdését, mely kérdések végül radikális gyakorlati következményekkel járhatnak az Egyházra nézve, ahogy azt láttuk az egyes modern államok átalakulásaiban.

A modern demokrácia egyben azt is jelenti, hogy minden polgár, aki szellemi képességeinek és lelkiismeretének teljes birtokában van, a lehetséges legnagyobb mértékben, ténylegesen és önállóan részt kell, hogy vegyen az aktuális politikai döntéshozatalban.⁵³⁶ Ez az igény már az *Au milieu des sollicitudes*-ben is megjelent, és Leó pápa által is óhajtott alapelvvé vált. A köztársaság eszméje, hasonlóképpen az emberi szabadságjogokéhoz – így a vallásszabadsághoz – számtalan nehézséggel volt tehát megterhelve. Olyan elvi eltérésekkel, amelyek miatt az egyházi tanítás a demokratikus eszmét nem tehetné volna magáévá. Az a formálódás, amely az egyházi tanításban a köztársaság, vagy éppen az emberi jogok megítélését követte, a nézetek ütközésének és tisztulásának a jele. A vallás helye a régi rendben egyértelmű volt. Abban a rendben be is tudta tölteni a küldetését, vagyis segíteni tudta az államot a közjó és az állami béke megteremtésében. A köztársaságban a vallás helye még egyáltalán nem volt ilyen egyértelmű. Tudja-e segíteni az államot, vagy teljesen vissza kell vonulnia a civil szférába, mint egy egyesületnek, vagy klubnak? Ha ez így volna, akkor az egyházi intézmények, vagy a közfeladatot ellátó szerzetesrendek sorsa megpecsételődik? Azokra többé nincs szükség? Az elvi kérdések felvetése a vallás helyével és szabadságával kapcsolatban ilyen konkrét gyakorlati kérdéseket hoztak magukkal.

A franciáknak írt enciklika hozott olyan bölcs újításokat és megkülönböztetéseket, amelyek egyértelmű fejlődést jelentettek a katolikus politikai filozófiában, valamint a szabadságjogok egyházi megítélésében. Leó pápa bölcsen megkülönböztette a hatalom gyakorlását a törvényhozástól. E kettő két különböző dolog. Aki a hatalmat jogosan megszerezte, és nem használja azt a közjó ellen, annak joga van azt megtartania, és senkinek sincs joga azt elvitatni tőle. Még akkor sem, ha az adott államban ugyanez a hatalom egyház- és hitellenes törvényeket hozna. A katolikusoknak éppen azért kell részt venniük az állam életében és vezetésében, hogy az említett törvényhozást helyes mederbe tereljék.⁵³⁷

⁵³⁶ Vö. KERBER, W, *Demokrácia*, in BRUGGER, (szerk.), *Filozófiai lexikon*, 86.

⁵³⁷ Vö. „Mais une difficulté se présente: «Cette République, fait-on remarquer, est animée de sentiments si antichrétiens que les hommes honnêtes, et beaucoup plus les catholiques, ne pourraient consciencieusement

Egy másik ilyen jellegű észrevétel az *Au milieu des sollicitudes*-ben arra a hatalomra vonatkozik, amelyet a régi, törvényes hatalom megdöntésével, erőszakosan szereztek meg. Még akkor is lehet legitim egy hatalom, ha az átmenet és a hatalom megszerzése zűrzavaros és erőszakos volt. A keresztény állampolgároknak nem szabad azt firtatniuk, hogy békés és erőszakmentes volt-e a hatalom megszerzése abban az esetben, ha a hatalom gyakorlása legitim.⁵³⁸ A legitim hatalmat akkor is támogatni kell és akkor sem szabad ellene lázadni, ha erőszakkal szereztek meg. Ha a hatalmat az alkotmányos rend legitimálja, és a hatalom a közjót szolgálja, akkor a keresztény állampolgárnak kötelessége alávetnie magát annak.

Az állam és Egyház szétválasztásának kérdése Leó pápánál elképzelhetetlen. Ennek is elvi okai vannak. A vallást a társadalom megtartó erejének tartotta, amely annak olyan belső kohéziós ereje, amely nélkül az összeomlana, vagy teljesen rossz, embertelen irányba fordulna. Így az Egyháznak mindig is ki kell fejtenie a társadalom-alkító hatását, és nem szabad, hogy egy egyesület, vagy csoport szintjére, a civilszféra szintjére kényszerítse azt az állami jogalkotás. Egyházi jelenlét nélkül a társadalom elveszítené eredeti célját és nem tudná megőrizni a közjót.

Az Egyház demokráciához való viszonyának meghatározásához XIII. Leó pápa tanításából kell kiindulnunk. Míg elődei elítélték a demokráciát, Leó pápa már pontifikátusának első éveiben megújította ezt a tanítást. Első enciklikájában, az *Inscrutabili Dei consilio*-ban (1878. 08. 21.) elítélt minden ellenállást a legitim hatalommal szemben. Ebben a körlevélben fejtette ki azt a programját, mely a modern világban a hit és a kultúra egységét akarta helyreállítani. A *Quod apostolici muneris* elutasította azokat, akik a legitim hatalomnak való engedelmességet azzal utasították vissza, hogy a társadalomban mindenki egyenlő, így nincsenek olyanok, akik mások felett állnának. A közhatalomnak való engedelmesség ugyanis a természetes és az isteni jogból fakad.

A *Diuturnum illud*-ban beszélt a társadalmi szerződésről, melyet képzelgésnek és hóbortnak („*ac praeterea pactum, quod praedicant, est aperte commentitium et fictum*”) nevezett. Elutasította azt az elképzelést, mely szerint a hatalom a néptől származik. A hatalom Istentől származik, de ez nem jelenti azt, hogy azt törvényes választások által ne lehetne megszerezni. Az ugyanis, hogy a

l'accepter». Voilà surtout ce qui a donné naissance aux dissentiments et les a aggravés. On eût évité ces regrettables divergences, si l'on avait su tenir soigneusement compte de la distinction considérable qu'il y a entre pouvoirs constitués et législation. La législation diffère à tel point des pouvoirs politiques et de leur forme, qu e, sous le régime dont la forme est la plus excellente, la législation peut être détestable; tandis qu'à l'opposé, sous le régime dont la forme est la plus imparfaite, peut se rencontrer une excellente législation. Prouver, l'histoire à la main, cette vérité, serait chose facile; mais à quoi bon ? tous en sont convaincus. Et qui mieux que l'Eglise est en mesure de le savoir, elle qui s'est efforcée d'entretenir des rapports habituels avec tous les régimes politiques? Certes, plus que toute autre puissance, elle saurait dire ce que lui ont souvent apporté de consolations ou de douleurs les lois des divers gouvernements qui ont successivement régi les peuples, de l'empire romain jusqu'à nous." *Au milieu des sollicitudes*, in ASS 24 (1891/92) 525-526.

⁵³⁸ ASS 24 (1891/92) 526.

hatalmat egy, vagy több ember gyakorolja, nem határozza meg ugyanennek a hatalomnak a természetét. A hatalom Istentől ered, annak gyakorlási módját pedig a történelem alakította ki az egyes nemzetek életében. Fontos tehát különbséget tenni a hatalom eredete és forrása, valamint annak gyakorlása között. Ez a *Diuturnum*-ban meghatározott irányvonal fejlődött tovább Leó pápa írásaiban. Az *Immortale Dei* is elítélte a hatalom azon elgondolását, mely szerint az saját forrását önmagában bírná, és semmilyen kötelezettséget nem kellene elismernie Istennel szemben. Elítélte az államnak azt a felfogását, amely szerint az önmagát kormányzó szervezet, amely legitimitását a néptől kapná.

A *Sapientiae christiana*e, amely a keresztény állampolgárok kötelességeiről szólt, kiemelte, hogy a jogok és a kötelességek rendszere éppen úgy érvényes a hatalom gyakorlóira, mint azok alattvalóira. A *Libertas praestantissimum* használta először a lelkiismereti szabadság kifejezést pozitív értelemben. Téves az az értelmezés, amely szerint az a lelkiismereti szabadság, hogy bárkinek jogában áll Istent tisztelni, vagy nem tisztelni. A lelkiismereti szabadság helyes értelmezése az, hogy mindenkinek jogában áll Isten akaratát és parancsait lelkiismeretének sugallata szerint követni és ezt az állam semmiképpen nem akadályozhatja meg.

A fenti állásfoglalások azt is mutatják, hogy a demokrácia és így a szabadságjogok – köztük a vallásszabadság – keresztény értelmezése hajszálfínom megkülönböztetések révén alakult ki.⁵³⁹ A *Rerum novarum*-ban érzékelhető IX. Piusz pápa elítélő hangnemének hatása (vö. *Quis pluribus, Quanta cura*) a szocialisták és a kommunisták tekintetében, mégis előrelépésnek számít, és az elítélő magatartásból egy új katolikus tanítás megszületése felé való elmozdulás jele. Az 1891. május 15-én megjelenő enciklika szövegén magán a pápán kívül olyan szakértők dolgoztak, mint Matteo Liberatore és Luigi Taparelli D’Azeglio jezsuiták, akik a *Civiltà Cattolica* meghatározó újságírói voltak, valamint Zigliara és Mazzella bíborosok.⁵⁴⁰ Ezek a szerzők egytől-egyig a tomista filozófia mély ismerői és képviselői voltak. Törekedtek védelmezni az Egyházat a racionalista és liberális támadásokkal szemben. Míg IX. Piusz társadalmi programját a polgárosodásnak való

⁵³⁹ Vö. SCOPPOLA, P., *Chiesa e democrazia*, 153.

⁵⁴⁰ A *Collegio Romano* jezsuita kollégium az 1830-as évektől otthont adott a teológia megújítását célzó mozgalmaknak. Az intézmény szellemisége kezdetben a spekulatív metafizika és dogmatika helyett a történeti szemléletet részesítette előnyben, amely a Szentírás, az egyházatyák, és a zsinatok tanításából mutatta ki a hitigazságokat, megfelelően így a Tanítóhivatalnak, de a modern tudományosság elvárásainak is. Taparelli a *Collegio Romano* pefektusa volt, majd később a *Civiltà Cattolica* publicistája. Miközben a Római Kollégium szellemi műheje gyakran adott helyet a tomizmus kritikájának, addig az említett folyóirat a tomizmus védelmezője volt. A történeti és a tomista irányzat közötti szakadás az *Aeterni Patris* megjelenésével ért véget és a neotomizmus győzelméhez vezetett. A *Collegio Romano* tagjai később gyakran az enciklika által képviselt neotomizmussal is szembehelyezkedtek. Liberatore szintén jezsuita volt, és az 1850-es évektől a *Civiltà Cattolica* szakírója volt. Az *Accademia Romana* tagjaként, rendi előjáróként és pápai teológiai szakértőként is a tomizmus újjászületésén fáradozott. A Kollégium köré csoportosuló római iskola szellemiségével elégedetlen gondolkodók sorát gyarapította és a filozófia látásmódját a lét teljességére való irányultságban ragadta meg. 1880 után azok tudósok egyike volt, akik a Római Kollégiumon belül neoskolasztikus fordulatot hajtottak végre. Vö. HORVÁTH P., *Philosophia perennis, a modern katolikus gondolkodás története*, Kairosz Kiadó, Budapest 2008, 52-53, 62-63.

ellenállás határozta meg (vö. *Syllabus*), addig XIII. Leó saját társadalmi programot írt a *Rerum novarum*-ban. Nagy hatást gyakorolt a pápa tanítására James Gibbons bíboros, Baltimore érseke is, akit Leó pápa emelt a bíborosi rangra. Az amerikai katolikusok ugyanis mindig arra törekedtek, hogy alkalmazkodjanak Amerika polgári hagyományaihoz. Emiatt korábban gyakran volt feszült az amerikai Egyház és a Szentszék kapcsolata. Ebben az időben azonban erős volt az amerikai katolikusok jelenléte Rómában és Washingtonban is. Leó pápa engedélyezte, hogy az Egyház tanítását Amerikában a helyi körülményeknek megfelelően valósítsák meg. Ez a folyamat a *Rerum novarum* születésekor kedvező hatást gyakorolt az egyetemes Egyház tanítására is.

A polgári átalakulás és a demokrácia egyházi recepciójának kidolgozásakor Leó pápa az *Aeterni Patris* alapján a tomista hagyományt hívta segítségül. Az Egyház forradalomellenes és legitimista beállítottságát tehát éppen a tomista gondolat segítette megtörni. Luigi Taparelli D’Azeglio fontos munkája, a *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* (1851) például kimutatta a tamási hagyomány alapján, hogy a különböző kormányzati formák történelmi körülményektől függenek.⁵⁴¹ A filozófiai fordulat, amelyet Leó pápa életre hívott egyben alkalmas talajnak bizonyult arra, hogy a polgári államformák és szabadságjogok filozófiai alapjait is ki lehessen fejteni a katolikus filozófia fogalomtárával. Aquinói Szent Tamás a műveiben többször beszélt a népuralom egyes árnyalatairól⁵⁴², főleg akkor, amikor az egyes dominikánus konventek, mint szabad közösségek berendezkedését írta le.⁵⁴³ De Szent Tamás tanításának más elemei is segítettek alátámasztani Leó pápa társadalom-eszméjét. Ilyen a természeti törvény és a keresztény etika meghatározása, valamint a kegyelem és a természet viszonya és Isten akaratának a természet

⁵⁴¹ Vö. TAPARELLI D’AZEGLIO, L., *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Livorno 1851.

Taparelli, könyvének 133. oldalán úgy határozta meg a társadalmat, mint amely sok, értelemmel rendelkező létező együttélése és együttműködése egy mindannyiuk által megismert jó szeretetében. Társadalmi létünk lényeges elemei tehát a közös cél, a közös értelem és az egyirányú akarat, valamint az erre rendelkezésre álló eszközök harmónikus használata.

Lejebb azt írta, hogy a hatalom a társadalom lényegi alapelve (*principio essenziale*). Az emberek ugyanis a történelem során sokszor és sokféleképpen egyesültek. Minden társulás élén vezető állt és a társadalom – legyen az civilizált, vagy barbár, legitim, vagy bűnös – akkor tudott működni, ha a tagjai engedelmeskedtek a hatalomnak. Vö. TAPARELLI D’AZEGLIO, *Saggio teoretico*, 159-160.

Kimutatta, hogy a társadalmi szerződés nem lehet elegendő alapja a hatalomnak. Hiszen az nem más, mint a nép által bírt hatalmi képességek össze- és átadása. Azonban a legitim hatalom mindig több mint a hatalmak összeadása. Minőségen meghaladja ugyanis a különböző hatalmak összességét. Éppen úgy, mint ahogy egy kocsi több mint az alkatrészek halmaza, hiszen az az alkatrészek jól rendezett összessége. Vö. TAPARELLI D’AZEGLIO, *Saggio teoretico*, 163.

⁵⁴² Szent Tamás az államot annak céljából (*finis*) kiindulva határozta meg. Az államnak van célja: a közjó és ennek megvalósítására adatik a hatalom. Úgy tűnik, hogy Tamás a politeiát tartotta a legmegfelelőbb államformának, amely a monarchikus formát megtartja, ezzel együtt azonban a népet is bevonja a hatalomba a szenátus és a parlament által, amely a törvényeket szentesíti. (Vö. *Summa Theologiae* 1-2. q.96. a.4.)

Tamás a különböző államformák értékét mindig az állam céljához, a közjóhoz méri. Minden államforma lehet jó, ha ezt a célt megvalósítja. Az államformák kialakulását faji, népi, és kulturális tényezők is meghatározzák. Amit a *Diuturnum* tanított, hogy ti. minden népnek joga van a saját szokásainak és ősi intézményeinek megfelelő államformát választania, az teljesen megegyezik a tamási hozzáállással. Vö. KECSKÉS, *A keresztény társadalomszemlélet*, 108-109.

⁵⁴³ Vö. SCOPPOLA, P., *Chiesa e democrazia*, 154.

rendjével való azonossága. Szent Tamás a valóságot egy szerves és összefüggő egészként látta. Ebben a rendben az Egyház és az állam feladatai jól rendezettek. Az állam a maga céljait tekintve alávetett az Egyháznak, éppen annak saját céljai miatt. Az ideális állam, melyet az *Immortale Dei* leír, kötelességeit tekintve az igazság és az igazságosság által meghatározott. A szabadság és a demokrácia elfogadása ezért nem lehet pusztán eszközszerű, vagy egy esetleges helyzet járuléka. A szabadság és a demokrácia az ember méltóságát kell, hogy szolgálják, így morális értéket kell, hogy képviseljenek. Ennek felismerése azt is mutatja, hogy a Tanítóhivatal a kérdést tekintve sokkal rugalmasabbá vált. Az *Graves de communi* az évszázad elején már ennek a rugalmasságnak a jele, hiszen törekedett meghatározni a demokráciát.

A *Graves* törekedett megkülönböztetni a keresztény demokrácia fogalmát a szociális demokráciától, melyet a szocialisták terjesztettek. A keresztény demokrácia ugyanis minden társadalmi osztályt elismer és segít, míg a szociális demokrácia a nép kezébe adja a hatalmat, elnyomva a többi osztályt. A keresztény demokrácia nem osztályok nélküli társadalom. A különböző társadalmi osztályok tisztelete egyben a tulajdon tiszteletét is jelenti. A társadalmi osztályok védelme az egyházi tanításban szükségesnek mutatkozik ahhoz, hogy jól szervezett társadalom szülessék. A keresztény demokrácia nem feltétlenül a nép uralmát jelenti, hanem olyan többségi kormányzást, amely a nép javára történik. A keresztény demokrácia kifejezés, tehát sokkal inkább szociális, mint politikai értelemben létezik. A *Graves de communi* szót is ejt a politikai és a szociális cselekvés megkülönböztetéséről. A gyakorlati használatban azonban ez a szétválasztás soha nem volt teljesen egyértelmű, és ez gyakran megnehezítette a keresztény demokrácia-fogalom értelmezését.⁵⁴⁴

A katolikus szociális mozgalmak ettől kezdve meghatározó alakítóivá váltak az Egyház hivatalos tanításának. XIII. Leó utódja, X. Piusz kétségtelenül egy szorosabb értelmezést alkalmazott a katolikus szociális szerepvállalás kapcsán. X. Piusz az ilyen témájú írásaiban⁵⁴⁵ összefoglalta elődje tanítását és egyben mérsékeltabb vizekre is kormányozta a tanítást. A szociális kérdések megoldásához fontosnak tartotta az osztályok közötti különbségeket és az egyéni felelősségvállalást, szemben a közösségi cselekedettel.

C. A *Graves de communi*

Az 1900-as év, amely az Egyházban egyben Szent Év is volt, megnyugvást hozott az Olasz Állam és a Vatikán kapcsolatában. 1898-ban a vallására nézve katolikus, de politikai beállítottságát tekintve baloldali Luigi Pelloux alakított kormányt Itáliában. Kormányának tagjai javarészt

⁵⁴⁴ Vö. SCOPPOLA, P., *Chiesa e democrazia*, 157.

⁵⁴⁵ Vö. X. Piusz, MP., *Normas fundamentales actionis christianae popularis*, 1903. XII. 18, in ASS, 26 (1903-04) 339-345.

baloldaliak voltak, és sokan a miniszterek közül szabadkőműves páholyok tagjai. Mindezek ellenére a kormányzat rögtön az elején kifejezte a közeledési szándékát a Szentszék irányába. 1898-1903-ig az olasz állam és a Szentszék kapcsolata javult. A Németországgal való szentszéki kapcsolatok kedvező alakulása, valamint a francia katolikusok egységes fellépésének igénye is ott van a *Graves de communi* háttérében, mely körlevelében a pápa a keresztény demokrácia elvi alapjairól írt.

Az *Aeterni patris* megjelenése után a skolasztikus szemlélet megerősítése, és az ahhoz való visszatérés sok katolikus szerint nem adott világos választ a felvilágosodás kihívásaira és sokan vitatták azt is, hogy vajon sikerült-e az Egyház belső megújulását ezzel a bölcseleti fordulattal előmozdítani. Az *ancient regime*-hez való egyházi kötődés ugyan sokban módosult akár csak IX. Piuszhoz képest is, de Leó pápa életművén még érzékelhető volt akkor is, ha az idő előre haladtával halványodott. A filozófiai fordulat nagyhatású és következetes volt, de nem tudott hiánytalanul pótolni minden űrt. Az államokkal való kapcsolaton tapasztalható volt a kiegyensúlyozatlanság, de a gondolkodási szabadság nagyobb igénye az Egyházon belül is megmutatkozott a teológusok körében a filozófia, a dogmafejlődés kérdése, vagy éppen a Biblia-kritika terén. A demokratikus rend egyházi recepciója egy ilyen nemzetközi, valamint egyházi közegben kedvező fogadtatásra talált.

A *Graves de communi re* egy összetett politikai és filozófiai háttér ismeretében értelmezhető helyesen, amelynek része az is, hogy a pápa gondolkodásmódja is nyitottabbá volt a századfordulóra bizonyos, a modern államokat érintő kérdésekben, így a demokrácia kérdésében is. Az Egyházon belül a doktrína területén viszonylag nagy fegyelem mutatkozott, amely Leó pápa személyének is köszönhető volt. A katolikusok a társadalomban megosztottak voltak. Belülről, elméleti síkon a régi rendhez való viszony, valamint a szenttamási filozófia növekvő egyeduralma osztotta meg őket, míg a gyakorlati, mindennapi életben az egyes államok politikájának a helyi Katolikus Egyházhoz, valamint a katolikus politikai közösséghez való hozzáállásának változása.

XIII. Leó pápa gondolkodását pontifikátusának eleje óta jellemezte egy politikai-szociális érzékenység. Ez mutatkozott meg ebben a körlevelében is. A pápai tanításban az 1890-es évek egy új fejlődési szakaszt jelentettek, melyet jelez a *Rerum novarum* (1891). Ennek eredménye és betetőzése ez a századfordulón megjelent körlevél is. Míg a korábbi körlevelek a szenttamási terminológia használatával érveltek a modern államok túlkapásai ellen, addig a *Graves de communi*-ban a pápa ugyanennek a szókincsnek a segítségével beszélt a kereszténység demokráciához való viszonyáról. A '80-as évek körleveleiben elindult egy folyamat, ami 1878-ban még nem volt kitapintható, és amely 1891-92-re egy új párbeszéd előtt nyitotta meg az utat, mely a XX. század

kezdetére az Egyház további fejlődésére nézve fontos alapokat rakott le.⁵⁴⁶ A keresztény demokrácia és az Egyháznak a demokratikus államberendezkedéshez való viszonya persze magával hozta a vallás modern államban betöltött szerepének kérdését. A hatalom geláziánus modellje erősen kötődött a monarchiához. Kérdésként merült fel az Egyház és a vallás helye egy demokratikus államban, hiszen sokan egy ilyen államberendezkedésben a vallás helyét pusztán a civilszférába utalták volna. A kor nagy kérdései között találjuk azt, hogy a demokratikus államban vajon hol van a vallás helye.

A kor gondolkodását nagyban meghatározták a XIX. században megszülető filozófiai pozitivizmus eszméi, de a társadalomról alkotott elképzeléseket befolyásolták a szocializmus és a marxizmus gondolatai is. A pozitivizmus és a szocializmus hatásával és magisztériumi recepciójával ez a dolgot nem kíván foglalkozni. Nem mintha azokkal nem volna érdemes foglalkozni, de a felvilágosodás kori társadalomfilozófia, amely kötődik a protestáns államfilozófiához, meghatározó volt a modern szabadságjogok megszületésében. A vallás szerepét és helyét a modern társadalmakban ezen szabadságjogok összefüggésében érthetjük meg. A fentebb ismertetett protestáns gondolkodók a republikánus eszme szellemi megalapozásának megteremtői voltak. Amikor Leó pápa felismerte a keresztény demokrácia lehetőségét és fontosságát, akkor ezen rendszerek mentén kellett megfogalmaznia a keresztény tanítást, melyhez ő Szent Tamás fogalomkészletét hívta segítségül.

Amikor Leó pápa a keresztény demokráciáról kívánt szólni, akkor figyelembe kellett vennie a különböző nemzeti sajátosságokat. Különös jelentősége volt ebben a helyzetben az úgynevezett római kérdéshez való hozzáállásának. Az olasz keresztényeknek a többi államhoz képest egy saját utat kellett járniuk, hiszen az Egyház nem egyezhetett bele az új olasz állam létébe, mert az az Egyház szuverenitását csorbította, és a helyzet rendezetlensége miatt ez a sérelem fenn is maradt. Így, ahogy azt alább a francia helyzet kapcsán is látni fogjuk, a római kérdés sajátos szempontok szerint határozta meg az olasz katolikusok helyzetét, egyéni elbírálás alá vonva azt.⁵⁴⁷ A pápa az olaszoktól más magatartást kért, mint a többi államok polgáraitól. Megtiltotta nekik – legalábbis a körülmények megváltozásáig – a politikai választásokon való aktív és passzív részvételt, valamint a parlamenti munkát. Ezt a XIX. századi olasz nacionalisták, majd a századfordulón a keresztény demokráciák nehezen fogadták el. Az olasz katolikusok számára az egyes mozgalmak, egyesületek, a sajtó és bizonyos gazdasági-szociális társulások kínáltak lehetőséget a keresztényellenes

⁵⁴⁶ Vö. FONZI, *La Chiesa*, 240.

⁵⁴⁷ Vö. ACERBI, A., *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Vita e pensiero, Milano 1979, 31-93.

szellemiség, a természetes jogok iránti megvetés elleni fellépésre, valamint a keresztény szabadság és érdekek megvédésére, kiváltképpen Francesco Crispi miniszterelnöksége idején.⁵⁴⁸

Az olaszok helyzete sajátos volt, de egyéb államokban a pápa arra kérte a katolikusokat, hogy fogadják el a fennálló, legitim politikai rendet és vessék alá magukat annak, legyen az monarchia, vagy demokrácia.⁵⁴⁹ A különböző kormányzati formák szabad megválasztását a politikai életben szabaddá kell tenni. A katolikusoknak ezt nemcsak el kell fogadniuk, hanem abban tevékenyen együtt is kell működniük, hiszen ez az állampolgári kötelezettségük. A modern politikai élet szerves része a parlamentarizmus, amely választáshoz kötött. A keresztény embernek állampolgári kötelessége, hogy a hazájához való hűségét a politikai életben való felelős részvétel által kifejezze.

Mint említettem, 1900-tól a Szentszék és az olasz állam kapcsolata jelentősen javult, köszönhetően Pelloux miniszterelnöknek is. A tárgyalt enciklika 1901. január 18-án jelent meg. Tartalmát tekintve egyetemes írás volt, amely az egész világegyháznak szólt, mégis létrejöttét különösen az olasz helyzet eredményezte. Az olasz katolikus pártok és csoportok között ugyanis egyre nagyobb volt a feszültség az olasz állammal való viszony kapcsán. Ezért is volt megengedő a pápa az állami berendezkedéssel kapcsolatban, mely állam Egyházat érintő határozatait még néhány évvel azelőtt is határozottan elutasította. Ugyanakkor azonban a püspöki vezetés és tekintély folyamatos hangsúlyozására is ez a magyarázat: az olasz katolikusok közötti érzékeny egységet és az Egyház tanításának követését meg kellett erősíteni. Az olasz katolikusok egysége abban a pillanatban ugyanis leginkább a keresztény demokráciáról alkotott álláspontok mentén sérült.

A körlevél először is kizárta a keresztény demokrácia politikai értelmezését, valamint tiltott minden lázadást a legitim egyházi és világi hatalommal szemben. Úgy határozta meg a keresztény demokráciát, mint ami „*actio benefica in populum*”, megfélemezve ezzel annak túl széleskörű értelmezését. Miközben a szélsőséges republikánusokat, akik javarészt a franciák közül kerültek ki, ez a körlevél lehűtötte, addig a katolikusokat buzdította egy széleskörű társadalmi és szociális munka előmozdítására, követve abban mindig a pápa utasításait. A keresztény demokrácia politikai értelmezésének elutasítása azt jelenti, hogy a hatalom igazságos gyakorlása nem akkor valósul meg, ha azt egyetlen társadalmi osztály veszi a kezébe. Az igazi kereszténydemokrácia nem más, mint az egész nép javára történő keresztény és politikai cselekvés. Ez pedig nem köthető a hatalom gyakorlásának egyetlen formájához sem, valamint nem kapcsolódik kizárólagosan egyetlen társadalmi osztályhoz. A kereszténydemokrácia lényege az, hogy egyetlen

⁵⁴⁸ Vö. FONZI, *La Chiesa*, 241.

⁵⁴⁹ A kereszténységnek a demokráciához való viszonyát egy arisztotelési-tomista rendszerben Jaques Maritain fejtette ki. Vö. WINSNES, A., H., *Jaques Maritain, Saggio di Filosofia Cristiana*, Società Editrice Internazionale, Torino 1960, 182-196.

társadalmi osztályt sem szabad kiemelni, vagy elhanyagolni. Ez minden társadalmi osztály védelmét jelenti. A szociális kérdés így nem annyira gazdasági, mint inkább erkölcsi kérdéssé minősül.

Az enciklika ismét megerősítette, hogy a magántulajdont az Egyház mindig is tanította, és annak jogosultságát vitatni nem szabad. Az alamizsnáról is szót ejtett a körlevél. Ez utóbbit a szocialisták könyöradománynak tartják, amit eltörölnének a föld színéről. Nyilvánvalóan lehetséges az alamizsnát úgy beállítani, mint ami a szegények és a gazdagok közötti megosztottság jele, és mint ami a gazdagok felsőbbrendűségét is kifejezi. Az alamizsna keresztény értelme soha sem a megosztottság hangsúlyozása volt, hanem az éppen a gazdagoknak a szegények irányába való odafordulásának jele. Ebben az értelemben kell megújítani a keresztény alamizsna szokását, mint a társadalmi szolidaritás és nem a megosztottság eszközét.⁵⁵⁰

Végső következtetések

Az alapvető különbségeket, melyek a felvilágosodás korának filozófiai áramlatai és az egyházi tanítás között kialakult feszültséget magyarázzák, négy pontban lehetne röviden összefoglalni a fenti dolgozatban leírtak alapján. Ebben a négy pontban egyben szeretném összegezni az állításaimat, és kidomborítani azokat a megállapításokat, amelyek ennek a dolgozatnak a kutatási eredményeit is jelentik.

A legelső alapvető különbség, amely XIII. Leó pápa idejére jellemezte a modern államokat a hatalom eredetéről szóló, eltérő nézetekből fakadt. Ezek lényege röviden abban foglalható össze, hogy a hatalom eredetét a modern állam a népben kereste. Az egyházi tanítás, Geláziusz pápa óta mindenképpen, Istenre vezette vissza a hatalom eredetét. A szuverenitás értelmezése az Egyház tanításában nem más, mint hogy Isten a hatalom eredete, aki azt a hatalmat az uralkodónak adja. Ez történhet úgy is, hogy a nép adja meg az uralkodónak az Istentől kapott hatalmat, sőt úgy is, hogy akár maga a nép gyakorolja ezt a hatalmat. Az újkori államban a népszuverenitás eszméjének különböző felfogásai, mint láthattuk, elszakadtak a hatalom eredetéről vallott keresztény tanítástól, és a hatalom eredetét egyedül a népben keresték, azt a hatalom végső forrásának tartva. Ezzel azonban a keresztény tanítás – melynek lényege, hogy a hatalom eredete nem más, mint maga Isten – soha nem érthet egyet. Állítom tehát, hogy a hatalom eredetéről valott tanítás megváltozása vezetett ahhoz az alapvető töréshez, amely egyre mélyült a modern állam önértelmezése és az egyházi tanítás között.

⁵⁵⁰ Vö. ASS 33 (1900/1) 390.

A második alapvető különbséget az állam és Egyház kapcsolatának értelmezésében ragadhatjuk meg. A hatalom keresztény értelmezésének alapelvéből egyenesen következik, hogy ha az állam el akarja érni a saját célját, vagyis meg akarja valósítani a közjót, akkor azt nem lehet elválasztani az Egyháztól. A XIX. század végének egyházi álláspontja következetesen az állam és az Egyház egységét hangsúlyozta, míg az egyes államok – különböző módon ugyan, de – egyre inkább az állam és Egyház szétválasztását szorgalmazták. Ennek a különbségnek az okait levezethetjük az első pontban írottakból. A közjó megvalósítása érdekében a keresztény tanítás szerint az államot nem szabad elválasztani az Egyháztól.

A harmadik alapvető különbség szintén visszavezethető ez előző kettőre. Ez nem más, mint az ember szabadságának és az egyes szabadságjogoknak az eltérő értelmezése. A keresztény filozófiában az ember szabadsága soha nem abszolút szabadság, hanem annak mértékét és arányos voltát a kinyilatkoztatás megszabja. Éppen ez a norma – a keresztény tanítás által megszabott mérték – határozza meg az egyes modern szabadságjogok értelmezési kereteit is. Az emberi szabadság eltérő értelmezése az emberi személy fogalmának eltérő értelmezéséből fakad. Állítom, hogy az eltérő személyfogalomnak hatása van az eltérő államelméletre. Állítom továbbá, hogy az értelmezési horizontok különbözőségének háttérben meghúzódik a természetjognak és a természeti törvénynek a reformáció korától megfigyelhető folyamatos torzulása is.

A negyedik alapvető különbség a népuralom értelmezésében ragadható meg. Ez a különbség azonban jelentősen csökkent XIII. Leó pápa demokráciát értelmező írásainak hatására.

Sajátos vizsgálati szempontot jelentett számomra az említett négy eltérés kimutatásában a vallásszabadság eltérő értelmezése. A vallást csupán társadalmi jelenségként, mozgalomként, vagy metafizikai alapjaitól megfosztott erkölcsi rendszerként értelmező modern állam más következtetésekre jutott a vallással, az Egyház szabadságával és az állammal kapcsolatban, mint az Egyház, amely továbbra is önmaga isteni eredetének hangsúlyozásából kiindulva törekedett megérteni a fent felsorolt kérdéseket. A két gondolkodási forma részben átjárhatatlan következtetéseket fogalmazott meg. Ennek legfőképpen az az oka, hogy az egyházi tanítást csak a hit fényében lehet helyesen értelmezni. A hit szempontja nélküli lakius államelmélet, vagy éppen az így megalapozott, emberi szabadságról szóló gondolkodás eleve, a kiindulási pontjánál fogva más következtetésekre kellett, hogy jusson. Állítom tehát, hogy a két gondolkodási rendszer alapvető különbségét azok kiindulási pontjában kell keresni: az egyházi gondolkodás a hitből és a kinyilatkoztatásból építkezett, míg a lakikus állam ezt a szempontot elvetette. A gondolkodási formák átjárhatatlansága tehát visszavezethető a hit szempontjának elfogadására, illetve tagadására.

Zárszó

A modern katolikus társadalomfilozófia nagy problémája és egyben egyik legelhanyagoltabban kidolgozott része egyesek szerint az Egyház és a demokrácia kapcsolata.⁵⁵¹ Ez a probléma abból fakad, hogy az Egyház évezredek európai berendezkedése a francia forradalom eszméinek, majd a német egyesítés után a régi császárság köddé foszlásának hatására megváltozott. A régi rendben a császár, a királyok és a fejedelmek, egy szóval az uralkodók Isten által kiválasztott személyek, akik egyben a vallás és az Egyház védelmezői is voltak. A régi rendet az Egyház a saját berendezkedésével és morális tanításával igyekezett elméletileg is alátámasztani, és azokon a kereteken belül a stabilitást megőrizni. Az állam és az Egyház, mint két tökéletes társaság éltek egymás mellett. Az előbbi a jog és a béke megteremtése által, míg az utóbbi a moralitás megerősítésével óvta a rendet.

Amikor a modern államokban a szekularizáció folyamata elindult, akkor az Egyház a régi rend megőrzésében társ nélkül maradt.⁵⁵² Újra kellett tehát értelmeznie önmagát úgy, hogy közben világos volt, hogy az új államfilozófiák nem mindig egyeztethetőek össze az Egyház tanításával. XIII. Leó pápa írásaiban tetten érhetőek azok a reakciók, amelyek törekedtek arra, hogy szembenézzenek a modern államokban létrejött változások Egyházra vonatkozó következményeivel. Ahogy az állam és az Egyház régi egysége mind inkább meglazult, úgy merült fel kérdésként a vallás szerepe a modern államban, valamint a fent említett demokráciában. A régi, vallásos állam a modern értelemben semleges állammá vált. Az emberi jogi nyilatkozatokat, legyen szó az amerikaiakról, a francia nemzgyűlés által megszövegezett dukumentumról, vagy a későbbi kontinentális alkotmányokról, más és más módon, de a semleges állam eszméje határozta meg. Mindeközben a katolikus ember- és társadalomeszmény az antik tanítás alapelemeit felhasználva a középkori nagy rendszeralkotó gondolkodók által megfogalmazott eszmékben rögzült. Eszerint az ember természete (*natura humana*) szerint való az, hogy társadalomban él. Az ember természetéről való antik tanítás mellett a középkorban meghonosodott az ember bibliai ihlettségű képe, amely szerint az nem más, mint Isten képmása. A két hagyományból született meg a személy keresztény fogalma, amely szorosan összekapcsolódott az annak szabadságáról való gondolkodással. Az ember természeténél fogva közösségben, társadalomban él, ugyanakkor a világban kitüntetett létező, hiszen értelemmel és szabad akarattal rendelkezik.

⁵⁵¹ Vö. WEBER, W., *Kirche und Demokratie*, Katholische Soziallehre in Text und Kommentar, Heft 9., Köln 1978, 1.

⁵⁵² Vö. RAUSCHER, A., „Demokratie” in der Sozialverkündigung der Kirche, in KRZYSTECZKO, H., (Hrsg.) *Europa christlich gestalten, Festschrift für Prof. Dr. Lothar Roos zum Abschluss seines Wirkens an der Schlesischen Universität*, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Katowice 2005, 44.

A felvilágosodás korában az emberről alkotott kép megváltozott. Eszerint az ember autonómiája mind inkább előtérbe került: az ember individuum, önálló létező. Az újkori emberkép szerint az ember kételkedik, és gondolkodásával egy természetfeletti morális törvény nehezen egyeztethető össze. A vallás egy ilyen gondolkodási rendben a magánszférába került. A vallás szabadságát az állam már nem biztosította, sőt nem egyszer hátráltatta azt. Az abszolutista állam saját uralma alá akarta rendelni a vallást. Ez természetesen nem egyezett meg a katolikus államfelfogással. Az abszolút állam helyén megjelenő demokrácia azonban a semleges állam elvét követte. A demokratikus gondolat terjedése így az Egyház ellenállását váltotta ki. Nemcsak azért, mert magának az egyházi közösség demokratizálódásának igényét erősítette meg, hanem mert a régi rend alapjait is megrengette, benne az Egyházzal, amely így újabb önértelmezésre szorult.

Kezdetben az Egyház szembefordult a modern államokban a vallás helyének és szerepének szekuláris értelmezéseivel. XIII. Leó pápa tette az első lépéseket az említett új önértelmezés kialakítására, és így a vallás szabadságának megújult meghatározására. Ehhez újra át kellett gondolnia a hatalom eredetéről, az emberi szabadságról, vagy a demokráciáról vallott egyházi tanítást. Törekedett megőrizni a doktrína sértetlenségét, ugyanakkor elősegíteni azt, hogy ez tanítás a modern államban mind hatékonyabban legyen előadható, és így mind jobban lehessen határozni az Egyház és a vallás helyét a modern társadalomban. Így jutott el a katolikus állam elméletéhez, ahol a vallási pluralizmusnak nincsen helye, és ahol a vallás a társadalom rendjének szolgálatában áll. Mindig törekedett annak a régi előítéletnek a leküzdésére, amely szerint a katolikus tanítás csak a monarchia államformájával volna összeegyeztethető. Ragaszkodott a katolikus vallás egyetlen igaz voltához, és tanította, hogy az államnak csak az egyetlen igaz vallást szabad támogatnia. Az államnak nemcsak az Egyház szabadságát kell biztosítania, hanem egyben minden eszközzel segítenie kell azt, hogy a tanítását mind mélyebben fejthesse ki. Ez az elmélet a geláziánus modell tovább értelmezése a modern államban.⁵⁵³ Mindehhez a modern szabadságjogoknak – mint a gondolat-, a szólás-, vagy a sajtószabadság – egy meglehetősen tartózkodó értelmezése is hozzátartozott. Ennek oka a korban terjedő liberalizmus volt, amely a szabadságjogok felső hataraként semmilyen igazságot, vagy erkölcsöt nem ismert el, ugyanakkor az államnak tulajdonította a szabadságok korlátozásának jogát és feladatát. Ezzel szemben a katolikus tanítás mindig is az volt, hogy a szabadságnak és a szabadságjogoknak a természetes erkölcsi törvény és a kinyilatkoztatott igazság határt szab, miközben az állam feladata nem ezek korlátozása, hanem éppen ezen igazságok elősegítése az erkölcsi törvénynek megfelelően. Ezeket a nézeteket elsősorban, mint morálfilozófus, és nem,

⁵⁵³ Vö. MURRAY, *Zum Verständnis*, 148.

mint jogász fogalmazta meg XIII. Leó. A megjelenő szabadságjogokkal szemben alakította ki saját, katolikus megközelítését a toleranciáról.

Az Egyház és az állam viszonya a legtöbb nyugati típusú államban a XX. században körvonalazódott. Alapvetően négyféle együttműködési modell alakult ki. Egyes államok (Anglia, Skócia, Dánia, Norvégia, Finnország, Görögország) az államegyházi modellt képviselik, és hivatalos államvallásuk van. Az Amerikai Egyesült Államok az Alkotmány megjelenése óta a radikális elválasztás elve szerint rendezi az Egyház ügyeit. Európa németajkú államai az úgynevezett kapcsolódó elválasztás elve szerint viszonyulnak az Egyházhoz, számítanak annak együttműködésére, és támogatását beleépítették például az adórendszerbe is. A negyedik modell az úgynevezett együttműködő elválasztás Európa déli országaiban alakult ki az elmúlt évtizedekben.⁵⁵⁴ A különböző megoldási kísérletek keretei között különbözőképpen maradt fenn a régi kapcsolat az állam és az Egyház/egyházak között. A modellek többnyire működőképesek, azonban a különféle megoldási lehetőségek is mutatják, hogy a probléma nem egyszerű, a vallás szabadsága mindig is a párbeszéd témáját kell, hogy képezze. A XX. század elején a megoldás még távolinak tűnt. Az állam és Egyház viszonyának problémája, valamint a vallás helye a társadalomban azonban már égető kérdésként jelentkezett. Ez a dolgot egy állomást próbált rekonstruálni a megszületett jogi, illetve teológiai megfontolások kialakulása során.

A Nemzetközi Teológiai Bizottság 2009-ben kiadott egy dokumentumot, *Új szempontok a természeti törvényről* címmel, amely a Vatikán honlapján jelent meg.⁵⁵⁵ A 6. és a 7. pont kritikát gyakorol egy pusztán evilági etikai megközelítés felett. Az érvelésben azt a kijelentést találjuk, mely szerint a jog és a politika alapvető erkölcsi elveit évtizedek óta félreértések határozzák meg. Ezek abból fakadnak, hogy sokan az egyetemes és objektív igazság feltételezése mögött erőszakot és intolleranciát vélnek felfedezni, míg ugyanezek a pluralizmus és a demokrácia védelmét csak a relativizmus által vélik elérhetőnek.⁵⁵⁶ Ezért az értéksemlegesség védelmében elvetik az egyetemes igazság feltételezését és annak keresését. A 8. pont szembeállítja egymással a párbeszédetikát és az erkölcs úgynevezett dialogikus felfogását, valamint az egyetemes erkölcsi törvényt, amely meghalad minden párbeszédet és kompromisszumot. A modern állam az egyetemes erkölcsi

⁵⁵⁴ Vö. PACZOLAY, P., *Az állam és egyház elválasztásának magyar modellje*, in *Világosság* 2002/8-9, 104.

⁵⁵⁵ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale (2009)*, in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html (a kutatás ideje: 2012.08.12.)

⁵⁵⁶ Egyesek azt is kijelentették, hogy éppen ilyen alapokon a monoteizmus nem lehet toleráns, hiszen egyetlen igazságot képvisel, és nem hagy helyet az embernek a választásra. A pluralizmus tehát nem férhet össze a monoteizmussal. Vö. MARQUARD, O., *A politeizmus dicsőrete*, in Uő., *Az egyetemes történelem és más mesék*, Atlantisz Kiadó, Budapest 2001, 75-100.

igazságot nem feltételezi akkor, amikor önmaga számára törvényeket alkot. Törvényeit az állampolgárok által képviselt, kompromisszumok által kialakult közös akarat határozza meg. A modern állam erkölcsi felfogása egy társadalmi dialógus jön létre.

Az Egyház ezzel szemben lényegénél fogva fel kell, hogy tételezze az egyetemes igazságot. A keresztény etikai érvelés előfeltétele az, hogy létezik objektív igazság, amely végső soron visszavezethető Isten teremtő akaratára. Ezt gyakran természetes erkölcsi törvénynek nevezzük. Az objektív igazságból és így a természetes erkölcsi törvényből való kiindulás a keresztény erkölcsi érvelés lényegéhez tartozik. Ettől az Egyház nem tekinthet el, hiszen akkor a kinyilatkoztatás egyetemességétől és igazságától is el kellene tekintenie.

A kinyilatkoztatást nem feltételező erkölcsi rendszerek csak a párbeszédre építhetik az érveléseiket. A kinyilatkoztatott igazság elfogadása hitből fakad, a hitet pedig nem feltételezhetjük minden ember szívében. Így az egyházi érvelés a hit mentén sajátosan szakad el a kinyilatkoztatást el nem ismerő erkölcsi rendszerektől. Mindkét rendszernek igaza van a maga keretein belül, és a két érvelési mód – nézetem szerint – nem átjárható.

Az elvilágiasodó államban ez a törés a XX. század elejére különös erővel jelentkezett. A vallásnak a mindennapokat meghatározó erejét és elveit újra el kellett helyezni a modern társadalmakban. Az Egyház geláziánus és természetjogi érvelése a modern jogrendek jogpozitivizmusával találta szembe magát. Az ebből fakadó feszültséget érezhettük a századfordulón kiadott pápai megnyilatkozások stílusából és hozzáállásából is.

Úgy gondolom, hogy a természetjogi érvelés és az egyetemes erkölcsi elvek keresése egy dialógusetikával szemben azok számára képez evidenciát, akik eljutottak a hitre. Akik a hit által nem fedezték fel az egyetemes (erkölcsi) igazságot, azoknak egy része ugyan feltételezi, még ha bizonyítani nem is tudja, másik részük azonban elveti azt. Mindkét utóbbi csoport gondolkodásában közös, hogy az egyetemes igazságot elérni egyikük sem tudja, hiszen az felülről, a kinyilatkoztatásból fakad. Így a jövő Egyházának a felismert egyetemes igazságok tükrében elsősorban javaslatokat kellene megfogalmaznia a társadalom számára, hiszen attól nem várhatja el az igazság egyetemes elveinek felismerését, melyre maga is csak a hit közvetítésével jutott el. Attól, aki nem jutott a hitre, talán illúzió volna olyan következtetéseket elvárni, amelyekre magunk is a kinyilatkoztatás révén jutottunk el.

Ez a törés – amely olyan élesen jelent meg a múlt század fordulóján – régi válaszvonal, amely ma a természetjogi, egyházi érvelés és a párbeszédetika között is meghúzódik. Az előbbi feltételez magasabbrendű elveket, míg az utóbbi a vélemények összegzésével keresi az erkölcsi cselekvés megalapozását.

Dolgozatomban megkísértem konkrét példákön és dokumentumokon keresztül bemutatni az előbbi sorokban vázolt folyamatokat. Kezdve az ókori Egyház tapasztalatainak bemutatásán, megfigyelve az Egyház és az állam termékeny összefonódását. Folytatva a középkori helyzet elemzésével, amikor is a katolikus vallás kizárólagosságra törekedett. A hitújítás által megrengetett egységes gondolat igazán az újkori vallásértelmezések hatására roppant meg, amely mozgásokat Hugo Grotius, John Locke és Immanuel Kant nézeteinek vizsgálatán keresztül próbáltam bemutatni. A megszülető modern jogállamok és az Egyház kapcsolata markáns különbségeket, ugyanakkor hatékony megoldási kísérleteket eredményezett a századforduló idejére. Ezért törekedtem arra, hogy XIII. Leó pápa megnyilatkozásait szisztematikusan rendezzem, és azok értékelésével mutassam be a század fordulóján az Egyházban zajló folyamatokat és értelmezési kísérleteket. Leó pápa a társadalom szerepét, a középkori gondolathoz híven a közjó elősegítésében látta, melyhez elengedhetetlennek tartotta az Egyház teljes szabadságát és a nyilvános vallásgyakorlást. Felfogása szerint az istentelen társadalom nem tudna eleget tenni ennek a követelménynek.⁵⁵⁷ Tanítása nem lezárt egész. Történelemben született érvelés és politikai filozófia, amely maga is változott az idő előrehaladtával. Az egyházi reflexió mindig elő kell, hogy maradjon, és folytonosan reagálnia kell a történelem és a társadalom változásaira. Leó pápa nyitottsága újabb látószöveget kínált, újabb perspektívákat mutatott kora Egyházának. A XX. százaban ez a reflexió folytatódott, és talán a II. Vatikáni Zsinat *Dignitas humanae* nyilatkozatában érte el a tetőpontját. A vallásszabadság kérdése azonban a jövőben is egyre aktuálisabb kérdés lehet a migráció folyamatos növekedése, vagy éppen a kultúrák és vallások mind gyakoribb találkozása miatt felvetődő problémák kapcsán. Az Egyházban a gondolkodó embernek, vagyis annak, aki vállalja a terhet, hogy elvont teológiai és filozófiai kérdéseket folytonosan újragondol az Egyház tanításának fényében, feladata lesz ezekkel a kérdésekkel is szembenézni, és mindig újra megfogalmazni az Egyház önértelmezését az államban és a társadalomban.

⁵⁵⁷ MURRAY, *Zum Verständnis*, 146.

Sommario

Il titolo della mia tesi: Le fonti filosofiche del Magistero di papa Leone XIII (Con particolare riguardo all' insegnamento della libertà religiosa). Nell' ambito della presente tesi ho tentato di chiarire e descrivere l'autointerpretazione della Chiesa Cattolica nel quadro della società in formazione alla fine del sec. XIX°. Papa Leone regnò dal 1878 al 1903. Questo periodo è molto significativo dal punto di vista della costituzione degli Stati nazionali moderni in fase di formazione. L'insegnamento del Papa conteneva significativi passi progressivi per quanto riguarda le prese di posizione del Magistero della Chiesa Cattolica. Aveva affrontato le questioni relative ai rapporti tra lo Stato e la Chiesa, nonché aveva formulato la valutazione teologica della separazione della Chiesa dallo Stato. Aveva espresso la sua presa di posizione in merito ai moderni diritti di libertà che stavano nascendo e per questo aveva di nuovo esposto l'insegnamento della Chiesa sulla libertà dell' uomo. In merito a ciò aveva dato una indicazione dettagliata sui doveri dei cittadini cristiani, sui compiti dell' uomo cristiano nel quadro dello Stato moderno, nonché aveva reagito alle questioni relative ai rapporti tra il cristianesimo e la democrazia.

L'insegnamento del Papa che aveva avuto un grande senso sociale, lo possiamo capire meglio se lo leggiamo nel contesto della tradizione cristiana. Per uno studio approfondito dei suoi lavori dobbiamo avvalerci, come bussola, di una delle sue prime encicliche, *Aeterni Patris* (1879), che scrisse per ridestare il modo di pensare di San Tommaso d'Aquino. In questo spirito scrisse le sue opere in base ai principi tomistici di questa breve enciclica, relativi ai singoli campi della vita della Chiesa.

Come motivo principale ho scelto la libertà religiosa come questo viene rispecchiato anche dal titolo. Infatti i punti di vista della libertà religiosa contribuiscono ad interpretare la posizione della Chiesa nella società. Tutta la presente tesi è permeata da questo essenziale punto di vista offrendo un costante orientamento.

Nella prima parte più breve del testo ho esposto i pensieri di autori di diverse epoche storiche. Su queste pagine diviene chiaro la tradizione teologica tramite la citazione delle opinioni relative al libero esercizio del culto, degli scritti della Bibbia, di alcuni autori di patristica, e della scolastica matura, da cui si alimenta l'insegnamento della Chiesa Cattolica e senza cui non si potrebbe capire nemmeno gli scritti del papa relativi all'epoca esaminata. La situazione del cristianesimo nell' ambito dello Stato era significativamente mutata grazie alla svolta di Costantino. Mentre nel corso delle persecuzioni si doveva spiegare il diritto fondamentale dell' essere della Chiesa in breve tempo il cristianesimo divenne religione di Stato. Per quanto riguarda

la collaborazione tra lo Stato e la Chiesa si dovette prendere in considerazione, come religione di Stato, nuovi punti di vista. Durante il Medioevo la Chiesa rappresentò la sua propria opinione da questa sua marcata posizione e tentò di promuovere la realizzazione di una buona cooperazione con lo Stato. I non cristiani erano alla periferia del mondo di allora, nonchè in minoranza. L'atteggiamento della Chiesa nei confronti dei non cristiani di tempo in tempo cambiava tra il dialogo e la persecuzione in diversi modi. La Riforma aveva rotto la conseguente e integra tradizione della collaborazione tra la Chiesa e lo Stato, e a causa della presenza di nuove comunità cristiane aveva richiesto nuovi punti di vista nell'interpretazione del ruolo della Chiesa nell'ambito dello Stato. A causa della Riforma protestante nacquero soluzioni sia positive sia negative, riguardo la posizione della Chiesa Cattolica. Ho tentato di presentare in breve queste influenze. Poi ho presentato i pensieri di tre filosofi circa la religione e la libertà religiosa. Ho scelto questi tre filosofi (Hugo Grotius, John Locke, Immanuel Kant) perché loro ci portano dalla caos spirituale causato dalla Riforma, e dalle guerre religiose, alla riflessione dell'Illuminismo sulla religione cristiana. La diffusione del protestantesimo e dell'Illuminismo influenzò notevolmente lo sviluppo degli Stati occidentali e determinò il loro rapporto con la religione all'inizio dell'età moderna. In Europa, in questo periodo, nacquero i moderni Stati nazionali. Questi Stati avevano formato il loro proprio ordine giuridico influenzati dal protestantesimo e dall'Illuminismo. Una tappa particolare di questo sviluppo del diritto e dello Stato era stata fissata dalle direttive della Costituzione statunitense e negli altri statuti dell'USA: la separazione assoluta della Chiesa dallo Stato. La Chiesa Cattolica doveva formulare, di volta in volta, il suo Magistero tra queste influenze e tendenze, affrontando le incertezze e le questioni generate dalle diverse epoche e filosofie. Si può osservare queste influenze anche nell'epoca ivi trattata.

Nella seconda parte più estesa del mio lavoro ho cercato di presentare la dottrina cattolica della seconda parte del sec. XIX° rilevando le soluzioni della Chiesa riguardo le fratture emerse e le risposte date alle critiche formulate. Se vogliamo capire in modo corretto la dottrina cattolica di quell'epoca allora dobbiamo trovare e interpretare gli effetti citati nella prima parte. Elaborando le fonti ecclesiastiche diviene chiara la continuità con la tradizione e l'influenza delle antiche fonti cristiane della Chiesa. Nel frattempo si può osservare una marcata lotta nei confronti del protestantesimo e dell'Illuminismo. Nella prima parte del sec. XIX° il punto di vista della Chiesa è stato la completa opposizione riguardo alle tendenze dell'epoca e questa direzione è stata, di tempo in tempo, interrotta dalle voci dell'opposizione interna della Chiesa. Queste opinioni formulate a causa della necessità della riforma interna le ho affrontate solo parzialmente. Si dovrebbe osservare anche le ideologie del socialismo e del comunismo, perchè la loro influenza era stata decisiva negli Stati formati dopo l'epoca del protestantesimo e dell'Illuminismo. Anche

negli scritti di Leone XIII appare spesso la contrapposizione con queste concezioni. Però l'attuale presente mio lavoro, grazie alle sue dimensioni non rende possibile l'esame di queste influenze.

L'insegnamento di papa Leone , in confronto ai suoi predecessori, in varie questioni (per es. questioni relative al cristianesimo e alla democrazia) ha fatto significativi passi in avanti. Malgrado questo conservò la completa continuità con la tradizione cristiana. I suoi scritti vennero stesi in base ai principi fondamentali del modo di pensare di San Tommaso d'Aquino.

Concerne la valutazioni dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato ho citato e presentato tre encicliche: *Diuturnum* (1881), *Quod apostolicis muneris* (1878) e *Immortale Dei* (1885). Questo stile polemico di tali scritti in contrasto con le moderne ideologie che si alimentavano da quelle dell'Illuminismo che apparvero dopo le guerre di religione. Papa Leone XIII condannò il principio della sovranità del popolo, in quanto, se si dovrebbe cercare nel popolo l'ultima fonte del potere. Infatti la Chiesa aveva sempre insegnato che l'unica e ultima fonte del potere è Dio stesso. Se separiamo da Dio la fonte del potere allora separiamo tutta la società dal Creatore e così essa non sarà capace di realizzare il suo fine, cioè senza religione non sarà in grado di realizzare il bene pubblico. Queste encicliche fanno risalire alla Riforma le deviazioni dell'insegnamento filosofico relative al potere. Infatti l'origine dello scorretto concetto della libertà apparso nel sec. XVII° e XVIII° si formò sotto l'influenza della Riforma – sebbene la maggioranza degli ideali che da ciò derivano si svilupparono all'epoca dell'Illuminismo. Papa Leone XIII aveva fatto varie volte risalire alla Riforma la scorretta impostazione centrale dell'uomo, la scorretta concezione della libertà e dei diritti di libertà, nonché la disgregazione dell'unità dell'antica e sana società. Aveva rafforzato gli insegnamenti di Aristotele secondo cui appartiene alla natura dell'uomo di vivere in società.⁵⁵⁸ L'uomo, senza società, non potrebbe raggiungere la perfezione e per questo appartiene alla sua essenza l'esistenza nella società. Siccome vivere in società è assolutamente indispensabile al raggiungimento della perfezione da parte dell'uomo, da questo deriva direttamente che anche la religione deve avere un ruolo decisivo in questa società. La religione è un fattore che aiuta la società di poter realizzare il suo fine cioè possa realizzare il bene pubblico. Senza la religione la società non potrebbe raggiungere il suo obiettivo, così l'esilio della religione nella vita privata è una pura pazzia e lede gli interessi dell'uomo. Dunque il moderno Stato laico è ingiusto e per questo non può raggiungere i propri obiettivi. Il Pontefice in queste encicliche aveva circoscritto anche l'immagine cristiana dell'uomo, affermando che secondo l'insegnamento della Chiesa tutti gli uomini sono pari. Tuttavia questo non significa, che secondo la funzione del loro ruolo nella società, non ci potrebbero essere differenze tra le singole persone. Per il funzionamento dell'ordine sociale è necessario, che alcuni esercitino il potere, mentre altri obbediscano. Questo non

⁵⁵⁸ Cfr. „Homo naturaliter animal sociale.” AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 90. a. 2.

significa che ci sia una differenza essenziale tra le persone ma la differenza tra gli uffici era importante contro quello che affermava il comunismo. In queste encicliche papa Leone aveva chiarito anche le relazioni tra il potere ecclesiastico e quello laico. Era ritornato al modello di papa Gelasio I (492-496), secondo cui le origini di ambedue i poteri provengono da Dio. Uno è stato assegnato da Dio per governare lo Stato mentre l'altro per dirigere la Chiesa. I due poteri, uno rispetto l'altro, sono autonomi. Dobbiamo però menzionare che i beni spirituali custoditi dalla Chiesa sono di primaria importanza rispetto ai beni su cui vigila lo Stato. Nell'enciclica *Diuturnum* il Papa aveva spiegato che lo Stato guidato da più persone non è in contrasto con l'insegnamento della Chiesa relativo all'origine del potere. A differenza dei suoi predecessori, papa Leone XIII era rimasto aperto verso le diverse forme democratiche di potere. Infatti nell'insegnamento ecclesiastico, per lungo tempo, era in vigore il principio secondo cui la monarchia è l'unica forma di potere che corrisponde all'insegnamento della Chiesa. (Cfr. Le situazioni contenziose sviluppatesi circa i principi ultramontani.) Papa Leone aveva precisato che l'insegnamento della Chiesa sul potere non dipende dalla forma del governo. La Chiesa insegna, da sempre, l'origine divina del potere anche se le altre forme di governo dello Stato non dipendono da una sola, ma da più persone, sia essa una monarchia o sia essa uno Stato democratico. Nelle successive encicliche Leone XIII aveva espressamente chiarito il rapporto tra democrazia e cristianesimo. (Cfr. *Graves de communi*, 1901; *Au milieu des sollicitudes*, 1892; *Notre consolation*, 1892.) Da ciò consegue che si deve obbedire sempre al potere legittimo, perchè questa obbedienza significa obbedire a Dio. La disobbedienza può essere giustificata solo nel caso se il legittimo potere avesse imposto qualcosa contro la legge naturale o divina. In questo contesto, si può comprendere il ruolo della religione nella società. L'uomo è intrinsecamente religioso nel profondo del suo cuore. La persona nella sua integrità vive in società e la vita sociale deriva dalla sua propria natura, e da cui consegue che l'uomo ha il diritto di vivere la sua natura religiosa anche nella società e per questo ha il diritto della professione pubblica della fede. Una società che limita questo diritto non può raggiungere del tutto i propri obiettivi, ma limita anche lo sviluppo della singola persona. L'essenza di un uomo è la ricerca della verità soprannaturale e per questo anche nella vita sociale ha il diritto di essere religioso. Questo dovrebbe essere sostenuto anche dallo Stato, perchè la religione contribuisce allo sviluppo positivo dei cittadini. La verità può essere solo una e per questo solo una religione può essere vera. Nell'insegnamento della Chiesa, questa unica vera religione è la fede cattolica. Per questo, per quanto è possibile, lo Stato deve sostenere la Chiesa Cattolica. La religione e la società non sono in contrasto. Le grandi conquiste della scienza moderna non sono in contrasto con gli sforzi della Chiesa e la Chiesa ha sempre cercato di sostenerle. Nel Creato nulla è contrario alla verità rivelata da Dio. La Chiesa considera

importanti le conoscenze scientifiche, in quanto promuovono una comprensione più accurata anche della rivelazione. I cristiani dovrebbero fare parte allo sviluppo delle scienze moderne come partecipare agli affari pubblici. Non gestire gli affari pubblici significherebbe di non essere interessati al bene pubblico. Sarebbe un errore separare gli affari pubblici e privati, e dire che l'autorità della Chiesa è limitata solo agli affari privati.⁵⁵⁹ L'enciclica *Quod apostolicis* tocca anche la tutela della proprietà privata. La protezione della proprietà privata era stata formulata dal Pontefice contro l'ideologia del socialismo e del comunismo.

In seguito ho presentato i punti di vista di papa Leone sulla libertà umana che sono trattati nell'enciclica *Libertas praestantissimum* (1888). La distorsione della base teorica del concetto di libertà, significa il punto di partenza dell'interpretazione di tutta la società in cambiamento. Il concetto cristiano della libertà non significa una libertà assoluta ma una libertà per fare il bene. Coloro che fanno del male non sono liberi a causa del male che rende schiavo l'uomo. Nella vita sociale non si può lottare per i diritti di libertà senza limiti, ma solo nella misura in cui sono a beneficio delle persone. La nostra azione è corretta se è in grado di seguire il giudizio della ragione che cerca di fare il bene ed è in grado di riconoscerlo. In questa enciclica, il papa aveva parlato anche delle moderne libertà individuali. Così aveva analizzato il diritto della libertà religiosa, della libertà di parola, della libertà di stampa, della libertà di insegnamento e anche della libertà di coscienza.

Attraverso il contenuto dell'enciclica *Sapientiae christianae* (1890) ho brevemente presentato i doveri civili dei cristiani.

Alla fine della tesi ho presentato l'insegnamento della Chiesa sul rapporto tra cristianesimo e democrazia. (Cfr. *Au milieu des sollicitudes*, 1892; *Notrte consolation*, 1892; *Graves de communi*, 1901.) La questione è diventata particolarmente attuale nella vita cattolica francese. Papa Leone XIII aveva prima affermato ufficialmente che la democrazia, come forma di governo, non è contraria alla dottrina cattolica, anche se l'avvento al potere è stato violento o illegittimo. Se la legislazione non sarebbe giusta si dovrebbe cercare di assicurarla con una efficiente partecipazione alla vita pubblica da parte dei cittadini. Tuttavia, a causa della debolezza della legislazione nessuno ha il diritto di schierarsi contro il potere legittimo.

Leone XIII aveva sempre insistito sull'origine della potestà secondo la dottrina cristiana. In questa luce, ha rifiutato una scorretta interpretazione del principio di sovranità e aveva insegnato un appoggio cristiano alla democrazia. Alla base del suo insegnamento era stata la dottrina cristiana sulla libertà umana, e da questo punto di vista aveva interpretato anche le libertà individuali. La deviazione dagli insegnamenti originali, il Pontefice li aveva dedotti dalla Riforma,

⁵⁵⁹ Cfr. *Immortale Dei*, in ASS 18 (1885) 174.

i cui effetti si erano espansi al tempo dell' Illuminismo. Egli stesso era ritornato al metodo del vero Riformatore cioè a quello San Tommaso d'Aquino⁵⁶⁰ e la sua dottrina si era basata sul metodo del Dottore Angelico. Il suo insegnamento, le sue direttive e le sue risposte a problemi specifici, avevano tenuto conto anche dei problemi della società contemporanea.

⁵⁶⁰ Cfr. CHESTERTON, G., *Aquinói Szent Tamás*, Szent István Társulat, Budapest 1986, 22.

Függelék (Fordítások)

1. XIII. Leó – Libertas

Az emberi szabadságról

Tisztelendő testvéreinknek, a katolikus világ pátriárkáinak, prímásainak, érsekeinek és püspökeinek, akik az Apostoli Székkal közösségben osztoznak.

Tisztelendő Testvérek! Üdvözetet és apostoli áldást!

A szabadság, a természet legnemesebb java, kizárólag a tudattal és ésszel rendelkező teremtmények sajátja, amely megadja az embernek azt a méltóságot, hogy a tulajdon döntését a kezében tartsa és uralkodjon a saját cselekvésein. Mindazonáltal ez a méltóság többféleképpen is megnyilvánulhat és a szabadság gyakorlásából egyaránt származhatnak a legfőbb jók, de a legnagyobb károk is. Kétségtávol az ember képessége, hogy szót fogadjon az értelemnek, kövesse az erkölcsi jót és közvetlenül saját végső célja felé törekedjen. Ugyanakkor képes eltérni bármely más cél felé is, és így követve a jóról alkotott hamis képzeteket, képes összezavarni a meghatározott rendet és szándékos romlásba zuhanni.

Jézus Krisztus, az emberi nem megszabadítója, helyreállítva és felemelve a természet eredeti méltóságát az emberi akarattal a legnagyobb jót tette. Kegyelmeivel megmentette, és az eljövendő örök boldogság felé irányítva, a legnagyobb magasságokba emelte azt. A természet legkiválóbb javainak és érdemeinek hirdetése és ápolása terén a Katolikus Egyháznak mindig is nagy érdemei voltak, hiszen ezek azok az értékek, melyeket a mi Urunk Jézus Krisztus az Egyháznak hirdetni rendelt a századok során. Ennek ellenére sokan vannak olyanok, akik úgy vélik, hogy az Egyház az emberi szabadság ellen van. Ez az előítélet egy helytelen és zavaros szabadság-fogalomból fakad, amely a lényegénél fogva ellenkezik a természettel, mert a helyesnél jobban ki van tágítva, és így olyan helyzeteket teremt – ha helyesen ítéljük meg ezeket – melyekben az ember nem lehet szabad.

Más alkalmakkor, főleg az *Immortale Dei* enciklikában már szót ejtettünk az úgynevezett modern szabadságokról, és különbséget tettünk azok között, melyek méltóak, és azok között, amik ezzel ellentétesek. Egyben pedig bebizonyítottuk, hogy mindaz, ami jó ezekben a szabadságokban, az olyan régi, mint maga az igazság és ezt az Egyház mindig is kedvezően ítélte meg, hagyta jóvá és fogadta el a gyakorlatban. Mindaz, ami ehhez újat tesz hozzá, az igazat

megvallva mindennek romlott részét alkotja, amely zűrzavaros időkben az újdonság utáni túlzott vágyból származik. Mégis sokan kitartanak azon véleményük mellett, hogy ezek a szabadságok, még ha meg is vannak bélyegezve a rossz által, korunk számára a legnagyobb dicsekvésre adnak okot és azok szükségszerűen a társadalmiság alapját kell, hogy képezzék, olyannyira, hogy azt állítják, hogy ezek nélkül nem lehet elképzelni az állam tökéletes kormányzását. Ezért úgy tűnik számunkra, hogy szükséges részletesen és tüzetesebben is érintenünk ezt a témakört.

Célunk, hogy kifejezetten az erkölcsi szabadságot kövessük nyomon, vonatkozzék akár az egyénekre, akár a társadalmi szervezetekre. Ezért először meg kell vizsgálni röviden a természetes szabadságot, mivel az valóságosan különbözik az erkölcsi szabadságtól. Ez alap és forrás, amelyből közvetlenül származik a szabadság minden formája. Az általános közvélemény, mindenki közös ítélete, amely a természet legbiztosabb szava, a szabadságot csak azok számára ismeri el, akik ésszel és értelemmel rendelkeznek, mert ez az oka annak, hogy az embert a saját tetteiért felelősnek tartjuk. Sőt, míg az egyes állatokat csak az érzékeik és az ösztöneik vezetik arra, hogy keressék, ami nekik hasznos és elkerüljék azt, ami nekik káros, addig az ember számára az ész szolgál vezérelvként az élet egyes helyzeteinek megítélésében. Az ész képes megítélni azt, hogy a földön létező egyes javaknak van, vagy nincs szükségszerű jellege. Az ész ezek közül egyiket sem állítja elénk, mint szükségszerűt, hanem megengedi az akaratnak, hogy azt válassza, amit jónak tart. Az ember az említett javak esetleges voltát azért ítélheti meg, mert egyszerű, szellemi és gondolatisággal felruházott lelke van: ez a lélek nem az anyagból származik és nem attól függ létezésében, hanem közvetlenül Isten teremtette, és nagy mértékben meghaladva a pusztán anyagi létezők közös tulajdonságait, saját élet- és cselekvési formája van. Ebből következik, hogy a változhatatlan és szükségszerű javakról, az igazról és a jóról ésszerű ítéletet tud alkotni, és tudomásul tudja venni azt is, hogy mely javak részlegesek és éppen ezért nem fontosak. Megállapíthatjuk, hogy az emberi lélek független minden halálra szánt anyagi minőségtől, valamint birtokolja a gondolkodás képességét, ezért a természetes szabadság abban a legszilárdabb alapokon áll.

A lélek egyszerű, spirituális és halhatatlan természetét és így szabadságát senki nem hirdette olyan erőteljesen, mint a Katolikus Egyház, amely mindkét alapelvet mindig is tanította és dogmának tartotta. Sőt, a tévtanítókkal és az új tanítások hirdetőivel szemben az Egyház magára vállalta a szabadság védelmét és az ember ezen nagy javát megóvta a pusztulástól. A történelem emlékei tanúsítják, hogy az Egyház milyen erővel utasította vissza a manicheusok és mások egészségtelen támadásait, és senki sem tagadhatja, hogy milyen buzgósággal harcolt a legutóbbi időkben is az emberi szabadság védelméért, akár a Trentói Zsinaton, akár Jansen követőivel szemben, soha és sehol el nem fogadva bármilyen fatalizmus elterjedését.

Mondhatjuk, hogy a szabadságot azok birtokolják, akik ésszel és értelemmel rendelkeznek. A szabadság természete nem más, mint annak a képessége, hogy a magunk elé állított célok eléréséhez a legmegfelelőbb eszközöket válasszuk ki, így akinek megvan a képessége, hogy egyet válasszon a sok egyéb közül, az ura a saját cselekedeteinek. Minden dolog, amely kívánság tárgyát képezheti a jellegét tekintve jó, és a hasznosnak mondjuk. A jó természeténél fogva előmozdít egy kívánságot, ezért a szabad döntés az akarat tulajdonsága, vagy sokkal inkább ez maga az akarat, amennyiben a cselekvésben választási szabadsággal bír. De az akarat nem mutatkozik meg, ha előbb fel nem lobban, mint egy fáklya a tudat fénye. Azaz az akarat által kívánt jó szükségszerűen megegyezik az ész által megismert jóval. Minden akaratlagos tettet, vagyis választást megelőz a javak igazságáról való ítélet, amely a jót minden más elé helyezi. Nincs egyetlen olyan filozófus, aki kételkedett volna abban, hogy ez az ítélet az észhez, nem pedig az akarathoz tartozik. Tehát ha a szabadság teljesen megegyezik az akarattal, amely a természeténél fogva egy olyan kívánságot jelöl, amely alá van rendelve az észnek és az ész követi, akkor ebből az következik, hogy a szabadság, éppen úgy, mint az akarat az ész által meghatározott jóra irányul. Mindezek ellenére e két képesség egyike sem tökéletes, így előfordulhat, és elő is fordul, hogy az ész azt javasolja az akaratnak, ami a valóságban egyáltalán nem jó, csak úgy néz ki, mintha jó lenne és ehhez az útmutatáshoz az akarat hozzá is idomul. A tévedés lehetősége és valósága egy fogyatékoság, amely felhívja a figyelmet annak az észnek a tökéletlenségére, amely kapcsolódik látszólagos és hamis javakhoz, ahhoz hasonlóan, ahogy a betegség az élet próbája. A tévedés így jelzi a szabadság fogyatékoságát. Hasonlóan, ha az akarat az észről való függésében kíván valamit, ami a helyes észről különböző, alapvetően szennyezi be a szabadságot, annak alávaló használatával. Ezért végtelenül tökéletes az Isten, lévén a legtökéletesebb módon értelmes és maga a jóság, a legteljesebb mértékben szabad és ezért semmilyen módon nem akarja a bűn által okozott rosszat, és ugyanígy az égi szentek sem, mivel már szemlélik a legnagyobb jót. Bölcsen jegyezték meg Ágoston és mások a pelágiánusokkal szemben, hogy Isten, Jézus Krisztus, az angyalok, és a szentek, akiknek nincs hatalmuk arra, hogy kivonják magukat a jó alól, amely megegyezik a természettel és a szabadság tökéletességével, vagy nem lennének szabadok, vagy ők kevésbé volnának tökéletesek a vándorló és tökéletlen embernél. Éppen ilyen bölcsen teszi hozzá ehhez az érveléshez az Angyali Doktor, hogy bűnt elkövetni nem szabadságot jelent, hanem szolgaságot. Magyarázva Jézus azon szavait, hogy „mindaz, aki bűnt követ el, szolgál”⁵⁶¹, mély értelemmel teszi hozzá, hogy „minden dolog saját természete az, ami annak megfelelő. Amikor külső hatás mozgatja, akkor nem önálló módon cselekszik, hanem más hatására, vagyis szolgálai módon. Az ember a természete szerint értelmes. Így amikor az ész szerint cselekszik, akkor a saját

⁵⁶¹ Jn 8, 34

kezdemenyezésére és így a saját természete szerint cselekszik: és ez a szabadság. Amikor azonban bűnt követ el, és az ész ellen cselekszik, akkor tőle idegen határok közé kényszerítik, ezért aki bűnt követ el, az a bűnnek a szolgája.” – Ezt az igazságot már világosan fellelték az ókori filozófusok is, amikor, azt tanították, hogy csak a bölcsek igazán szabadok: bölcsek pedig azt tartották, aki megtanult a természet szerint élni, vagyis erényesen és becsületesen.

Mivel az emberben ilyen a szabadság képessége, szükséges volt megfelelő és szilárd bástyákkal azt megvédeni, melyek az ő vágyait a jóra irányítják, és a rossztól visszatartják, máskülönben a szabad döntés súlyos károkat okozna az embernek. Ezek közül az első a törvény, egy norma, amely szabályozza a cselekvést és a mulasztást. Ez a törvény nem létezhet az állatok között, melyek szükségyszerűség alapján cselekszenek, viselkedjenek is bárhogyan. Ezek a természet ösztöne szerint cselekszenek és nem képesek más módon cselekedni. Azoknak azonban, akik szabadsággal bírnak, megvan a képességük arra, hogy cselekedjenek, vagy ne cselekedjenek, vagy éppen egy módon, vagy másképpen cselekedjenek, mert úgy cselekszenek, ahogy akarnak, előre megfogalmazva egy értelmes ítéletet, melyről már beszéltünk. Ez az ítélet nemcsak azt határozza meg, hogy mi a becsületes és mi a becstelen, hanem azt is, hogy mi az a konkrét jó, amit meg kell cselekedni és mi a rossz, amit el kell utasítani. Hiszen az észmeghatározza az akaratnak, hogy merre irányítsa a kívánságot és mitől térítse el azt, hogy ilyen módon az ember elérje végső célját, amely minden cselekedetének az oka kell, hogy legyen. Az ész ilyen rendjét törvénynek nevezzük.

A törvény szükségességének elsődleges oka tehát, a szabad akaratban, mint annak gyökerében keresendő, valamint abban, hogy az akaratni törekvéseink összhangban vannak a helyes ésszel. Ezért annál helytelenebbet és természetellenesebbet elképzelni sem lehet, mint azt állítani, hogy az ember mentes kell, hogy legyen a törvénytől azért, mert a természeténél fogva szabad. Ebből az következne, hogy mivel szabad, ki kellene vonnia magát az ész irányítása alól; ezzel ellentétben azonban az a magától értetődő, hogy éppen, mert a természeténél fogva szabad, alá kell, hogy vesse magát a törvénynek. A törvény tehát az ember cselekvésének a vezére, mely a jutalmakkal és a büntetésekkal sarkall a jó megtételére, illetve távol tart a bűntől.

Ilyen törvény mindenekelőtt a természeti törvény, amely bele van írva és vésve minden ember lelkébe, hiszen az nem más, mint az emberi ész, amely azt tanítja, hogy helyesen cselekedjünk és megtiltja, hogy vétkezzünk. De az emberi ész ezen normája nem bírna a törvény erejével, hacsak nem azért, mert egy sokkal magasabb észnek a szava és közvetítője, amelynek alá kell, hogy vessük a mi szabadságunkat és eszünket. A törvény ereje abban áll, hogy kötelességeket szab meg és jogokat ad. Minden ezen a tekintélyen alapszik, amely megszabja a jogokat és a kötelességeket, rendelkezéseit pedig büntetésekkal és jutalmakkal szankcionálja. Világos, hogy

mindez nem létezhetne az emberben, ha önmaga, mint legfőbb törvényhozó akarná előírni saját maga számára az egyes cselekvéseire vonatkozó normákat. Ebből az következik tehát, hogy a természet törvénye, amely megegyezik az örök törvénnyel, azokban létezik, akik rendelkeznek az ész használatával, éppen ezért a megfelelő célokra és cselekvésekre hajlanak. Ez, pedig megegyezik a teremtő és a világot fenntartó Isten örök értelmével.

Az erkölcsi cselekvésnek és a bűn megfélékezésének szabályaihoz Isten kegyelméből más sajátos mentőövek is kapcsolódnak, amelyek igen alkalmasak arra, hogy megerősítsék és szabályozzák az emberi akaratot. Ezek közül kimagaslik az isteni kegyelem, amely megvilágítja az ésszt, és az egészséges kitartással felvértezett akaratot megerősíti az erkölcsi jó irányában, így téve egyszerűbbé és biztosabbá a természetes szabadság használatát. Távoll állna az igazságtól, ha azt gondolnánk, hogy Isten beavatkozása mind inkább elvenné az egyéni elhatározások szabadságát. Valójában az isteni kegyelem ereje az emberben a legbensőségesebb, és megegyezik annak természetes hajlamaival, hiszen azok Teremtője ugyanaz, mint aki az emberi lelket és akaratot alkotta, és aki minden dolgot természetének megfelelően igazgat. Sőt, az isteni kegyelem – amint ezt az Angyali Doktor is megerősítette – éppen azért, mert a természet Teremtőjétől származik, csodás módon alkalmas arra, hogy minden teremtményt védelmezzen, megőrizve az egyének szokásait, erejét és hatékonyságát.

Az, amit az egyének szabadságáról állítottunk, éppen úgy vonatkozik a társadalmi közösségben élőkre is. Ahogy az ész és a természeti törvény az egyes emberek életében tevékeny, hasonló módon cselekvő a társadalomban az állampolgárok közjára érdekében kihirdetett emberi törvény. Az emberi törvények arra vonatkoznak, ami a természet szerint jó, vagy rossz. Ezeket megfelelő szankciókkal illetik, tanítva, hogy az előbbit követnünk kell, az utóbbit, pedig el kell vetnünk. Azonban ezek a rendelkezések az eredetüket nem az emberi társadalomtól vették, hiszen nem maga a társadalom szüli az emberi természetet. Ehhez hasonlóan a társadalom nem teremti meg azt a jót, amely az emberi természetnek megfelelő, sem pedig a rosszat, amely ellenkezik a természettel. Sokkal inkább megelőzik a civil társadalmat a természeti törvény és az örök törvény, hiszen a társadalom teljes mértékben visszavezethető ezekre. Tehát a természetjognak az emberi törvényekben megtalálható parancsai nem pusztán az emberi törvény erejével rendelkeznek, hanem azok mögött meghúzódik egy sokkal mélyebb és nemesebb tekintély is, amely a természet törvényéből és az örök törvényből származik. Az ilyen törvények megalkotása által a polgári törvényhozónak az a feladata, hogy az állampolgárokat általában az engedelmségre vezesse a közös fegyelem elfogadása által, megfélékezve így a rosszindulatú embereket, hogy azok a rossztól elfordulva a jót kövessék, vagy legalább ne ártsanak az emberi társadalomnak.

A polgári hatalom egyéb rendelkezései nem származnak tehát közvetlenül a természetjogból, hanem csak közvetetten és távolabbról. Olyan kérdéseket határoznak meg, amelyeket a természet csak nagyjából és általában szabott meg. Így a természet azt parancsolja, hogy az állampolgárok járuljanak hozzá a társadalom köznyugalmához és közjához, de azt, hogy milyen módon és mértékben tegyék ezt, már nem szabályozza, hanem az emberi bölcsességre hagyja. Az élet ezen részleges szabályaiban, melyeket az ész bölcsessége fellel, és a legitim hatalom tesz kötelezővé, áll az emberi törvény. A tulajdonképpeni értelemben vett emberi törvény így tartalmazza a természet szavát. Ez a törvény minden állampolgárt kötelez, hogy törekedjen a társadalom közös célja felé, és megtiltja, hogy bárki is eltávolodjon attól. Ez a törvény, miközben engedelmesen követi a természet előírásait, a helyes útra vezet és távol tart a rossztól. Mindebből következik, hogy minden szabály Isten örök törvényén alapszik, amely nemcsak az egyes emberek szabadságának, hanem a társadalomnak, és az emberi viszonyoknak is szabályozója.

Az emberi társadalom szabadsága, a szó valódi értelmében nem azt jelenti, hogy mindenki azt tesz, amit akar, hiszen ez a legnagyobb rendetlenséghez és az állampolgárok elnyomásához vezetne, hanem azt, hogy a meghatározott polgári törvények erejének megfelelően élve, mindenki könnyebben megtarthassa az örök törvény szabályait. Azok szabadsága pedig, akik a hatalmat gyakorolják nem abban áll, hogy meggondolatlanul és szeszélyesen parancsolhatnak, hiszen ez éppen úgy káros és romboló lenne az államra nézve. Ezzel szemben az emberi törvények erejét mindig az örök törvényből kell levezetni és nem szabad jóváhagyni más normákat, amelyek ettől idegenek volnának. Bölcsen jegyezte meg Szent Ágoston: „Úgy gondolom, hogy az emberi törvényt nem láthatnád biztosnak és legitimnek, ha azt az emberek nem éppen az örök törvény áldásaiból vezetnék le.”⁵⁶² Így tehát, ha egy uralkodó jóváhagyna egy normát, amely ellentétben van a helyes ész elveivel, az az államnak is rossz volna és az a norma semmilyen törvényerővel nem rendelkezne, hiszen az nem az igazságosság szabálya, és csak eltávolítaná az embereket attól jótól, amelynek céljából az állam létrejött.

Az emberi természet szabadsága, akár az egyes embereknél, akár a társadalomban, akár azoknál, akik parancsolnak, de nem kevésbé azoknál, akik engedelmeskednek, feltételezi az örök és legfőbb értelemnek való alávetettség szükségességét, amely nem más, mint Isten tekintélye, aki parancsol és tilt. Istennek az emberek feletti legszentebb uralkodása távol áll attól, hogy eltörölje, vagy bármilyen módon korlátozza az emberi szabadságot, ezzel szemben sokkal inkább védelmezi és tökéletesíti azt. Hiszen bármely teremtmény legnagyobb szabadsága abban áll, hogy a saját

⁵⁶² SZENT ÁGOSTON, *De libero arbitrio*, I, c.6., n.11.

céljára irányul és azt követi. A legfelsőbb cél, amelyre az emberi szabadságnak irányulnia kell nem más, mint Isten.

Az isteni Alapító bölcsessége és példája által vezetett Egyház, bárhol is terjedt el a világon, megerősítette egy igaz és fenséges tanítás szabályait, melyeket az értelem fényénél ismerünk meg. Soha nem hagyott fel azzal, hogy alapvető normaként terjessze ezeket, és belecsepegtesse a keresztény közösség szívébe. Így az evangéliumi parancsok és törvények nemcsak, hogy messze felette állnak minden pogány bölcsességnek, hanem az embert egy, a régi világban ismeretlen életszentségre hívják meg és nevelik, és így közelítve azt Istenhez, képessé teszik a tökéletes szabadságra. Ennek tulajdonítható, hogy az Egyház mindig sokat tett azért, hogy megőrizze és védelmezze a polgári szabadságjogokat. Az Egyház ilyen érdemeit felsorolni ezen a helyen lehetetlen, elég emlékezni a rabszolgaság megszüntetésére az Egyház figyelmének és munkájának következtében, amely régi szégyene volt a pogány embernek. Elsőként mindenki előtt ugyanis Jézus hirdette meg a jogegyenlőséget és a minden ember között meglévő igazi testvériséget. Jézus szavát visszhangozták apostolai, mely szerint nincs többé zsidó, sem görög, sem barbár, sem szkíta, hanem mindnyájan testvérek vagyunk Krisztusban. Ezzel kapcsolatban ismert és jelentős az Egyház hatalma, amellyel a föld bármely vidékére rányomta a bélyegét, úgy, hogy a közönséges szokások nem tudtak sokáig fennmaradni többé. Egyszóval a békességnek kell követnie a kegyetlenséget és az igazság fényének a barbárság sötétségét. Ezzel együtt az Egyház soha nem volt rest nagy jókat tenni a civilizáció által megjavított népek körében, ellenállva az erőszakosok önkényének, megőrizve az ártatlanokat és a gyengéket a sértésektől, vagy éppen az állampolgárok számára a méltányosságot biztosító államrend érvényesüléséért cselekedve, cselekvésétől pedig ellenfelei mindig is tartottak.

A legésszerűbb kötelességek egyike abban áll, hogy tiszteljük a tekintélyt és engedelmeskedünk az igazságos törvényeknek: ebből következik, hogy az állampolgárok védve vannak a gonoszok erőszakosságától, a méltányosságból és a törvények feletti éber őrököségtől fakadóan. A törvényes hatalom Istentől származik, így aki ellenáll a hatalomnak, ellenáll Istennek is. Ez a felfogás nemessé teszi az engedelmisséget, mert az a legmagasabb tekintély irányában viseltetik tisztelettel. Ahol az uralkodás tekintélye hiányzik, vagy ahol az értelemmel, az örök törvénnyel és Isten tekintélyével ellentétes dolgokat írnak elő, ott jobb nem engedelmeskedni az embereknek, és engedelmeskedni Istennek. Ez a hozzáállás megakadályozza a feltételezett zsarnokságot, mert az állam nem tulajdoníthat mindent saját magának: az egyes polgárok, a család és a társadalom egyes alkotóelemeinek jogai védettek maradnak, és részesülnek a valódi szabadságban, amely, amint már bebizonyítottuk, abban áll, hogy mindenki a törvények, és a helyes ész szerint élhet.

Amennyiben tehát a szabadságról van szó, és itt arra az igaz és tisztességes szabadságra gondolunk, amelynek helyes értelmét fent már leírtunk, senki sem vádolhatja az Egyházat méltatlanul, hogy az egyének, vagy az államok szabadságának ellensége volna. Számosak azonban Lucifer – aki azt az istentelen kijelentést tette, hogy *non serviam* – követői, akik szabadságon egy képtelen és hamis szabadosságot értenek. Ennek a széles körben elterjedt tanításnak a követői azt a nevet adták maguknak, hogy liberálisok, vagy szabadelvűek, nevüket a szabadság szóból származtatva.

Valóban, amit a racionalisták és a naturalisták a filozófiában tűztek ki a céljuknak, ugyanazt célozták meg a liberalizmus követői a politika és az erkölcs terén, a naturalisták tanítását így a szokásokra és az életvitelre vonatkoztatva. Az egész racionalizmus legfőbb alapelve az emberi ész uralma, amely visszautasítja az isteni és örök észnek való engedelmisséget, magát úgy határozza meg, mint saját törvényeinek a megalkotóját és magát a legfőbb alapelvnek, az igazság forrásának és legfőbb bírójának tartja. Így a liberalizmus követői azt várják el, hogy az erkölcsi életben ne legyen semmilyen isteni hatalom, amelynek engedelmeskedniük kell, hanem azt állítják, hogy mindenki önmaga törvénye kell, hogy legyen. Ebből születik meg az az erkölcsbölcselet, amit függetlennek neveznek, és amely a szabadság látszata alatt az akaratot el akarja tántorítani az isteni törvényeknek való engedelmisségtől, és az embernek határtalan szabadságot akar adni.

Nem nehéz belátni, hogy mindez hová vezethet az emberi társadalomban. Ha elfogadjuk, hogy senki sem áll az ember felett, akkor ebből az következik, hogy a társadalom létesítő okát nem kereshetjük egy külső, az embernél magasabb alapelvben, hanem csupán az egyének szabad akaratában. Ekkor a közhatalom a néptől, mint legfőbb forrástól származna. Ebben az esetben az egyének belátása volna az egyes cselekvések egyetlen vezére és mértéke, míg mindenki együttes akarat a közélet egyetlen vezetője. Így a többségnek nagyobb hatalma volna, és a nép nagy része lenne a forrása az egyetemes jogoknak és kötelességeknek. Hogy mindez ellenkezik az ésszel, az a mondottakból világosan kitűnik. Nem akarni ugyanis, hogy az embert és a társadalmat bármilyen kötelék fűzze a teremtő és legfőbb törvényhozó Istenhez, ellent mondana nem csupán az emberi, hanem minden teremtmény természetének. Szükséges ugyanis, hogy mindannak, ami létrejött legyen valami kapcsolata az okkal, ami miatt létrejött. Az egyének tökéletesedésére szolgál, ha mindegyik a számára a természetes rend által meghatározott helyet és fokot foglalja el, így ezen a földön szükséges, hogy az alsóbbrendű a felsőbbrendűnek alávesse magát, és annak engedelmeskedjen. A fent idézett téves tanítás mind az egyénekre, mind a társadalomra nézve veszélyes. Ha ugyanis az emberi észet tesszük meg az igaz és a jó egyetlen kritériumának, akkor eltűnik a különbség a jó és a rossz között, a gonoszság nem különbözik tárgya szerint az igazságtól, hacsak nem egyesek véleménye és ítéletei alapján. Ami tetszik, az szabad. Így egy olyan

cselekvési szabály jön létre, amelynek gyakorlatilag nincs meg a hatalma, hogy a lélek rendetlen szenvedélyeit megfékezze és megnyugtassa, ez pedig minden romlás számára széles utat nyit. A közrendben az uralkodás hatalma el fog szakadni a biztos és természetes alapelvtől, amelyből a köz java érdekében minden erejét meríti. A törvény annak meghatározásában, hogy mi a jó és mi a rossz a többség döntésére lesz bízva, amely könnyen a zsarnokság útjára térhet. Ha Isten uralmát az egyes ember és az emberi közösség felett mellőzik, akkor abból minden nyilvános kultusz megtiltása következik, és mindannak a maximális elhanyagolása, ami a valláshoz tartozik. Hasonlóképpen a sokaság, annak tudtában, hogy felsőbb hatalma van, könnyen fellázad, zavargásokban tör ki, és mivel elveszítette a lelkiismeret és a kötelességek fékező erejét, megállítására egyetlen eszköz marad: az erőszak, amely egymagában nem olyan hatalmas, hogy meg tudná fékezni a tömegek szenvedélyeit. Ezt bizonyítja az a majd mindennapos küzdelem a szocialisták és más lázadók ellen, akik már régóta próbálják radikálisan felforgatni a társadalmat. Ítélik meg azok, akik az igazságos ítélet képességét hordozzák, hogy ezek a tanítások hasznosak az emberhez méltó valódi szabadság biztosítására, vagy inkább lerombolják és megsemmisítik azt.

Igaz, hogy nem minden szabadelvű ért egyet ezekkel a tanokkal, melyek abszurdak, minden igazság ellenségei és a legnagyobb bajok okai. Sőt sokan közülük az igazság által befolyásolva nem haboznak azt állítani, hogy tévessé és torzzá válik a szabadág, ha nincsenek bizonyos korlátai, és ha eltér az igazságtól és az igazságosságtól. Ezért szükséges, hogy a szabadságot irányítsa és kormányozza a helyes ésszerűség és az éppen azért alá legyen vetve a természetes és az örök isteni törvénynek. A liberálisok azonban itt megállnak és meg vannak győződve arról, hogy a szabad embernek nem kell alávetnie magát minden isteni törvénynek, csupán azoknak, amelyeket a természetes ész megismer. Ez az állításuk azonban nem következetes. Mert ha – amint ők állítják, és amint mindenkinek be kell látnia – engedelmessé kell a törvényhozó Isten hatalmának, mivel az egész ember Isten hatalma alatt áll és Istenhez törekszik, akkor ebből az következik, hogy senki sem határozhatja meg Isten törvényhozó hatalmának határait, anélkül, hogy egyúttal szembe ne menne az iránta való engedelmség kötelességével. Sőt, ha az emberi értelem olyan beképzelt volna, hogy meg akarná határozni, hogy milyen jogai vannak Istennek felette és neki milyen kötelességei vannak Istennel szemben, akkor az isteni törvények tisztelete csak látszólagos volna és nem valódi, így az ő döntése érvényesülne Isten gondviselése és tekintélye felett. Ezért állandó bizalommal szükséges magunkévá tenni azokat az életszabályokat, amelyek az örök törvényből származnak, de minden egyes egyéb szabályt is, amelyeket a végtelenül bölcs és hatalmas Isten bármilyen neki tetsző módon velünk meg akart ismertetni, és amelyeket biztosan és kétségtelenül megismerhetünk. Annál is inkább, mert ezeknek a törvényeknek ugyanaz az eredetük és a szerzőjük, mint az örök törvényé, teljesen

megegyeznek az ésszel és tökéletesítik a természetjogot, sőt ezekben Isten tanító tekintélye segít elkerülni, hogy az értelem és az akarat tévedésbe essen, jóságosan irányítva mindkettőt intéseivel és vezetésével. Kössük tehát össze azt, amit szétválasztani nem lehet, és minden esetben engedelmesen vessük alá magunkat Istennek, amint azt a természetes ész is előírja.

Sokkal mérsékeltebbek, de éppen így nem következetesek azok, akik azt állítják, hogy a magánélet és az egyéni szokások lehetnek az isteni törvényektől szabályozottak, de az állami élet nem. Szerintük közügyekben Isten útmutatásait lehet mellőzni, és azokat nem kell a törvényalkotásnál figyelembe venni. Ebből az állam és az Egyház szétválasztása egyenesen következik. De nem nehéz megérteni ennek a hozzáállásnak a helytelenségét. Ha maga a természet követeli, hogy a polgároknak adják meg mindazokat az eszközöket, amelyek szükségesek ahhoz, hogy becsületes, vagyis Isten törvényének megfelelő életet élhessenek, hiszen Isten a forrása minden helyesnek és igazságosnak, akkor az állam nem teheti meg, hogy nem törődik ezekkel a törvényekkel, vagy azokkal ellentétbe kerül. Ebből fakad, hogy azoknak, akik a népet kormányozzák kötelességük a bölcsen megalkotott törvények által a népnek nemcsak az evilági javairól és anyagi jólétéről, hanem a mindenekelőtt a lelki javairól gondoskodni. Ezeket a javakat pedig legjobban az isteni törvények mozdítják elő. Így azok, akik a társadalmat úgy kormányozzák, hogy egyben elutasítják az isteni törvények alkalmazását, úgy használják a politikai hatalmukat, hogy azt eltérítik saját céljától és a természet rendjétől. Ami azonban még ennél is fontosabb és már többször felhívtuk rá a figyelmet, hogy annak ellenére, hogy a polgári hatalom céljai különböznek a szent hatalom céljaitól és ezért a két hatalom nem egy úton halad, a hatalom gyakorlása közben lehetetlen, hogy a kettő ne találkozzon egymással. Hiszen mindkettő ugyanazok felett gyakorolja a hatalmát és előfordul, hogy mindketten ugyanabban a kérdésben járnak el, jóllehet más szempontok alapján. Mindig, amikor ilyen eset merül fel, a konfliktus képtelen és Isten akaratával ellenkező volna, ezért kell lennie egy bizonyos ésszerű cselekvési rendnek, amely által az ellentétek elkerülhetőek, és amely által az együttműködés megszületik. Ezt az együttműködést helyesen hasonlították össze azzal az egységgel, amely az emberi test és lélek között, mindkettő javára fennáll. A kettő szétválása különösen veszélyes a testre nézve, hiszen az ekkor elveszi az életet.

A jobb megértés céljából célszerű külön-külön is megvizsgálni a szabadság azon vívmányait, amelyek iránt korunkban olyan nagy igény mutatkozik. Mindenekelőtt vegyük szemügyre az egyénnek azt a magatartását, amely olyan mélyen ellenkezik a vallásosság erényével, és amelyet a kultusz szabadságnak neveznek. Ez a szabadságjog arra az alapelvre épül, hogy mindenkinek megvan a lehetősége úgy gyakorolni a vallását, ahogy neki tetszik. Ezzel szemben kétségtelen, hogy minden emberi kötelesség közül a legnemesebb és a legszentebb az, hogy Istent

a legmélyebb alázattal tisztelnünk kell. Ez a kötelesség abból fakad, hogy mindnyájan Isten hatalma alatt állunk, Isten akarata és gondviselése kormányoz bennünket, Tőle származunk és hozzá foguk visszatérni. Hozzá kell tenni, hogy vallás nélkül nem létezne semmilyen erény, a szó valódi értelmében, sőt az erkölcsi erény sem, amelynek az a kötelessége, hogy Istenhez, az ember legnagyobb javához vezessen. Ezért a vallás, amely közvetlenül és egyenesen meghatározza azokat a cselekvéseket, amelyek Isten tiszteletére irányulnak⁵⁶³, a legfontosabb erény, és minden más erényt szabályoz. Ha valaki azt kérdezi, hogy melyik az egyetlen vallás, amit kötelesek vagyunk követni a több létező és egymástól eltérő vallás közül, akkor az értelem és a természet azt válaszolják, hogy azt kell követni, melyet Isten rendelt. Hogy melyik vallás az Isten rendelése szerinti, azt az emberek könnyen képesek felismerni azokból a külső jelekből, amelyeket az isteni gondviselés adott. Az ilyen fontos kérdésekben minden elkövetett hiba nagy romlást okozhat. Ha tehát ez a szabadság, amelyről beszéltünk megadná az embernek azt a képességet, hogy megváltoztassa, vagy büntetlenül elhagyja a legszentebb kötelességeit, és így a változhatatlan jótól a kifejezett rosszhoz fordulhatna, akkor az már nem volna szabadság, amint mondtuk, hanem a bűnben vergődő lélek szolgasága.

Ugyanez a szabadság az állam életében azt jelentené, hogy az állam nem teheti magáévá a kultusznak semmilyen formáját, és nyilvánosan Istennek semmilyen tiszteletet sem adhat, valamint nem helyezhet egyetlen kultuszt sem a másik elé, hanem mindegyiknek ugyanazokat a jogokat kellene adnia, és nem vehetné figyelembe a népakaratot még akkor sem, ha a nép magát katolikusnak tartaná. Ha mindezek igazak volnának, az azt jelentené, hogy a polgári társadalomnak semmi kötelessége sem lenne Istennel szemben, vagy azokat büntetlenül megszeghetné, ami nyilvánvalóan hamis felfogás. Nem szabad kétségbe vonni, hogy az emberek Isten akaratából egyesültek társadalomban, és akár a társadalom egyes részeit tekintjük, akár a tekintély gyakorlásának formáját, akár a társadalom célját, vagy akár a társadalmi életből az emberek számára származó számos előnyt vesszük figyelembe, ezek mind Isten akaratából származnak. Isten az embert társas lénynek teremtette és a hozzá hasonló közösségébe helyezte, azért, hogy mindazt, amit az ember természete szerint megkívánva nem képes megvalósítani egyedül, könnyen elérhesse társadalomban élve. Éppen ezért a polgári társadalom, mint társadalom köteles elismerni Istent, mint Atyját és Teremtőjét, elfogadva az ő hatalmát, és félve az ő felsőbbségét. Ezért az igazságossággal és az értelemmel ellentétes az, ha a társadalom ateista, vagy hogy minden úgynevezett vallásnak megkülönböztetés nélkül ugyanazokat a jogokat akarná megadni, ami egyenértékű volna az istentagadással. Ha tehát az államnak egyetlen vallást kell követnie, akkor szükséges, hogy azt kövesse, amelyik egyedül igaz, és amit nem nehéz felismerni

⁵⁶³ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae*, 2.2.q.81.a.6.

főleg a katolikus országokban, hiszen az igazság nyilvánvaló jegyeit hordozza önmagán. Ebből következik, hogy a hatalom gyakorlóinak meg kell őrizniük, és támogatniuk kell az igaz vallást, mivel kötelességük a polgáraik javát okosan és sikerrel előmozdítani. A törvényes hatalom az állampolgárok javára lett megalkotva, és annak ellenére, hogy közvetlen célja az, hogy polgárait ebben a földi életben a boldogságra elvezesse, nem szabad korlátoznia, sőt segítenie kell az embert, hogy a végső és örök boldogságot elérje, amelyet a vallás elhanyagolásával elérni nem lehet.

De minderről más alkalommal már bővebben beszéltünk. Most csak azt akartuk tudatosítani, hogy az ilyen szabadság nagyon káros mind a hatalom gyakorlóira, mind pedig a hatalom alattvalóira nézve. A vallás azonban, amikor a hatalmat Istentől eredezteti, amikor szigorúan figyelmezteti az uralkodókat, emlékeztetve őket a kötelességeikre, hogy ne parancsoljanak igazságtalanságot, és ne legyenek kegyetlenek, hanem atyai szeretettel kormányozzák az alattvalóikat, a szabadságot csodálatosan előmozdítja. Ugyanez a vallás kötelezi a polgárokat, hogy vessék alá magukat a törvényes hatalomnak, úgy engedelmeskedve annak, mint Isten képviselőjének, sőt egyesíti őket a hatalom gyakorlóival nemcsak az engedelmesség, hanem a tisztelet és szeretet által is, elutasítva minden lázadást és minden olyan cselekedetet, amely a közrendet és a nyilvános békét megzavarhatná, és a polgárok szabadságát korlátozná. Nem foglalkozunk most azzal, hogy a vallás mennyire előmozdítja a helyes erkölcsi szokásokat, és hogy ezek a jó erkölcsök mennyire elvezetnek a valódi szabadságra. Az értelem azonban mutatja, és a történelem is megerősíti, hogy a nemzetek minél inkább erkölcsösebbek, annál tökéletesebb szabadságnak, jólétnek és hatalomnak örvendenek.

Most térjünk át a szólásszabadságra és mindarra, amit a sajtószabadságról el kell mondani. Ennek esetében meg kell jegyezni, hogy ez nem lehet az ember korlátlan joga, amelyet nem korlátoz az önmérséklet. A jog ugyanis erkölcsi képesség: amely, amint mondtuk, és amint mind gyakrabban kell ismételnünk, nem illeti meg az igazságot és a hazugságot, az erényt és a becstelenséget egyaránt. Ami igaz és tisztességes, csak azt illeti meg az államban a szabadság, valamint annak a joga, hogy bölcsen terjesszék és így minél több ember tulajdonává válják. A tévedéseket azonban, amelyeknél nem létezik nagyobb pestis a szellem számára, valamint a szenvedélyeket, amelyek tönkre teszik a lelket és az erényes szokásokat, a nyilvános hatalomnak következetesen el kell nyomnia, hogy ne terjessenek az államra nézve káros dolgokat. A zabolátlan tudás visszaéléseit, amelyek a tudatlan tömegeket rossz útra térítik, a törvények tekintélyével el kell nyomni, nem kevésbé, mint azokat az igazságtalanságokat, amelyeket a leggyengébbek ellen követnek el. Ez azért is szükséges, mert a polgárok legnagyobb része egyáltalán nem, vagy csak rendkívüli erőfeszítésekkel képes távol tartani magát a megtévesztő

okoskodásoktól és a fondorlatos gondolatmenetektől, kiváltképpen akkor, ha azok a szenvedélyekre vonatkoznak. Ha a szólás és a sajtó szabadsága korlátlan, akkor semmi sem marad ép és sértetlen. Még a természetnek azok a legmagasabb alapelvei sem, amelyek minden kétség felett állnak, és amelyek az emberi faj legnemesebb közös vívmányai. Így az igazság lassan-lassan elhomályosulna és felülkerekednének a legkülönbébb káros és veszedelmes tévedések. Ezért minél nagyobb teret adunk a szabadosságnak, annál nagyobb kár éri a szabadságot. Annál erősebb és biztosabb azonban a szabadság, minél hatékonyabb a szabadosság megfékezése. A természet azonban megengedi, hogy vitatható kérdésekben, amelyek megvitatását Isten az emberekre bízta, mindenki szabadon kinyilvánítsa, amit jónak érez, és ami neki tetszik. Az ilyen szabadság soha nem vezette az embereket arra, hogy kételkedjenek az igazságban, legfeljebb arra, hogy kutassák és felfedjék azt.

Hasonlóan kell megítélni azt, amit a tanítás szabadságának neveznek. Kétség nem férhet ahhoz, hogy a lelket csak az igazsággal szabad megismertetni, mert az értelmes lények java, célja és tökéletessége ebben található. Ezért a tanítás tárgyát nem képezheti más, csak az igazság, azok számára is, akik azt nem ismerik, és azok számára is, akik jártasak abban, hogy az előbbiek megismerjék az igazságot, az utóbbiak, pedig megerősödjenek abban. Ezért azoknak, akik tanítanak fontos kötelessége, hogy a tévedést kiírják a lelkekből, és hatékony érvekkel eltávolítsák őket a tévedések útjáról. Ebből az tűnik ki, hogy az ésszel teljesen ellentétes, és a lelkeket teljes romlásba dönti a tanítási szabadság, amennyibabban a jelentésében, hogy bárki a saját kedve szerint azt taníthatna, amit akar. Ezt a közhatalom nem engedheti meg a társadalomban akkor, ha a saját kötelességeihez hű akar maradni. Annál is inkább, mert a tanítók nagy befolyással bírnak tanítványok felett, és azok csak ritkán tudják önállóan megítélni, hogy amit a mesterük tanít, az igaz-e. Ezért ahhoz, hogy ez a szabadság tisztességes maradjon, szükséges, hogy kellőképpen korlátozva legyen, és ne fordulhasson elő büntetlenül, hogy a tanítás mestersége a romlás eszközévé váljon. Az igazságnak pedig, melyre minden tanításnak irányulnia kell, két rendje van: a természetes és a természetfeletti. A természetes igazságok, amelyek a természet alapelvei, és azok a tanok, amelyeket ezekből az ész levezet az emberi nem közös örökségét képezik. Ezekre, mint legszilárdabb alpra támaszkodik az erkölcs, az igazságosság, a vallás és maga az emberek társadalmi összetartozása, ezért semmi más nem lehet olyan mélyen embertelen, mint lehetővé tenni, hogy ezt az örökséget büntetlenül és sértetlenül át lehessen hágni.

Nem kevésbé nagy gonddal kell őrizni azt a legszentebb és ragyogó kincset, amelyet az isteni kinyilatkoztatásból ismerünk. Számos világos érv segítségével, amelyet az apologéták gyakran használtak, meghatározhatjuk azokat a lényeges pontokat, amelyeket Isten kinyilatkoztatott: Isten egyszülött Fia megtestesült, hogy tanúságot tegyen az igazságotól, ugyanő

egy tökéletes társaságot alapított, amely az Egyház, amelynek Ő Maga a feje és amelynek megígérte, hogy az idők végéig fenn fog állni. Minden igazságot, amelyet tanított, rábízott erre a közösségre, hogy azokat megőrizze, elterjessze, és törvényes tekintélyével értelmezze. Azt is meghagyta, hogy minden nép, amely hallja az ő Egyházának szavát, úgy hallgassa azt, mintha az övét hallgatná, és aki ettől ellenkező módon cselekedne, az az örök kárhozatra jut. Ebből világosan látszik, hogy Isten az emberek legnagyobb és legbiztosabb tanítója, minden igazság alapelve és forrása, valamint, hogy az Egyszülött, aki az Atyával egy, az út, az igazság és az élet, az igazi világosság, amely minden embert megvilágosít. Az ő tanításának engedelmeskedjen minden ember: „és mindannyian Isten tanítványai lesznek.”⁵⁶⁴ Isten egyben azt is akarta, hogy az Egyház részesedjen Isten tanító tekintélyéből a hitre és az erkölcsre vonatkozóan, ezért tévedhetetlenné tette azt a kegyelem által. Így az Egyházat, a halandók legbiztosabb tanítóját, a tanítás szabadságát illetően sérthetetlen jog illeti meg. Az Egyház, az isteni bölcsességben élve mindig azt tartotta a legfontosabbnak, hogy betöltse ezt az Istentől rábízott küldetését, különösen akkor, amikor minden oldalról meg nem szűnő támadás érte. Ezekkel minden pillanatban megküzdve saját tanítói szabadságát mindenkor megvédte. Ennél fogva az egész földkerekség, visszautasítva a bálványimádás nyomorúságát, megújult a keresztény bölcsesség világosságánál. Maga az ész tanítja, hogy az Istentől kinyilatkoztatott és a természetes igazságok nem lehetnek ellentétben egymással, ezért a kinyilatkoztatással ellentétes tanításoknak hamisaknak kell lenniük. Az Egyház isteni tanító tekintélye éppen ezért nem lehet akadálya a tudományok fejlődésének, és nem késleltetheti semmilyen más módon az emberi művelődés előrehaladását, hanem ezzel szemben erőteljes világosságot és biztos védelmet kell adnia ezeknek a területeknek. Az Egyház éppen így elősegíti az emberi szabadság fejlődését is, hangsúlyozva az Üdvözítő szavát, mely szerint az embert az igazság teszi szabaddá. „Megismeritek az igazságot és az igazság szabaddá tesz benneteket.”⁵⁶⁵ Éppen ezért a valódi szabadságot nem sértik, és az igazi tudományokat sem hátráltatják azok az igaz és szükséges törvények, amelyek az Egyház és az emberi értelem előírásaival összhangban kell, hogy szabályozzák az emberi tudást. Sőt az Egyház, miközben mindenek előtt a keresztény hit védelmében cselekszik, egyúttal azért is munkálkodik, hogy megóvjon és elősegítsen minden emberi tudást, amint ezt a tapasztalat is számos módon igazolja. Kétségtelen ugyanis, hogy a kultúra önmagában tisztességes, valamint dicséretre és csodálatra méltó, ezen túl az is biztos, hogy minden ismeret, amely a józan észből származik, és megfelel az objektív igazságnak, nem kis mértékben megvilágítja a hitnek azokat az igazságait, melyeket Istentől adottnak hiszünk. Bizonyos, hogy az Egyháznak köszönhetőek azok a nagy áldások, mint az antik tudományosság emlékeinek méltó megőrzése, a tudományos intézmények széleskörű

⁵⁶⁴ Jn 6, 45

⁵⁶⁵ Jn 8, 32

megnyitása, a tudományos fejlődés és a művészeti kezdeményezések folytonos bátorítása és támogatása, amelyek meghatározzák korunk társadalmát. Végül azt sem szabad elhallgatnunk, hogy milyen széles az a terület, amelyen az emberi értelem és annak kezdeményezései szabadon működhetnek. Így azokról a kérdésekről, amelyek nincsenek semmiféle szükségszerű összefüggésben a keresztény hit és erkölcs alapjaival. Ezekkel kapcsolatban az Egyház tanító tekintélye nem nyilatkozott, és így szabadon és érintetlenül hagyta a tudósok ítéletét. Mindebből világosan megérthető, hogy milyen az a szabadság, amelyet nagy erővel követelnek és hirdetnek a liberálisok. Egyrészt önmaguknak és az államnak olyan túlzott szabadságot követelnek, amely mindenféle torz tanok előtt is tágas utat nyitna, másrészt sokféleképpen korlátoznák az Egyházat, olyan szoros határok közé szorítva annak szabadságát, amennyire csak lehetséges, jóllehet az Egyház tanítása alapján a szabadság nem hogy nem szenved hátrányt, hanem sokféle áldásban részesül.

Nagyra értékelik, és hangosan hirdetik a lekiismeret szabadságát is, amelyet úgy értelmeznek, hogy mindenkinek jogosan megengedett tetszése szerint imádni Istent, vagy megtagadni a tiszteletet Tőle. Mindennek cáfolatát fentebb már kifejtettük. Lehet azonban mindennek egy olyan jelentése is, hogy az embernek a polgári társadalomban minden akadály nélkül lehetséges követnie Isten akaratát és parancsait saját lelkiismeretében. Ez utóbbi értelmezés Isten fiainak szabadsága, amely sokkal inkább megvédi az emberi személy méltóságát, mint bármilyen erőszak és kényszer, és amely az Egyház szemében mindig is kedves volt. Ezt a szabadságot kitartóan követelték maguknak az apostolok, de emellett emeltek szót a hitvédők is írásaikban, és ezt szentelte meg vérével a vértanúk nagy sokasága. Ez a szabadság méltán ismeri el Isten legnagyobb és legigazabb hatalmát az emberek felett, de az emberek elsődleges és legnagyobb kötelességeit is Isten irányába. Ennek a szabadságnak semmi köze sincsen a lázadó és forrongó lelküléhez. Nem lehet azzal sem vádolni, hogy bármilyen módon megtagadná az engedelmisséget, amellyel a politikai hatalomnak tartozunk, amikor azt tanítja, hogy az csak annyiban követelheti ezt magának, amennyiben azt az emberi hatalom jogába tartozik, nem ellenkezik Isten hatalmával, és megegyezik az Isten által óhajtott renddel. Ha a polgári hatalom olyan parancsot adna, amely ellenkezik az isteni akarral, eltávolodik attól és szembekerül az isteni tekintéllyel: ilyenkor helyes megtagadni az annak való engedelmisséget.

Ezzel ellentétben a liberalizmus követői, akik az államot korlátlan és mindenható úrnak tartják, azt hirdetik, hogy az életet Istenre való tekintet nélkül kell élni, és egyáltalán nem ismerik el azt a valláshoz és tisztességhez kapcsolódó szabadságot, amiről beszéltünk, sőt azt azzal a váddal illetik, hogy az állam kárára van. Ha ezeknek igazuk volna, akkor mindenféle kegyetlen önkényuralomnak alá kellene vetni magunkat, engedelmeskedve annak.

Az Egyház határozottan óhajtja, hogy a fent összefoglalásra került keresztény tanítások járják át az állam redjét és annak gyakorlatát. Ezek ugyanis hatékonyan tudnák orvosolni korunk bajait, amelyek legnagyobb részét éppen a szabadság azon hamis fogalma idézte elő, amelyet annyira magasztalnak, és amelyet úgy tüntetnek fel, mint a jólét és a dicsőség alapját. Az eredmény azonban nem igazolta ezt a várakozást, hanem az üdvös és édes gyümölcsök helyett ez a folyamat éretlen és keserű gyümölcsöket termelt. Ha helyre akarják hozni ezeket a hibákat, akkor fel kell újítani azokat az üdvös tanokat, amelyekből egyedül várható a rend helyreállítása, és a valódi szabadság védelme. Mindazonáltal az Egyház, anyai körültekintéssel figyelembe veszi az emberi gyengeség súlyos terhét, és a szeme előtt tarja, hogy a lelkeket és az eseményeket milyen folyamatok befolyásolják korunkban. Éppen emiatt, anélkül, hogy jogosnak tartana bármit, ami jogtalan és igazságtalan, az Egyház nem tiltja meg az államhatalom számára, hogy elviseljen bizonyos dolgokat, amelyek az igazsággal és az igazságossággal nem egyeznek meg azért, hogy egy nagyobb rosszat elkerüljön, vagy hogy éppen így egy nagyobb jót megőrizzen. Maga a gondviselő Isten, aki végtelenül jó és mindenható, megengedi, hogy a világon létezzen a rossz, részben azért, hogy a még nagyobb jó elé ne gördüljön akadály, részben, pedig azért, hogy még nagyobb rossz ne valósulhasson meg. A nemzetek kormányzásában helyes volna utánozni a világ Kormányzóját, sőt, mivel az emberi tekintély nem akadályozhat meg minden rosszat, azt meg kell engednie, és büntetlenül kell hagynia, hogy majd az isteni Gondviselés azokat jogosan megbüntesse.⁵⁶⁶ Ezért, kiegészítve, amit eddig mondtunk, ha a közjó érdekében és kizárólag azért az emberi törvény meg is engedi a rosszat, nem szabad egyben helyeselnie és akarnia is azt, mert a rossz, lévén a jónak a hiánya, ellenkezik a közjával, amelyet a törvényhozónak, amennyire módjában áll, meg kell védenie, és elő kell segítenie. Az emberi törvénynek ebből a szempontból is utánoznia kell Istent, aki megengedi ugyan, hogy a rossz létezzen a földön, de nem akarja sem azt, hogy bárki tegye a rosszat, csupán megengedi, hogy megtegyék azt, és ez a hozzáállás helyes.⁵⁶⁷ Az Angyali Doktor állítása röviden összefoglalja a rossz eltűréséről szóló tanítást. De azt is be kell látni, hogy minél több rossz kell egy államnak eltűrnie, annál inkább távolodik az eszményi körülményektől. Azt is szükséges továbbá kijelenteni, hogy a rossz eltűrése a politikai okosság szabályai szerint, csupán annyiban lehet szükséges, amennyiben a cél – vagyis a közjó – azt megköveteli. Ezért ha a tolerancia kárt okoz a közjónak, vagy nagyobb rosszat okozna az államnak, abból az következne, hogy nem szabad azt alkalmazni, mert ilyen körülmények között már minden helyes motívum hiányozna. Ha pedig előfordulna, hogy az állam bizonyos sajátos körülményei között az Egyház igazodna egyes modern szabadságokhoz, ezt nem azért tenné, mert önmagukban helyeselné azokat, hanem mert alkalmasnak ítélte az adott körülmények között, hogy engedményeket tegyen.

⁵⁶⁶ SZENT ÁGOSTON, *De libero arbitrio*, I, c.6., n.14.

⁵⁶⁷ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae*, 1, q. 19. a. 3.

A helyzet jobbra fordultával azonban a saját szabadságról alkotott elképzeléseit újra teljes mértékben kellene alkalmaznia, és minden lehetséges módon meggyőzve, buzdítva és imádkozva igyekezne megtartani az Istentől rábízott küldetését, amely abban áll, hogy gondoskodnia kell az emberek örök üdvösségéről. Mindenekfelett igaz, hogy ez a mindenkinek megadott és mindenre vonatkozó szabadság önmagában nem lehet jó, amint azt már többször mondtuk, mivel ellentétes az ésszel, hogy a hazugságnak ugyanolyan jogai legyenek, mint az igazságnak. Ami a toleranciát illeti, megdöbbenő, hogy az Egyház által hirdetett méltányosságtól és bölcsességtől mennyire eltávolodtak a szabadelvűek. Ők korlát nélkül megengednék mindent a polgároknak, amiről fentebb beszéltünk, és nem tulajdonítanának a méltányosnak és az igazságosnak nagyobb értéket, mint a hamisságnak és a bűnnek. Éppen ők állítják be az Egyházat, az igazság oszlopát és erősségét, valamint az erköcs romlatlan tanítóját olyanak, mint aki híján van a türelemnek és a bölcsességnek azért, mert a tolerancia túlzó és vétkes fajtáját, amint az a kötelessége is, visszautasítja és tagadja, hogy szabad volna azt gyakorolni. Eközben nem veszik észre, hogy azt állítják be bűnnek, amit dicsérni kellene. A tolerancia folytonos felemlegetése mellett nem egyszer előfordul, hogy éppen a szabadelvűek makacsul korlátozzák az Egyházat, és akik a népnek határtalan szabadságot biztosítanának, gyakran elutasítják az Egyházat megillető szabadságot.

Zárásképpen összefoglaljuk az egész gondolatmenetünket, következményeivel és világos céljaival együtt. Szükségszerű, hogy az ember Isten igaz és örök hatalma alatt álljon, ezért egyáltalán nem lehet helyesen megérteni az ember szabadságát, ha az nem függ Istentől és nincs alárendelve az Ő akaratának. Isten felsőbbségének tagadása nem a szabadságra vezet, hanem éppen annak korlátozása és azzal való visszaélés. Valójában ez a hozzáállás a szabadelvűség legfőbb bűne. A liberalizmusnak sok fajtáját lehet megkülönböztetni, mert az akarat különböző módokon és mértékben utasíthatja vissza az Isten iránti köteles engedelmisséget és azok iránti alávetettséget, akik részesednek Isten hatalmából. Radikálisan visszautasítani az Isten tekintélye iránti engedelmisséget, úgy a nyilvános életben, mint magán-, illetve családi életben a szabadság legnagyobb romlottsága, és egyben a szabadelvűség legrosszabb fajtája: legfőképpen erre vonatkozik mindaz, amit eddig a liberalizmus ellen mondtunk.

Hasonló ehhez azok elmélete is, akik azzal ugyan egyetértenek, hogy szükséges az Istennek, a világ Teremtőjének és Urának való alávetettség, hiszen hatalmából nyeri el az összhangot az egész teremtés, de feltétel nélkül visszautasítják a hit és az erkölcs azon törvényeit, amelyek nem a természetből, hanem az isteni kinyilatkoztatásból fakadnak, és legalábbis azt állítják, hogy azokat éppen ezért a legkevésbé sem kell figyelembe vennie a polgári társadalomnak. Fentebb már láthattuk, hogy ezek mennyire elmerültek a tévedésben, és milyen mértékben ellentmondásba kerültek önmagukkal. Ez az elmélet a forrása annak a gyászos tannak, amely az

állam és az Egyház szétválasztása. Bizonyos ugyanis, hogy a két hatalomnak, jóllehet céljuk és méltóságuk különböző, egyetértésben és egymást kölcsönösen támogatva kell cselekedniük.

Ez az elmélet szintén kétféleképpen értelmezhető. Sokan úgy vélik, hogy az Egyházat és az államot teljesen szét kell választani oly módon, hogy azon szabályok tekintetében, amelyek meghatározzák az emberek együttélését az intézményekben, a szokásokban, a törvényekben, az állami hivatalokban, vagy az ifjúság nevelésében, úgy kell eljárni, mint ha az Egyház nem is létezne. Legfeljebb azt a jogot lehet megadni az állampolgároknak, hogy a magánéletükben odaszenteljék magukat a hitnek, ha a kedvük úgy tartja. Ezek ellen teljes erejükben vonatkoznak azok az elvek, amelyeket az állam és az Egyház szétválasztása ellen hoztunk megjegyezve, hogy lehetetlen, hogy miközben az egyes polgárok tisztelik az Egyházat, addig az egész társadalom megvesse azt.

Mások, miközben nem vitatják az Egyház létét, hiszen ennek ellenkezőjét aligha lehetne állítani, azt tanítják, hogy tagadni kell, hogy az Egyház tökéletes társaság, ezért saját jogai volnának és képes volna saját törvények alkotására, valamint a büntetésre. Szerintük az Egyház csupán csak lelkesíthetné és buzdíthatná azokat, akik neki önként engedelmeskednek. Így ennek az isteni társaságnak a természetét teljesen meghamisítják, gyengítik hatalmát, és tönkreteszik tanító tekintélyét, egyúttal pedig annyira megerősítik a polgári hatalom tekintélyét, hogy Isten Egyházát teljes mértékben annak uralma alá vonhassák, mintha az olyan volna, mint bármely más szabad polgári társulás. Ezek visszautasítására az apologéták súlyos érveket hoztak fel, amelyeket már mi is megemlégtünk az *Immortale Dei* enciklikában, amikor hangsúlyoztuk, hogy az Egyházban mindezeknek isteni rendelés folytán meg kell lennie, hiszen mindezek hozzátartoznak egy legfőbb és valóban tökéletes társaság természetéhez és jogaihoz.

Végül sokan vannak olyanok, akik ugyan nem tartják helyesnek az Egyház és az állam szétválasztását, de úgy tartják, hogy az Egyháznak igazodnia kell a korokhoz, és meg kell hajolnia azok előtt az elvárások előtt, amelyeket a mai államigazgatási bölcsesség támaszt. Véleményüket el lehet fogadni akkor, ha olyan méltányosságot sürget, amely megegyezik az igazsággal és az igazságossággal, vagyis, akkor, ha az Egyház egy nagyobb jó reményében mutatkozna engedékenynek és engedne meg minél többet mindaddig, amíg ezek az engedmények nem ellenkeznek hivatásának szentségével. Ezek azonban nem lehetnek olyan tanok, amelyek torz erkölcsöt és hamis ítélőképességet eredményeznek. Egyetlen kor sem nélkülözheti ugyanis a vallást, az igazságot és az igazságosságot. Isten úgy rendelte, hogy a legnagyobb és legszentebb javak az Egyházra legyenek bízva, ezért nem lehet annál nagyobb képtelenséget elvárni, mint hogy az Egyház elnézze a hazugságot és az igazságtalanságot, vagy beleegyezzen olyasmibe, ami árt a vallásnak.

Az eddig elmondottakból világosan következik, hogy korlátlanul nem szabad óhajtani, védeni és megengedni a gondolat, a sajtó, a szólás, a tanítás, vagy a kultusz szabadságát, mint ahogy az egyéb jogokat sem, amelyeket a természet az embernek juttatott. Ha ezt a természet valóban megengedte volna, akkor abból az következne, hogy meg szabad kérdőjelezni Isten uralmát, és az ember szabadságának nem szabhatna korlátot semmilyen szabály. Mindebből az következik, hogy a különböző szabdságokat meg szabad engedni, ha azoknak meg van a megfelelő és elegendő oka, de mindig csak bizonyos határok között, nem engedve, hogy teljes szabadossággá fajuljanak. Ahol a szabadságokat helyesen gyakorolják, ott ezeket az állampolgárok úgy alakítják, hogy megfeleljenek a helyes cselekvésnek, és így ezekről ugyanolyan vélekedést fognak kialakítani, mint amelyet az Egyház is képvisel. Mert minden szabadság megengedhető mindaddig, amíg biztosítja az erényes magatartás lehetőségét, különben pedig soha.

Ahol a hatalom oly módon uralkodik, hogy méltatlan erőszakkal elnyomja az állampolgárokat, és kellő szabadságától megfosztja az Egyházat, ott lehetséges másik államberendezkedést igényelni, amely lehetővé teszi majd a szabad cselekvést. Ez nem vezethet zabolátlan és bűnös szabadsághoz, hanem a közjó érdekében való cselekvés, hogy ahol a bűn szabadossága uralkodik, ott erényes élet ne akadályoztassék.

Önmagában nem tilos egyetlen államforma sem, ami a kormányzást a nép részvételével képzelel el mindaddig, amíg megőrzi a közhatalom eredetéről és gyakorlásáról szóló katolikus tanítást. A különböző államformákat, amennyiben azok alkalmasak arra, hogy gondoskodjanak a polgárok jólétéről, az Egyház nem utasítja el, de a természet parancsa alapján elvárja, hogy az egyes államok ne okozzanak kárt senkinek és legfőképpen, hogy ne sértsék az Egyház jogait.

A közügyekben való részvétel, hacsak ezt valahol különös körülmények nem ellenzik, nagyon dicséretes dolog, sőt az Egyház helyesli, hogy mindenki szentelje oda a saját munkáját és kezdeményezéseit a köz javának, – amennyire csak lehetséges – megvédve és támogatva így az államot, és elősegítve annak fejlődését.

Az Egyház nincs ellene annak, ha egy nemzet az idegenektől, vagy a zsarnokoktól függetleníteni akarja magát, amíg ez a törekvése nem sérti az igazságosságot. Végül pedig azokat sem marasztalja el, akik síkra szállnak azért, hogy az állam a saját törvényei alapján kormányoztassék, és azért, hogy a polgároknak mind nagyobb jöggöre legyen arra, hogy a saját jólétüket megteremtsék. Az Egyház a polgári szabadságoknak mindig következetes támogatója volt, amennyiben azok nem féltelenek. Egyértelműen tanúsítják ezt egyes olasz városok, amelyek fejlődtek és gazdagodtak a saját jogaikat gyakorolván abban a korban, amikor az Egyház üdvös befolyása a közügyek minden területén szabadon érvényesülhetett, minden ellenállás nélkül.

Tisztelendő Testvérek! Reméljük, hogy ezek a tanok, melyeket a hit és az ész által vezetve kifejtettünk, egyidőben teljesítve apostoli kötelességünket is, sokak számára gyümölcsözőek lesznek, ha egyesítik törekvéseiket a mieinkkel. Mi pedig szívünk alázatosságában könyörgő tekintetünket Istenhez emeljük, és égő szeretettel kérjük Őt, hogy árassza el az embereket bölcsességével, és jótanácsának világosságával, ilyen módon megsegítve őket isteni ajándékaival, hogy képesek legyenek felfedezni az igazságot ilyen nehéz helyzetekben, és ennek következtében mind a magánéletben, mind a közéletben képesek legyenek változatlan kitartással az igazsághoz hűségesen élni. Ezeket az égi áldásokat kívánva, és egyben atyai jóakartunk jeleként is Nektek, Tisztelendő Testvérek, a papoknak és a rátok bízott népnek szívből adjuk apostoli áldásunkat.

Kelt Rómában, Szent Péternél, 1888. június 20-án, pápaságunk tizenegyedik évében.

XIII. Leó pápa

Fordította: Gájer László

2. XIII. Leó – Au milieu des solitudes

XIII. Leó pápa körlevele Franciaország előljáróinak és minden francia katolikusnak

Tisztelendő Testvérek,

Pápaságunk ideje alatt, miközben az egyetemes Egyház gondjait a vállunkon hordoztuk, nem egyszer örömmel leltük abban, hogy kifejezzük szeretetünket Franciaország és annak népe iránt. Egyik korábbi enciklikánk által, amely még ma is él a köztudatban, ünnepélyesen ki akartuk fejezni ezzel kapcsolatban a szívünk legmélyét. Éppen ez a szeretet késztetett arra bennünket, hogy figyelemmel kísérjük és felidézzük magunkban azokat az egyszerre szomorú és vigasztaló eseményeket, amelyek az elmúlt években lezajlottak közöttetek.

A dolgok mélyére tekintve, a jelen pillanatban hogyan is ne éreznénk fájdalmat annak a hatalmas összeesküvésnek a jelentősége felett, amelyet néhányan azért hoztak létre, hogy lerombolják Franciaországban a kereszténységet, és miközben gyűlölködve munkálkodtak tervük megvalósulásán, lábbal tiporták a legalapvetőbb eszméket, mint a szabadság, a nemzeti többség érzéséből fakadó igazságosság, valamint a Katolikus Egyház elidegeníthetetlen jogainak tisztelete. Amikor egymás után látjuk megmutatkozni ezeknek a bűnös támadásoknak a gyászos következményeit, melyek arra szövetkeztek, hogy lerombolják az erkölcsöt, a vallást és a bölcs értelemben vett politikai érdekeket, hogyan is ne fejeznénk ki keserűségünket és aggodalmainkat, amelyek a hatalmukba kerítenek minket.

Másrészt nagy vigasztalással töl el minket, amikor látjuk, hogy a francia nép megsokszorozza a Szentszék iránti szeretetét és buzgalmát akkor, amikor azt sorsára hagyottnak látja. Mély vallásos érzelem és igazi hazaszeretet által hajtva az összes társadalmi osztály képviselői többször eljöttek Franciaországból hozzánk, hogy boldogan gondoskodjanak az Egyház nem szűnő szükségleteiről, valamint tőlünk kérjenek fényt és tanítást, hogy biztosak legyenek benne, hogy a jelen viszonyok között semmilyen mértékben nem távolodnak el a keresztények fejének, a pápának tanításaitól. Mi pedig válaszképpen hol szóban, hol írásban tudtukra adtuk fiainknak, hogy mit van joguk kérni az ő atyjuktól. Mivel távol állt tőlünk, hogy elbátortalanítsuk őket, erősen buzdítottuk, hogy sokszorozzák meg erőfeszítésüket és szeretetüket a katolikus hit és a haza védelmében, hiszen ez az a két legfontosabb kötelezettség, amely alól egy ember sem vonhatja ki magát ebben az életben.

Még ma is időszerűnek, sőt szükségesnek érezzük, hogy felemeljük szavunkat, és még nyomatékosabban buzdítsunk. Nem csupán a katolikusokat, hanem minden becsületes és józan franciát is, hogy a politikai nézeteltéréseknek még a csíráját is vessék el maguktól, és erőiket kizárólag a nemzet megbékítésére fordítsák. A megbékítés árart mindenki felmérte már, és egyre inkább erre irányulnak mindenki kívánságai. Mi pedig mindenkinél jobban kívánjuk ezt a megbékélést, hiszen a földön mi képviseljük a béke Istenét. Ezen levél által minden egyes becsületes lelket és nagylelkű szívet arra buzdítunk, hogy támogassanak bennünket ennek a békének az állandóvá és termékennyé tételében.

Mindenek előtt tekintsünk kiindulásként át egy igazságot, amelyet minden ember hangoztatott a történelem során és ma is hangoztat, miszerint kizárólag a vallás szükséges ahhoz, hogy a szociális igazságosság megvalósuljon, és a vallás az, ami szilárdan megtartja a nemzet békéjét. A különböző családok, anélkül, hogy lemondtak volna a családi közösségek értékeiről, a természet sugallatára hallgatva egyesültek, hogy így az egyes tagok egy sokkal tágabb családot alkossanak. A céljuk ezzel nem csupán az, hogy a polgári társadalom anyagi jólétét előmozdítsák, hanem, hogy annak erkölcsi tökéletesedése által is növekedjenek. Enélkül az emberi társadalom csak kicsivel emelkedve az olyan csoportok fölé, amelyet értelem nélküli élőlények alkotnak, akiknek egész élete csupán arra irányul, hogy érzéki hajlamaikat kielégítsék. Ráadásul erkölcsi tökéletesedés nélkül nehéz volna bebizonyítani, hogy a civil társadalom, az ember, mint ember számára előny jelent, hiszen éppen az derülne ki, hogy a kárára van.

Pedig az erkölcs az emberben éppen azáltal, hogy egységbe kell foglalnia annyi különböző jogot és kötelességet, és mivel minden emberi cselekvésben benne van, mint alkotót, feltételezi Istent. Ezért a vallásnak, mint szent köteléknek az az előjoga, hogy összekapcsolja az embert Istennel. Valóban, az erkölcs eszméje bevezet egy függőségi viszonyt, amely az igazság tekintetében a szellem világossága, a jóság tekintetében pedig az akarat célja. Igazság és jóság nélkül pedig nincsen olyan erkölcs, amely méltó lehetne a nevéhez. De mi az a legfőbb alapigazság, amelyből mindezek származnak? Ez nem más, mint maga Isten. És melyik az a legfőbb jó, amelyre a többi javak visszavezethetőek? Maga Isten. És mi végül a teremtője és fenntartója a mi értelmünknek, akaratunknak és az egész létünknek, és ezáltal miben rejlik életünk végső célja? Ez megint csak Isten. A vallás pedig nem más, mint a belső és külső kifejezése ennek a függésnek, amely által mi jogosan Istenhez tartozunk, és amiből egy súlyos következmény származik: minden állampolgárnak kötelessége, hogy együttműködjön a nemzeten belül a vallásos érzés fenntartásában és azt megvédje az ateista irányzatoktól, melyek szembehelyezkednek mind a természettel, mind pedig a történelemmel, és arra fordítják erejüket, hogy elűzzék Istent a társadalomból, lerombolva így az emberi tudat mélyén jelenlévő erkölcsi érzéket. Azok között az

emberek között, akik még nem vesztették el a becsületüket, ebebn a kérdésben nem létezhet nézetkülönbség.

A francia katolikusok között a vallásos érzék a legalapvetőbb és a legegységesebb kell, hogy legyen, mivel őket illeti meg az a boldogság, hogy az igaz valláshoz tartozhatnak. Ha a vallásos hiedelmek mindig és mindenütt az emberi cselekedetek erkölcsösségének alapjait képezik minden jól rendezett társadalomban, akkor egyértelmű, hogy a katolikus vallás, mivel az Jézus Krisztus egyetlen Egyháza, rendelkezik azzal a képességgel, hogy minden másnál hatékonyabban vezesse mind az egyéneket, mind a társadalom életét. Erre a legragyogóbb példát maga Franciaország szolgáltatja. Ez az ország, miközben egyre jobban növekedett a keresztény hitben, fokozatosan emelkedett az erkölcsi nagyságban, és végül így érte el a politikai és a katonai sikereit is. A szív természetes nagylelkűségéhez hozzájárult a keresztény szeretet, mint a megújuló erők csodálatos és gazdag forrása. Így a keresztény hit világossága és az abból fakadó stabilitás következtében Franciaország az emberiség történetének olyan dicsőséges oldalait írta. De vajon terem-e még Franciaország hite ma is dicsőséget, a régi nagysághoz hasonlót? Láthatjuk, hogy Franciaország kimeríthetetlen tehetségében és erőforrásaiban, saját földjén megsokszorozva a keresztény szeretet műveit. Láthatjuk, hogy a francia misszionáriusok elmennek távoli országokba, hogy a saját vérük árán terjesszék a katolikus hit áldásait, és ezáltal öregbítsék Franciaország hírnevét és dicsőségét. Erről a dicsőségről egyetlen francia sem mondhat le, bármilyen legyen is a meggyőződése, mert az egyenlő volna a nemzet megtagadásával.

Egy nép története vitathatatlan módon fedi fel, hogy melyek ezek a tényezők, amelyek erkölcsi nagyságát létrehozták és megőrizték. Ha ezek a tényezők hiányoznak, akkor sem az anyagi bőség, sem a hadsereg ereje nem mentheti meg az erkölcsi hanyatlástól és végső soron a pusztulástól. Ki ne érthetné meg tehát, hogy minden franciának, aki a katolikus hitet vallja, milyen nagy gondot kell fordítania annak megőrzésére, annál is inkább, mert a keresztények közötti szakadások kérlelhetetlen ellenségeskedéshez vezetnek. A keresztények nem lehetnek közönyösek, és nem engedhetik meg maguknak a megosztottságot sem. Az első gyávaságot jelent, amely méltatlan a keresztény névhez, a másik pedig végzetes meggyengüléshez vezetne.

Mielőtt tovább mennénk, meg kell jegyeznünk, hogy sokan leleményesen rágalmatokat terjesztettek el a katolikusok és a Szentszék ellen. Nagy egyetértésben és erőszakosan azt állítják ugyanis, elhivatva ezt egyes katolikusokkal is, hogy a kereszténység megerősítése sokkal kevésbé szolgál vallásos érdekeket, mind inkább azt, hogy az Egyház politikai dominanciára tegyen szert az állammal szemben. Mindez egy régi rágalom felélesztése, amely visszavezethető a kereszténység első évszázadaira. Hiszen nem éppen az imádandó Megváltó személye ellen irányult legelőször? Azzal vádolták ugyanis, hogy politikai célok vezérlik, miközben tanítása megvilágosította a

lelkeket, és enyhítette a rászorulóknak testi és lelki szenvedéseit az isteni jószág kincseivel. „*Ott vádolni kezdtek: »Azt tapasztaltuk – mondták –, hogy felláztatja népiünket. Megtiltja, hogy adót fizessünk a császárnak. Azt állítja magáról, hogy ő a Messiás király.«*” „*Ha elbocsátod, nem vagy a császár barátja! Mert aki királlyá teszi magát, ellene szegül a császárnak... Nincsen királyunk, csak császárunk.*”⁵⁶⁸

Ezek a fenyegető rágalmak voltak azok, amelyek kicsikarták Pilátustól a halálos ítéletet az ellen az ember ellen, akinek többször is kijelentette ártatlanságát. Ezen hazugságok szerzői, és mindazok, akiket ilyen erő hajt, figyelmen kívül hagynak mindent, csak hogy elterjesszék ezeket. Ahogy ezt Jusztinosz a zsidók szemére hányta a saját idejükben: „*Miután megtudtátok, hogy halottaiból feltámadt, ... még kiválasztottatok bizonyos férfiakat, akikre feltettétek a kezeteiket és kiküldtététek őket az egész földkerekségre annak hirdetésére, hogy egy bizonyos galileai Jézustól, aki csaló volt, istentelen és törvénytelen eretnecség támadt.*”⁵⁶⁹

Miközben szemelenül megrágalmazták a kereszténységet, ellenségei nagyon is jól tudták, hogy mit tesznek. Az volt a tervük, hogy a kereszténység terjedése ellen találjanak egy kiváló ellenséget: a Római Birodalmat. Amikor ez a rágalom elterjedt, a pogányok hiszékenységükben egymás után nevezték a keresztényeket haszontalan lényeknek, veszélyes polgároknak, lázadóknak, valamint a Birodalom és az uralkodók ellenségeinek. Hiába mutatták meg a kereszténység védelmezői írásaikkal, valamint a keresztények a példás viselkedésük által, hogy ezek a vádak mennyire abszurdak és igaztalanok, nem hallgatták meg őket és nem figyeltek oda ezekre. Pusztán a keresztény név felért egy hadüzenettel. Azért mert keresztények voltak és semmi más okból két alternatíva állt előttük: a vértanúság, vagy a hitehagyás. Ugyanezek a sérelmek és ugyanez a túlzott szigor elevenedett fel a következő századokban is, amikor a hatalmukat túlzottan féltő kormányok az egyház ellen rossz szándékkal szövetkeztek. Mindig nagyon jól tudták, hogy hogyan tévesszék meg a közvéleményt azzal az állítólagos kifogásukkal, hogy az Egyház illetéktelenül be akar nyomulni az állam illetékességébe. Mindezt azért tették, hogy úgy tüntessék fel, hogy az állam igazságosan járt el, amikor az Egyházzal erőszakosan bánt, és hogy úgy tűnjék, hogy jogosak voltak a katolikus vallással szembeni túlkapásai.

Fel akartuk eleveníteni a katolikusok számára a múlt néhány vonását azért, hogy ne jöjjenek zavarba a jelen helyzettől. A harc nagyjából mindig ugyanaz, mindig Krisztus van kitéve a világ ellentmondásainak. Minidg ugyanazokat az eszközöket használják a kereszténység modern ellenfelei is. Ezek régi eszközök és csak alig változtattak rajtuk. Azonban az önvédelem eszközei

⁵⁶⁸ „Hunc invenimus subvertentem gentem nostram, et prohibentem tributa dare Caesari, et dicentem se Christum regem esse.” (Luc. XXIII, 2). „Si hunc dimittis, non es amicus Caesaris: omnis enim qui se regem facit contradicit Caesari... Non habemus regem nisi Caesarem.” (IOAN. XIX, 12-15).

⁵⁶⁹ „Tantum abest ut poenitentiam egeritis, postquam Eum a mortuis resurrexisse accepistis, ut etiam... eximiis delectis viris, in omnem terrarum orbem eos miseritis, qui renunciarent haeresim et sectam quamdam impiam et iniquam excitatam esse a Iesu quodam galilaeo seductore.” (Dialog, cum Tryphone)
A magyar szöveg Ladocsi Gáspár fordítása, vö. ÓÍ 8., 271.

is mindig ugyanazok, amelyeket már megmutattak a mai kor keresztényei számára a vértanúk, az apológéták és az egyházdoktorok. Amit ők tettek, az most ránk hárul: mindenk fölé kell helyoznünk Isten és az Egyház dicsőségét. Dolgozzunk érte állandó és hatékony szorgalommal, a sikert Jézusra hagyva, aki ezt mondta: „*A világban üldözést szenvedtek, de biztatok, én legyőztem a világot.*”⁵⁷⁰

Ahhoz, hogy ezt elérjük – amint már egyszer említettük – szoros egységre van szükség. Ha ezt el akarjuk érni, akkor félre kell tennünk minden aggodalmat, amely megtépázhatja az erőnket és a hatékonyságunkat. Itt elsősorban a franciák politikai nézetkülönbségeire utaltunk, amelyek az mostani köztársaság megítélése körül kialakultak. Ezt a kérdést olyan világosan akarjuk kezelni, ahogy a téma súlya azt megköveteli. Az alapelvektől indulva szeretnénk tehát alább gyakorlati következtetéseket levonni.

Franciaországban különböző kormányzatok követték egymást, melyek közül mindegyiknek megvonta saját államformája: volt birodalom, monarchia, köztársaság. Ha csupán az absztrakció szintjén maradnánk, akkor akár meg is határozhatnánk, hogy ezek közül önmagában nézve melyik a legjobb. Azonban azt is megállapíthatjuk, hogy mindegyik lehet jó, ha képes elérni a célját, amely nem más, mint a közjó, hiszen az állami hatalmat ennek fenntartására hozták létre. Hozzá kell azt is tenünk, hogy egy bizonyos szempontból egyik kormányzati forma lehet jobb is a másiknál, ha az jobban alkalmazkodik egy bizonyos nemzet erkölcsiéhez. Ilyen spekulatív eszmék tükrében a katolikusok, mint bármely más polgár, teljes szabadságot élveznek, hogy jobban szeressék az egyik kormányt a máiknál, éppen azért, mert önmagában egyik társadalmi forma sem ellentétes a józan ésszel, sem pedig a katolikus tanítás alapelveivel. Mindez elegendő ahhoz, hogy megindokolja az Egyház bölcsességét, amikor a politikai hatalmakkal való kapcsolataiban elvonatkoztat azok formáitól, amikor a népek valóságos érdekeit akarja megvédeni, tudván, hogy kötelessége egyéb érdekek felet gyámkodni. Előző enciklikáinkban már kifejtettük ezeket az alapelveket, mostani témánk miatt mégis szükséges volt, hogy felidézük azokat.

Az az absztrakcióból alászállunk a tények világába, akkor fékezniük kell magunkat, hogy ne tagadjuk meg az előbb lefektetett alapelveinket, hiszen azok rendíthetetlenek maradnak. Azonban a konkrét tények ismeretében, melyek között alkalmazásra kerülnek, esetleges jelleget öltenek. Más szóval, ugyan minden politikai forma lehet jó és alkalmazható, mégsem ugyanabban a formában jelenik meg a politikai hatalom az egyes népek életében. Minden nép rendelkezik ugyanis a számára megfelelő politikai berendezkedéssel. Ez történelmi és nemzeti körülmények összességéből születik meg, és nagyon is emberi körülményekből fakad. Egy nemzetben ugyanis a

⁵⁷⁰ „In mundo pressuram habebitis: sed confidite, ego vici mundum.” (IOAN XVI, 33)

hagyományos, sőt alapvető törvények meghatározzák a kormányzati formáját, valamint a legfőbb hatalom átvételének alapjait.

Felteszem azt, hogy ezeket a kormányokat mindenkinek kötelessége elfogadni, és semmiképpen sem szabad törekedniük azok megbuktatására, vagy megváltoztatására. Ebből következik, hogy az Egyház a politikai szuverenitás legmagasabb és legtisztább fogalmának őrzője, mivel a hatalmat Istentől származtatja, és mindig helytelenítette azokat az eszméket és törekvéseket, melyek a törvényes hatalom ellen lázadtak. Ezt az Egyház akkor is megtette, amikor a hatalom őrzői mostohán bántak vele, és ezáltal megvonva maguktól azokat az erőket, melyek a tekintélyüket támogatta, valamint azt a leghatékonyabb eszközt, vagyis az Egyház támogatását, amely elősegítette, hogy a nép engedelmeskedjen törvényeiknek. Sokáig lehetne ezekről a kérdésekről gondolkodni. Szolgáljanak útmutatásul azok a mondatok, melyeket még az Apostolfejedelem, Péter adott az első keresztényeknek: „*Mindenkit tiszteljétek, szeressétek a testvéri közösséget, féljétek az Istent, s tiszteljétek a királyt.*”⁵⁷¹ Valamint Szent Pál sorai: „*Mindenekelőtt arra kérek, végezzétek imát, könyörgést, esedezést és hálaadást minden emberért, a királyokért és az összes előjárókéért, hogy békés, nyugodt életet élhessünk, szentségben és tisztességben. Ez jó és kedves üdvözítő Istenünk szemében.*”⁵⁷²

Ezek után meg kell jegyeznünk azt is, hogy bármilyen legyen is a polgári hatalom formája egy államban, nem tekinthetjük annyira állandónak, hogy örökre megváltoztathatatlanok kellene maradni. Még akkor sem, ha ez volt a szándéka azoknak, akik létre hozták azt a kormányzati formát. Egyedül Jézus Krisztus Egyháza fogja megőrizni az idők végéig a kormányzati formáját. Azt ugyanis az a Krisztus alapította, Aki volt, Aki van és Aki lesz mindörökké.⁵⁷³ Tőle kapott meg a kezdetektől fogva mindent, ami ahhoz szükséges, hogy isteni küldetését véghezvigye az időleges dolgok viharos óceánján keresztül. Távol kell, hogy legyen ezért az Egyháztól, hogy meg kelljen változtatnia az alapvető alkotmányát, sőt nem áll módjában lemondani igazi szabadságáról és szuverén függetlenségéről sem, hiszen ezekkel a lelkek üdvössége érdekében ruházza fel a Gondviselés. Ami az evilági, emberi társadalmakat illeti – és ez számtalanszor megmutatkozott a századok során – az idő mindent átfogó és mély politikai változásokat idézhet elő a politikai életben. Néha csak kisebb politikai változások történnek, máskor azonban a kezdetleges politikai formákat teljesen új formákváltják le, és ez alól nem jelent kivételt a hatalom átmenetének módja sem.

⁵⁷¹ „Omnes honorate, fraternitatem diligite, Deum timeate, regem honorificate.” (I, Petr. II, 17)

⁵⁷² „Obsecro igitur primum omnium obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones, pro omnibus hominibus : pro regibus, et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus, in omni pietate et castitate : hoc enim bonum est, et acceptum coram Salvatore nostro Deo.” (I Timoth. I I, 1 seqq.)

⁵⁷³ „Jesus Christus heri, et hodie: ipse in saecula.” (HEBR. X I I I, 8).

Hogyan történhetnek meg a fent említett politikai változások? Néa erőszakos krízisek után következnek be. Ezek gyakran véresek, és miközben az előző kormányok elűnnek, anarchia uralkodik. Ennek következtében a közrend az alapjaiig felborul, melyből egy társadalmi szükség következik a nemzet számára: késelem nélkül gondoskodnia kell saját magáról. Ilyenkor nemcsak joga, hanem kötelessége is megvédenie magát a dolgok olyan alakulásával szemben, amely békéjét megzavarja, hogy a rendet és a nyugalmat helyreállítsa. A társadalmi szükség igazolja az új kormányok alakulását és létét, akármilyen formát is öltsenek azok, mivel logikánk szerint ezeket az új kormányokat szükségszerűen megköveteli a közrend, amely pedig nem létezhet szilárd kormányzás nélkül. Ebből az következik, hogy ilyen helyzetekben a változás érintheti a civil hatalom politikai formáját, valamint az egyik hatalomból a másikba történő átmenet módját is, de sohasem magát a hatalmat. A hatalomnak önmagában változhatatlannak és tiszteletreméltónak kell maradnia, hiszen a természeténél fogva ezért alapították. Nélkülözhetetlen, hogy a hatalom gondoskodjon a közjóról, hiszen ez a legfőbb cél, ami az emberi társadalmak megszületését indokolta. Más szavakkal: ebben a hipotézisben a polgári hatalom, mint olyan Istentől és kizárólag Istentől származik. „Mert nincs má hatalom, csak az Istentől.”⁵⁷⁴

Ebből következik, hogy amikor megalakulnak az új kormányok, akik képviselik ezt az örök hatalmat, akkor ezek elfogadása nemcsak engedélyezett, hanem megkövetelt, sőt kötelező is egyben, a társadalmi jó előmozdítása érdekében, hiszen ennek előmozdítása az oka a kormányok a létrejöttének és fennmaradásának. Annál is inkább, mert a lázadás gyűlöletet szít a polgárok között, polgárháborúhoz vezethet, és visszavetheti a nemzeteket az anarchia káoszába. A hatalom iránti tisztelet és függőség kötelezettsége fennmarad mindaddig, amíg a közjó ezt megkívánja, mivel ez a jó a legelső törvény a társadalomban Isten után.

Mindez megmagyarázza az Egyház hozzáállását is az egyes francia kormányokhoz az elmúlt évszázad során, és azt, hogy ezekben a viszonyokban nem volt nagyobb, vagy mélyebb megrázkódtatás. Ez a hozzáállás a legbiztosabb követendő irány minden francia számára a köztársasággal való kapcsolatukra nézve, ami nemzetük aktuális kormánya. Távol kell, hogy álljon tőlük a politikai nézeteltérés, ami megosztja őket. Minden erőfeszítésüket fel kell használniuk, hogy megőrizték és helyreállítsák nemzetük erkölcsi nagyságát.

Adódik azonban egy nehézség: ahogyan többen megállapították már, ez a köztársaság keresztényellenes érzelmű, amit a becsületes emberek, főleg a katolikusok nem tudnak lelkiismeretben elfogadni. Ez az, ami a nézeteltérésekhez vezetett, és ez az, ami tovább súlyosbította azokat. Ez a sajnálatos széthúzás elkerülhető lett volna, ha gondosan figyelembe lett

⁵⁷⁴ „Non est enim potestas nisi a Deo.” (ROM. X I I I, 1)

volna véve az az alapvető különbség, ami az alkotmányos hatalom és a törvényhozás között van. A törvényhozás ugyanis annyira különbözik a politikai hatalomtól és a hatalom formájától, hogy egy kormányzat alatt, még ha annak a kormányzati formája a lehető legtökéletesebb is, a törvényhozás lehet utálatos. És ellenkezőleg, egy kormányzat alatt, aminek a formája tökéletlen, találkozhatunk ideális törvényhozással. Mindezt bebizonyítani könnyű lenne, a történelem is tanúsítja, de mire volna ez jó? Hiszen erről mindenki meg van győződve, kiváltképpen az Egyház, aki éppen ezért törekedtet jó kapcsolatokat fenntartani mindenféle politikai kormányzattal. Valóban, az Egyház mindenkinél hitelesebben tanúsíthatja, hogy mennyi fájdalmat okoztak neki a népeket irányító különböző kormányzatok törvényei a Római Birodalomtól napjainkig.

Az előbb meghatározott különbség nagy jelentőségű, hiszen megvannak a maga következményei is. A törvényhozás a hatalommal felruházott emberek műve, akik vezetnek és kormányozzák a népet. Ebből a gyakorlatban az következik, hogy az egyes törvények minősége gyakran jobban függ ezen emberek jellemétől, mint a hatalom formájától. Ezek a törvények jók, vagy rosszak lesznek attól függően, hogy a törvényhozók elvei jók vagy rosszak, és attól függően, hogy a politikai bölcsesség, óvatosság, vagy indulat vezérelte őket.

Franciaországban az elmúlt években a különböző kormányzatok alatti törvényhozás a vallással szemben rosszindulatú tendenciákat mutatott, amely folyamat a nemzeti érdeket is sértette, ahogy ezt sokan megerősíthetik. Mi magunk is szent kötelességünktől vezérelve panaszt tettünk, megfogalmazva kifogásainkat a köztársaság fejének. Ezek a tendenciák azonban sajnos fennmaradtak és a rossz elmélyült. Nem meglepő hát, hogy a francia püspöki kar tagja, akiket a Szentszék azzal bízott meg, hogy a méltán híres francia egyházat irányítsák, kötelességüknek érezték, hogy kifejezzék fájdalmukat a katolikus vallást átrányosan érintő kialakult helyzettel kapcsolatban. Szegény Franciaország! Csak Isten képes felmérni a rossznak azt a mélységét, ahová ez az ország süllyedt. A törvényhozás, ahelyett, hogy javulna, kitart az eltévelyedéseiben, ami oda vezethet, hogy a franciák szívéből kitepi a vallást, pedig éppen az tette ilyen naggyá őket.

Íme az a terület, amelyen a jó emberteknek össze kell fogniuk, félretéve a politikai különbségeket, és minden törvényes és becsületes módszerrel küzdeniük kell a törvényhozás folyamatos visszaélései ellen. Mindez egyáltalán nincs ellentétben azzal a tisztelettel, amivel az alkotmányos hatalmaknak tartozunk. Ez a tisztelet ugyanis nem jelenti a megbecsülést és a határok nélküli engedelmisséget valamely törvényhozás bármiféle intézkedéseivel szemben, amelyeket a hatalom rendel el. Ne felejtjük el: a törvény egy értelem által elrendelt előírás, amit a közösség javáért kihirdetnek azon emberek által, akik e célból megkapták a hatalmat. Következésképpen soha nem hagyhatjuk jóvá a törvényhozás azon pontjait, amelyek ellenségesek Istennel és a vallással, sőt kötelességünk helyteleníteni ezeket. Ez az, amit Ágoston, Hippó püspöke tökéletes

ékesszólással megfogalmazott: „Néha a földi hatalmakjók és félik Istent. Juliánusz nem volt bü Istenhez; hitehagyó, perverz és bálványimádó volt. Keresztény katonák szolgálták őt, akik amint Jézus Krisztusról volt szó, csak őt ismerték el, aki az égben van. Julián előírta nekik, hogy tiszteljék és tömjénezzeék a bálványokat. Ekkor Istent az uralkodó fölé helyezték. Amikor azt mondta, hogy alkossanak sorokat az ellenség ellen, akkor engedelmeskedtek. Megkülönböztették az időleges és az örök urat. Az örök Úrért alávetették magukat az időleges Úrnak.”⁵⁷⁵ Tudjuk, hogy az ateisták az értelemmel való szerencsétlen visszelés, valamint az akarat által tagadják ezeket az elveket. De végső soron az ateizmus egy akkora hiba, hogy soha nem fogja megsemmisíteni az isteni jogok tudatát, azt az állam bálványimádásával helyettesítve, mindezt úgymond az emberiség javára.

Ezek az elvek kell, hogy vezessék a viselkedésünket Istennel és az emberi kormányokkal szemben. Aki mindezeket az elveket követi, nem vádolhatja a francia katolikusokat, ha fáradtságot és áldozatot nem kímélve azon dolgoznak, hogy megőrizzeék mindazt, ami nemzetük számára az üdvösség feltétele. Ez az üdvösség a történelem során kialakult dicsőséges hagyományból fakad, amelyet egyetlen francia sem felejtett el.

Mielőtt befejeznénk levelünket, két kérdést kell még érintnünk, amelyek kapcsolódnak egymáshoz, és a vallás kérdésében megosztottságot okoztak a franciák között. Egyike ezeknek a kérdéseknek a Konkordátum, amely annyi éven át segítette el a Egyház és az állami kormányzat közötti békét Franciaországban. Ennek az ünnepélyes és kétoldalú egyezménynek a fenntartását tekintve a katolikus vallás ellenfeleinek álláspontja nem egységes. Jóllehet a Szentszék mindig is hűségesen betartotta azt, míg az Egyház ellenfelei megosztottak voltak a fenntartás kérdésében. A szélsőségesek szeretnék ennek eltörlését, hogy az állam teljes szabadságot nyerjen Jézus Krisztus Egyházának zaklatására. Mások, hátsó szándéktól vezérelve, más módon és más célból akarják fenntartani a Konkordátumot: nem azért, mert elismernék az államnak az Egyházzal szembeni kötelességeit, melyeket ez a dokumentum előírt, hanem éppen, hogy hasznot húzzanak az Egyház által tett enegdményekből, mintha csak az emberi szándéknak megfelelően szét lehetne választani a vállalt kötelességeket a kedvezményektől, miközben ezek egységet képeznek. Számunkra a Konkordátum nem csak egy lánc, amely megbékjőzná az Egyház szabadságát, ezt a szent szabadságot, amelyhez isteni és elidegeníthetetlen joga van az egyháznak. Hogy a két hozzáállás közül melyik fog győzni, azt nem tudjuk, de fel akartuk hívni a katolikusok figyelmét, hogy olyan témában ne provokáljanak pártszakadást, ami teljes mértékben a Szentszék hatáskörébe tartozik.

⁵⁷⁵ „Aliquando... potestates bonae sunt, et timent Deum; aliquando non timent Deum. Iulianus extitit infidelis imperator, extitit apostata, iniquus, idolatra: milites christiani servierunt Imperatori infideli; ubi veniebatur ad caussam Christi, non agnoscebant nisi illum qui in coelis erat. Si quando volebat ut idola colerent, ut thurificarent, praeponiebant illi Deum; quando autem dicebat: Producite aciem, ite contra illum gentem; statim obtemperabant. Distinguebant Dominum aeternum, a domino temporalis; et tamen subditi erant propter Dominum aeternum, etiam domino temporalis.” (ENARRAT, in Psalm, cxxiv, n. 7, nn.).

Egszeszen más stílusban kell beszélnünk az állam és az Egyház szétválasztásának elvéről, amely egyenlő az isteni és az emberi törvényhozás szétválasztásával. Nem akarunk elidőzni annak bizonygatásával, hogy mennyire abszurd a szétválasztás ezen teóriája: azt mindenki maga is megértheti. Onnantól kezdve, hogy az állam megtagadja, hogy megadja Istennek azt, ami az Istené, szükségszerűen megtagadja azt is, hogy megadja az állampolgárainak mindazt, amihez mint embereknek joguk van. Mert akár tetszik, akár nem, az igazi emberi jogok éppen az Isten iránt való kötelezettségekből születnek. Ebből következik, hogy ha az állam nem tesz eleget ennek a legfőbb célnak, ami egyben már a megalapításához is kapcsolódik, oda fog jutni, hogy önmagát tagadja meg, és meghazudtolja saját létének okát. Ezek a legfőbb igazságok olyan nyilvánvalóan kifejezésre jutnak a természetes értelem által, hogy minden ember számára kötelezőnek ismerhetők meg, hacsak nem vakítja meg őket a szenvedély ereje. A katolikusok következőképpen nem tudnak támogatni egy ilyen szétválasztást. Valóban, azt akarni, hogy az állam különválljon az Egyháztól, azzal volna egyenértékű, mintha azt akarnánk, hogy az egyház léte csupán olyan közös jogokra korlátozódjon le, mint bármelyik más közönséges állampolgár jogai. Ez a helyzet – igaz – előfordul néhány országban. Ez egy olyan létforma, ami ha sok és súlyos hátránnyal is jár, néhány előnye azért van. Főleg akkor, amikor egy törvényhozó, akár tudatlanul is, katolikus elvekből merítkezik. Bár nem tudjuk igazolni a különválasztás elvének hamisságát, annak védelmét sem engedélyezhetjük. Ugyanakkor a fent említett előnyök toleranciára méltóvá teszik ezt az elvet, és azt mutatják, hogy az nem feltétlenül jelenti a lehető legrosszabbat. Mivel azonban Franciaország katolikus nemzet, és fiainak nagy többsége a katolikus hitet vallja, a francia egyház semmiképpen nem kerülhet bizonytalan helyzetbe, mint amit más országokban el kell szenvednie. A francia katolikusok már csak azért sem ajánlhatják a szeparációt, mert ismerik az ellenség szándékait, amiket ezzel el akar érni. Aki a szétválasztást kívánja, az egyben a polgári és vallási törvényhozás teljes szétválasztása mellett érvel, valamint a hatalom teljes semlegessége mellett a keresztény társadalommal és az Egyház érdekeivel szemben, amely végső soron az Egyház létének a tagadásához vezet. A szeparáció képviselői azt is hozzátesszik, hogy amint az Egyház képes lesz felvirágoztatni a művét tevékenységének megerősítése által, használva azokat az erőforrásokat, melyeket a közjog biztosít minden franciának, a közbeavatkozó állam azonnal élni fog azzal a lehetőséggel, hogy közjogon kívül helyezze a francia katolikusokat. Egy szóval ezek az emberek ideálisnak tartják a pogányságot, mely szerint az Egyház csak annyiban és akkor ismerné el az Egyházat, amikor éppen üldözni akarná azt.

Megmagyaráztuk tehát tisztelendő Testvérek röviden, de világosan, ha nem is mindent, de legalább azokat a főbb pontokat, amelyek tekintetében a francia katolikusoknak és minden jó

érzésű embernek az egységet és az összhangot ell keresnie, hogy amennyire csak lehet, meggyógyítsa azt a bajt, ami Franciaországot lesújtotta, és így helyreálljon annak erkölcsi nagysága. Ezek a főbb pontok a vallás, a nemzet, a politikai hatalom, a törvényhozással szembeni magatartás, a Konkordátum, valamint az állam és Egyház szétválasztása. Reméljük és bízunk abban, hogy ezek a pontosítások eloszlatják az előítéleteket a katolikus és a jóhiszemű emberekben, és megkönnyítik a megbékélést, valamint a katolikusok tökéletes egységét, támogatva Krisztus ügyét, aki szeret a franciákat.

Milyen vigasztalás a szívünknek bátorítani benneteket ezen az úton, melyen válaszolva a hívásomra, hatalmatok és az Egyház, valamint az állam iránti buzgalmatok által hatékony segítséget nyújtatok a békéltetés ezen művének. Szeretnénk remélni, hogy azok is értékelni fogják sorainkat, akik a hatalmat gyakorolják, hiszen azok célja Franciaország boldogságának és fejlődésnek előmozdítása volt.

Atyai szeretetünk zálogaként Nektek, Tiszteletreméltó Testvéreim, Franciaország egész papságának és az összes francia katolikus hívőnek szívből adjuk apostoli áldásunkat.

Kelt Rómában, 1892. február 16-án, pápaságunk tizennegyedik évében.

XIII. Leó pápa

Fordította: Gájer László