

Fazakas Sándor – Kovács Krisztián (szerk.)

A SZABADSÁG DIMENZIÓI
VALLÁS ÉS POLITIKA ÖSSZEFÜGGÉSEIBEN



Fazakas Sándor – Kovács Krisztián (szerk.)

A SZABADSÁG DIMENZIÓI
VALLÁS ÉS POLITIKA ÖSSZEFÜGGÉSEIBEN



Debrecen
2022

Kiadja:
a Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Szociáletikai Intézete
Felelős kiadó: Fazakas Sándor

Sorozatszám:
Szociáletikai Intézet kiadványai (SZIK) 10.

ISSN 1785-6027
ISBN 978-615-5853-49-4

A kiadást támogatta:
Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Kutatásfinanszírozási Programjának pályázati támogatása
(2022/1. félév)
Tiszántúli Református Lelkésztovábbképző Intézet

A szöveget gondozta:
Bálint Ágnes (anyanyelvi lektor), Fazakas Sándor, Kovács Krisztián

A német és angol nyelvű összefoglalók szövegét gondozta:
Elise-Edith Tebel, Kőszeghy Attila

Technikai szerkesztés:
Szilágyiné Asztalos Éva

Nyomdai munkálatok:
Kapitális Kft.
Felelős vezető:
Kapusi József

TARTALOM

Előszó.....	7
-------------	---



FAZAKAS SÁNDOR

Az Isten előtti szabadság rendje és a demokrácia

<i>Válságjelenségek, ambivalens viszonyok, teológiai impulzusok</i>	15
---	----

NÉMETH ÁRON

A szabadság társadalmi és teológiai dimenziói

az Ószövetség rabszolgatörvényeiben	39
--	----

KÓKAI-NAGY VIKTOR

Pál szabadságfogalmának sajátossága a mai

politikai szabadságfogalom tükrében.....	57
---	----

BARCSI TAMÁS

A szabadság morális és etikai fogalmáról

<i>A szabadságjogok keresztyén szemléletű értelmezésének lehetőségei vita társadalmi kérdések esetén</i>	71
--	----

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

A szabadság, az állam és a lelkiismeret

<i>Ernst-Wolfgang Böckenförde a hitvallás és a lelkiismeret szabadságáról</i>	87
---	----

FAZAKAS ZOLTÁN JÓZSEF

Gondolatok a szabadságról és a magánjog

alapintézményeiről.....	105
--------------------------------	-----

FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER
Politika és vallás a liminalitás fogalmának összefüggésében..... 127

RÁCSOK GABRIELLA
Abraham Kuyper szféraszuverenitás-elmélete 145

KOVÁCS KRISZTIÁN
**A zeneművészet szabadsága és autonómiája
a 20. századi totalitárius rendszerekben.....** 163



Zusammenfassungen..... 183

Abstracts..... 191

A kötet szerzői..... 197

ELŐSZÓ

ELŐSZÓ

Korunk legmeghatározóbb életérzése a bizonytalanság. A jövőkép-nélküliség és a bizonytalansági tényezőkkel való megbirkózás kép-telenségének érzete a poszttotalitárius társadalmak állandó jellem-zőjévé vált. A közép-kelet-európai társadalmak tapasztalatai az 1989/1990-es rendszerváltozásokat követő időszakban korántsem a bizonyított és kiszámítható társadalmi, gazdasági és politikai keret-feltételek perspektívájáról tanúskodnak. A társadalmi élet differenci-álódásával párhuzamosan, a politikai-ideológiai monokultúra idősza-kát követően, valamint a piacgazdasági struktúrák és a demokratikus intézmények kiépülésével együtt a korábbi és vélt bizonyosságok helyét egy olyan dimenzió vette át, amely megkérdőjelezi a szakmai és mindennapi élet kiszámíthatóságát. A vallásszabadság gyakorlásá-nak újonnan megszerzett lehetősége, a vallásosság és az egyháziasság újjáéledése pedig nem tudta hatékony ellenállóképességgel és prob-lémafeldolgozó technikákkal ellensúlyozni az általános bizonytalan-ságot.

Ez a helyzet nem magyarázható kizárólag a globalizációnak, a megváltozott kommunikációs technikának és kultúrának, a gazdasá-gi és politikai érdekek összefonódásának, a háborús konfliktusok és környezeti katasztrófák okozta migrációs hullámoknak, az energia-ellátási kríziseknek vagy további más világjelenségeknek a hatásaival. A társadalmi élet pluralizálódásának történeti okai is vannak, amelyek között – az autoriter politikai rendszerek áthúzódó hatásain túl – a vallási életnek és az egyházak társadalmi szerepének változásai is fig-yelmet érdemelnek. E változások több tényezőre vezethetők vissza, nevezetesen Európa felekezeti arculatának átalakulására a 16. századi reformációt követően, a vallási világmentelmezés érvényességének relati-vizálódására a felvilágosodás, a racionalizmus és a polgári forradalmak

következtében, a vallás- és egyházellenes ideológiák térhódítására, majd a magánélet és közélet, a privát és nyilvános szférák egymástól való elválására, illetve elválasztására. Mindez a vallás és a politika lényegének és létjogosultságának megítélése terén is átrendeződéseket hozott. E fejlemények figyelembevétele és ismerete nélkül nem érthetjük meg a vallás mai világunkban tapasztalható ambivalens megítélését, az egyházak társadalmi jelenlétének változásait vagy éppen a vallás és politika újabb „egymásra találásának” rejtélyét. De még mielőtt vallás és politika napjainkban tapasztalható ambivalens kapcsolatának megítélése terén túl gyorsan állást foglalnánk egyik vagy másik opció mellett – e szövetség kritikátlan ünneplőinek és hasznélvezőinek optimizmusát osztva az egyik oldalon, a szkeptikusok és kritikusok fenntartásait helyezelve a másik oldalon –, érdemes figyelmet szentelni e kapcsolat mélyrétegeinek és komplexitásának.

A vallás és politika közötti komplex kapcsolat vizsgálatának jegyében immár immár második alkalommal került sor interdiszciplináris előadássorozat (*Ringvorlesung*) megtartására a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Doktori Iskolájának, valamint Szociáletikai Tanszék és Kutatóintézetének a szervezésében a 2021/2022-es tanév őszi félévében. Ennek az előadássorozatnak a dokumentálását tartja most kezében az olvasó. E kutatási programnak is tekinthető vállalkozás célja – amint azt az első, 2015/16-os tanévben megtartott előadássorozat és annak 2019-es kiadása is rögzíti –, hogy különböző tudományágak és konfessziók képviselőinek bevonásával keressük a témáról való együtt gondolkodás és a párbeszéd lehetőségét, a tudományos elemzés igényével, interdiszciplináris megközelítésben, az egyház(ak) és a társadalom összefüggéseiben.¹

E kötet tanulmányaiban, amelyek kivétel nélkül az említett előadássorozat referátumainak szerkesztett változatai – a szerzők kutatási területeinek és témáinak megfelelően –, most a *keresztényen szabadságértelmezés* kerül a vizsgálódás fókuszába: mit jelent a *libertas christianába* gyökerező életfelfogás és valóságértelmezés az egyház és a társadalom kritikai önreflexiója, a demokráciaértelmezés, a jogelmélet és joggyakorlat, a filozófiai diskurzusokban való részvétel s általa-

¹ FAZAKAS Sándor – KOVÁCS Krisztián (szerk.): *Vallás és politika. Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről* (SZIK 7), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, 2019, 6.

ban a közélet alakítása számára? A szabadság zsidó-keresztény értelmezése és biblikus megalapozása, valamint megélt dimenziói hogyan formálhatják az egyház, a politika, a kultúra és a tudomány világát, illetve kapcsolatrendszerét úgy, hogy abból több felelősség és elköteleződés fakadjon az egyén boldogulása, a közösségi élet kiegyensúlyozottsága és a társadalmi együttélés feltételei iránt?

E kérdések jegyében a témakört felvezető tanulmányban *Fazakas Sándor* előbb a demokratikus kultúra nyugati civilizációkban tapasztalható válságjelenségeit veszi számba reprezentatív példákon keresztül a teológiailag értelmezett szabadság rendjének és a demokráciának az összefüggésében, majd azt vizsgálja, hogy miért is ambivalens az egyház és a demokrácia viszonya, különösen a kelet-közép-európai társadalmak, így a magyar társadalom kontextusában is, a közelmúlt történéseinek függvényében. Ezt követően a reformatori teológia lehetséges impulzusait mutatja be a demokratikus együttélés számára, majd egy református politikaelmélet rövid prezentálásával kívánja szemléltetni a kölcsönös jóindulatra, megértésre és folyamatos konszenzuseresésre épülő minőségi politika lehetőségét és igényét.

Németh Áron a szabadság társadalmi és teológiai dimenzióit tárja fel tanulmányában az Ószövetség rabszolgatörvényeinek ismertetésén keresztül. A szabadság fogalmának terminológiai megközelítése során világossá válik, hogy az Ószövetségben a szabadság nem egy állapot, hanem sokkal inkább egy dinamikus folyamat, amely éppúgy lehet a megszabadítás tette, mint a megszabadulás eseménye. Az Ószövetségben a szabadságot, a szerző meglátása szerint, többféleképpen lehet tematizálni: az exodus esemény és annak emlékezete, a fennálló hatalmi rendszerrel szembeni kritikus ellenállás, a személyes döntési szabadság, valamint a szociális szabadság kapcsán.

Kókai-Nagy Viktor Pál apostol szabadságfogalmát vizsgálja tanulmányában a mai politikai szabadságfogalom tükrében. A szerző meglátása szerint az apostol szabadságfogalma egy állapotot tükröz, amely nem az ember saját erőfeszítésének a következménye, hanem a Krisztusba vetett hit által lehet részesedni belőle. Miközben egy fogalmi általánosítás következményeként ésszerűnek tünne e szabadságértelmezésből egyenes konzekvenciákat levonni a mai politikai szabadságértelmezésre nézve, Pál számára teljesen más intenciója van a fogalomnak: a lemondás maga és nem annak tárgya válik fontossá. Így a szabad szolgálat a lemondásban valósul meg.

Alapvetően a páli szabadságértelmezésnek két irányultságáról lehet beszélni, amint az a valamitől (törvénytől, büntőtől és haláltól), másrészt a valamire való szabadságban realizálódik. Mindkét változatnak lehetnek politikai következményei is.

A szabadság bibliai értelmezésének feltárását a filozófiai megközeletítés követi. *Barcsi Tamás* tanulmányában a kantianus morálfilozófia és Jürgen Habermas gondolatai mentén vizsgálja az emberi méltóság és az emberi szabadságjogok fogalmát. Miközben az emberi méltóság elismerése az ember önértékéből eredő érdekeinek elfogadásából ered, a szabadság korlátozása legitimé válhat (pl. vilájárvány idején), amikor a másoknak okozott károk megakadályozása vagy megtorlása a cél. Ugyanígy az egyes ember lehető legkiterjedtebb szabadságának a többi személy ugyanilyen szabadságának a tiszteletben tartása szab határt. Az erről való diszkusszió pedig – a szerző meglátása szerint – állandósult társadalmi morális viták alapját kellene hogy képezze.

Balogh László Levente a római katolikus, szociáldemokrata és önmagát liberálisnak valló német alkotmányjogász és jogfilozófus, Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930–2019), a hitvallásról és a lelkiismereti szabadságról alkotott nézetein keresztül mutatja be a szabadság, az állam és a lelkiismeret kapcsolatát a politikatudomány szemszögéből. Miközben a vallásszabadság korlátozásának és megsértésének gyakorlata változatos történelmi utat tudhat maga mögött, Böckenförde számára a vallás- és lelkiismereti szabadságnak a kérdése a demokratikus jogállamok kontextusában vizsgálendő. Számára olyan konkrét példa révén válik mind paradoxonná, mind pedig példaértékűvé a vallásszabadság és az állam vallási semlegessége közötti feszültség, mint az abortusz, melynek jogi szabályozását hívó katolikus alkotmánybíróként ő maga is megszavazta, abban a meggyőződésében, hogy számára keresztyénként is a vallásilag és világnézetiileg semleges, szekularizált állam a legfontosabb intézmény, amelynek garantálnia kell az egyén szabadságát minden körülmény között. Viszont a szabadság kiterjesztése során nem kerülhető meg a jog határokat szabó érvényessége, hiszen a jog a szabadság érdekében szab határokat, jog nélkül nincs szabadság.

A jogtudomány felől *Fazakas Zoltán József* közelít a szabadság kérdéséhez és témaköréhez. Vallás és politika összefüggésében (mint

minden más értelmiségi gondolkodás esetében) a jogról való véleménynyilvánítás, illetve magának a jognak mint fogalomnak értelmezése a tanulmány szerint olyan józanságot és tárgyilagosságot kíván, amely tisztában van a jog bizonyos alaptételeivel, így kerülnie kell a szubjektív fogalomhasználatot, amely erősen veszélyezteti a párbeszéd objektivitását. Ehhez az objektivitáshoz viszont elvitathatatlanul hozzátartozik az emberi szabadság biztosítása, különösen is a polgári jog esetében. A tanulmányban átfogó képet kaphat az olvasó a magyar jogrendszer és a szabadság kapcsolatáról, a magánjog és a szabadság kodifikálásáról, s a cselekvési szabadság törvényi szabályozásáról, valamint a polgári jogban megjelenő alapelvekről.

A filozófiai, politikatudományi és jogi reflexiók után újból a teológiai, illetve szociáletikai értékelés kap hangot. *Füsti-Molnár Szilveszter* a liminalitás fogalmának összefüggésében szemléli politika és vallás kapcsolatát. A társadalmi, politikai és vallási folyamatok értelmezéséhez olyan elemek hívhatók segítségül – Victor Turner (1920–1983) brit antropológus nyomán –, mint a rituálé, a liminalitás, a küszöb-állapot vagy a *communitas* fogalma. Vallás és közelet viszonyában egyrészt integráló erőként jelent meg a keresztyénség, másrészt megemléphet fel az abszolút igazság igényével a közelet struktúráiban. Ez a jelenség realizálódik tulajdonképpen a liminális helyzetekben, amikor a változásban felnyíló rések jelölik ki az átmenetiség új irányait. Az átmenetiség vagy a liminalitás folyamatának lényegét a struktúra feltöredezésében és megnyílásában lehet leginkább megragadni, amikor a létező saját létét megragadja, és számol azzal a lehetőséggel és kockázattal, amelyet újjászületése jelent a számára. Ez a közties állapot a jellemzője magának a keresztyén hitnek is, miszerint nincs, és nem is lehet kijelölt helye a világ sémájában, hiszen az „egészen más”-ra van ráutalva.

Rácsok Gabriella Abraham Kuyper (1837–1920) holland teológus és politikus szféraszuverenitás-elméletével foglalkozik tanulmányában. E koncepció értelmében Krisztus szuverenitásának megvallása ellentmond a népszuverenitás és államszuverenitás eszméinek mint hamis isteneknek. Kuyper az teszi ma is figyelemre méltóvá, hogy elmélete számol a különböző struktúrákkal Isten sokszínű és differenciált teremtésében. Az észak-amerikai Christian Reformed Church (CRC) 2013–2016 közötti útkeresése erre az elvre támaszkodik, és

az egyház azon közéleti helyállására utal, mellyel el kell ismernie a világ pluralista jellegét és a politikai szféra konfesszionális pluralizmusát, amely nem vitatja el ugyan a keresztyén értékek közéletben való megszólaltatását, de nem legitimálja a keresztyén erkölcsi tanítás törvénybe iktatását sem.

Végül *Kovács Krisztián* a szabadság kérdését egy sajátos politikai és kulturális meghatározottság keretén belül vizsgálja tanulmányában, amint az a zeneművészet autonómiája kapcsán értelmezhető a 20. századi totalitárius rendszerekben. A zenének mindig is létezett egyfajta politikai meghatározottsága, amely kezdetekben éppúgy jelentette az adott hatalom kulturális, esztétikai legitimációját, mint a történelmi, politikai események kazuális kísérését. A művészet számára a politikai hatalomhoz való viszony egyaránt jelentett szolgálatot, ugyanakkor kiszolgáltatottságot is. A jelenség akkor válik minden korban etikai problémává, amikor a művészet és a műalkotások intencióiban fontosabb szerepet kap a politikai és ideológiai meghatározottság, mint az esztétikai szempont – amint azt a 20. század két totalitárius rendszerének, a nemzetiszocializmusnak és a kommunizmusnak ilyen irányú törekvései is bizonyították. Az erőltetett művészetfilozófia és kultúrpolitika olyan etikai kérdéseket generálnak, amelyek a mai napig problémát jelenthetnek mind a kultúrában, mind a politikában – előadók, befogadók és „hivatalos megrendelők” számára egyaránt.

Nincs talán még egy olyan fogalom a teológiában és a közéletben a vallás és a politika területén, amelynek annyira pozitív kicsengése lenne, mint a szabadságnak. A szabadság dimenzióiban való élés ugyanakkor nem magától értetődő; számos politikai, gazdasági, világnézeti vagy vallási érdek igyekszik nyílt vagy burkolt intenciók által relativizálni az egyén és a közösség szabadság iránti igényét, újabb függelmi viszonyokat kialakítani. Veszélyben van a szabadság – mert a szabadság nem ott található, és nem ott élhető meg, ahol azt adottságként véljük felfedezni vagy megtapasztalni. Ott van nagy értéke a szabadságnak, ahol annak hiánya fájdalmasan jelentkezik, és ahol kitettsége és veszélyeztetettsége nyilvánvaló lesz. A szabadságnak tehát védelemre, különös gondoskodásra, megéléséhez terek és dimenziók felnyitására, illetve nyitva tartására van szükség. Ehhez adott esetben elengedhetetlen lehet az eszmetörténeti gyökerekre való emlé-

keztetés, a szabadságot veszélyeztető tényezők körültekintő elemzése, kritikai reflexiók megfogalmazása, újabb perspektívák felnyitása. Meggyőződésünk, hogy e folyamathoz a teológia is hozzájárulhat a maga eszközeivel, a partnertudományokkal való párbeszédben, a tapasztalatok és értékelések interaktív kapcsolatában. Bízunk benne, hogy e tanulmánykötet ehhez az igényhez nyújt sajátos hozzájárulást az együtt gondolkodás és a további párbeszéd útján.

2022. június

Fazakas Sándor – Kovács Krisztián

FAZAKAS SÁNDOR

AZ ISTEN ELŐTTI SZABADSÁG RENDJE ÉS A DEMOKRÁCIA

*Válságjelenségek, ambivalens viszonyok, teológiai
impulzusok¹*

ÖSSZEFOGLALÁS

Az újkori democráciák napjainkban tapasztalható krízisjelenségeinek szemléltetését követően a tanulmány előbb az egyházak democráciához való ambivalens viszonyulásának jelenségét elemzi. E jelenség egyrészt eszmetörténeti és sajátos társadalmi-politikai okokra vezethető vissza, másrészt az egyház(ak) teológiai elemzőképességének hiányából adódik. Ezt követően a reformatori teológia sajátos és a demokratikus együttélés számára eléggé ki nem aknázott impulzusai kerülnek számbavételre, úgymint a lelkiismeret felszabadítása, egy közösség szabad döntése az együttélés módjáról, ehhez a saját szervezeti formára való igénye, valamint a választott tisztséggel való helyes élés felelőssége és közösségi kontrollja. Végül a református politikai etika történetéből kerül sor egy ma is aktualitással bíró modell bemutatására, Johannes Althusius politikaelméletének rövid ismertetésével. Az írás teológiai érveket kíván reprezentatív módon számba venni amellet, hogy kiemeli: a democrácia számára elengedhetetlen a minőségi együttélés iránt való személyes és szabad elköteleződés, valamint a kölcsönös jóindulaton és megértésen alapuló állandó konszenzuseresés.

¹ Az előadás első, szerkesztett, rövidebb változatban megjelent a következő címen: Reformatori teológia és demokratikus kultúra, in: *Lelkipásztor* 97/2 (2022), 42–47. A tanulmány jelen kötet számára átdolgozásra került.

1. Bevezetés: néhány szemléletes példa a demokrácia krízisjelenségeiről

Mit értünk ma demokrácia alatt? Nem arra döbbsent-e rá minden vita és eszmecsere, hogy mennyire sokrétegű e fogalom? Miért érzik úgy teológusok, keresztyén értelmiségiek és hívő egyháztagek, hogy mondaniuk kell valamit a demokráciáról még a fogalom sokrétúsége és a félreérthetőség kockázata ellenére is? És mi lehet az a bibliai-teológiai fogalom, keresztyén hittapasztalat, vallásos igény, amely megfelelő impulzusokat adhat ahhoz, hogy a teológia és partnertudományai részt vegyenek a demokráciáról szóló diskurzusban? Mielőtt rátérnénk a kérdés teológiai megközelítésére, álljon itt néhány példa szemléltetés gyanánt arra nézve, hogy korántsem magától értetődő és nem problémamentes a demokratikus együttélés valósága és igénye.

1.1. „A »demokrácia« fogalmáról való mindennemű diskurzust eleve meghamisít egy a fogalomban benne foglalt többértelműség, amely mindenkít, aki demokráciáról beszél, arra kárhoztat, hogy félreérthető legyen”² – állapítja meg a neves olasz filozófus, *Giorgio Agamben* egy Párizsban 2009-ben tartott eszmecsere során.³ Ez annak tudható be, hogy a demokráciát hol „alkotmányos berendezkedésként, hol pedig kormányzásként értjük”⁴. Szerinte ez a jelenség a nyugati politikai gondolkodás eltévelyedésének tudható be, amely a *politeia* eredeti értelmét (a politikai magatartásformának és következményeinek, mint ok és okozatnak az egységét) megbontotta, a politikai kormányzást a közakaratról leválasztotta. S bár a politikaelmélet nagy teoretikusai minduntalan megpróbálták a kettőt, a közakaratot (mint szuverén alkotmányozó hatalmat) és a kormányzati funkciót (mint végrehajtó orgánomot) megkülönböztetni, ugyanakkor egymásra is vonatkoztatni, a gyakorlatban a kormányzás mégis önállósult – majd

² AGAMBEN, Giorgio: Einleitende Bemerkung zum Begriff der Demokratie, in: uő et al. (szerk.): *Demokratie? Eine Debatte*, Berlin, Suhrkamp, 2012, 9–12, itt: 9.

³ A német fordítás alapján idézett kiadás eredeti, a vitát dokumentáló tanulmánykötetét ld. AGAMBEN, G. et al. (szerk.): *Démocratie, dans quel état?*, Paris, La Fabrique Éditions, 2009. A kötet angolul is elérhető: uő: *Democracy in What State?*, New York, Columbia University Press, 2011.

⁴ AGAMBEN: Einleitende Bemerkung, 10.

fokozatosan a gazdasági érdekek függőségébe került.⁵ Az újkor további függőségi viszonyokat generált, a demokrácia pedig (mint a politikai kormányzás formája) gyakran került az etnonacionalizmus vagy a bolsevik ideológia szolgálatába, amelyeknek következményeit e helyen nem kell bemutatnunk, elég a 20. századi diktatúrákra gondolnunk. Ezért időről időre fel kell tenni önkritikus kérdéseket: vajon e függőség még milyen változatokat mutat fel a történelem során különböző társadalmi kontextusok összefüggésében? Melyek azok a mechanizmusok, amelyek e függőségeket újból előidézik? És miért alakulhat ki az a benyomásunk, hogy a demokráciára való állandó hivatkozás tulajdonképpen fikció, amely „annak a ténynek elkendőzésére szolgál, hogy a gépezet belseje üres”⁶?

1.2. Még élesebben diagnosztizál a szlovén származású *Slavoj Žižek* filozófus, amikor e végzetes fejlődés eredményét így foglalja össze: „Egy demokráciában minden hétköznapi polgár király – de az alkotmányos demokrácia királya, aki csak formailag dönt, s funkciója kimerül a végrehajtó apparátus által javasolt intézkedések szignálásában. A demokratikus rituálék problémája ezért analóg az alkotmányos monarchia nagy problémájával: hogyan védjük meg a király méltóságát? Hogyan tartjuk fenn azt a látszatot, hogy ténylegesen dönt a király, miközben mindannyian tudjuk, hogy ez nem igaz.”⁷ A megállapítás folytatása sem kevésbé kíméletes: „a »szabad választások« alkalmazásával mindig jelen van az udvariasság minimális aspektusa: a hatalmon lévők udvariassan úgy tesznek, mintha valójában nem lenne a kezükben a hatalom, s megkérnek bennünket arra, hogy szabadon döntsünk arról, akarunk-e hatalmat adni nekik?”⁸

1.3. *Ulrich H. J. Körtner*, a Bécsi Egyetem Evangélikus Teológiai Fakultásának nálunk is jól ismert professzora kisebb tanulmánykötetet szentel annak az aggasztó jelenségnek, amely szerint *a józan értelem*

⁵ I. m., 11.

⁶ Uo.

⁷ ŽIŽEK, Slavoj: Das »unendliche Urteil« der Demokratie, in: Agamben et al.: *Demokratie?*, 116–136, itt: 117. (Magyarul ld. uő: *Zűr a paradicsomban. A történelem végétől a kapitalizmus végéig*, Budapest, Európa, 2016).

⁸ Uo.

visszaszorult korunk politikai diskurzusaiból.⁹ Még a jogállaminak és modernnek mondott demokráciákban is a moralizálás és az érzelmek uralják a politikai közbeszédet. Eszerint nem érvek, nem a szakmai szempontok alapján kerül sor bizonyos személyi és strukturális döntések meghozatalára, hanem az indulatokat meghatározó vagy éppen (állítólagos) érzékenységeket kielégítő, érzéseket manipuláló populista szövegek, feltételezések, sejtetések és gyanúsítgatások alapján – legyen szó a migráció megítéléséről, Brexitről, parlamenti választásokról vagy személyi döntésekről egy-egy intézményen belül. Ebben a politikai klímában a „háborodjunk fel!”, „botránkozzunk meg!”, „határolódjunk el!” lesznek a meghatározó (sokszor ki sem mondott, csak sugallt) jelszavak. A tények már nem számítanak. Körtner szerint megérkeztünk a „*tények utáni*”¹⁰ (az ún. „faktumokat meghaladó”, tények felett átlépő) korszakba. E jelenség alól – Körtner meglátásában – az egyházak sem tudják kivonni magukat. Mindez pedig árt a demokratikus kultúrának. A keresztyén etika feladata e jelenség látán az lehet, ha több elemzőkészségre, párbeszédre nevel, ha józanságra int.

1.4. *Hans Vorländer*, a politikatudomány professzora pedig a modernkori demokráciák működőképessége tekintetében fogalmaz meg egy sor kritikus észrevételt¹¹ egy német szakmai portálon, amely a polgároknak a demokráciában és a politikai döntésekben való részvételének tudatosságát s az erre való nevelést hivatott szolgálni. Szerinte a demokrácia modernkori válsága abban áll, hogy

- a) hiányzik a demokratikus döntések komplexitásának megfelelő transzparencia;

⁹ KÖRTNER, Ulrich H. J.: *Für die Vernunft. Wider Moralisation und Emotionalisierung in Politik und Kirche*, Leipzig, Evangelischer Verlagsanstalt, 2017.

¹⁰ „Postfaktische Zeitalter” – KÖRTNER: i. m., 9. Körtner egyébként *Ralph Keyes* szociológustól kölcsönözi a kifejezést. Vö. KEYES, Ralph: *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York, St. Martin's Press, 2004.

¹¹ VORLÄNDER, Hans: Demokratie – in der Krise und doch die beste Herrschaftsform?, in: *Bundeszentrale für politische Bildung* (2017. május 4.), online elérhető: <https://www.bpb.de/izpb/248593/demokratie-in-der-krise-und-doch-die-beste-herrschaftsform> (utolsó megtekintés: 2021. december 7.).

-
- b) a helyi vagy nemzeti demokratikus folyamatokat eluralják olyan nemzetközi szervezetek, amelyeknek a legitimitása kérdéses;
 - c) a politika elvesztette közvetítő szerepét a társadalom és az államhatalom között, amelynek következtében a polgárok egyre inkább elveszítik bizalmukat a pártok iránt, és felmondják tagságukat;
 - d) a média feladta a politikai folyamatokat feltáró és ellenőrző funkcióját; szórakoztatás helyettesíti az informálást, a tartalmak helyét elfoglalta a hangulatkeltés és az érzelmek irányítása;
 - e) a 2008-as gazdasági válság, a globális igényekkel fellépő befektetések, valamint nemzetközi pénzvilág és kereskedelem szervezetei (mint pl. a WTO) „uralják” a világot, a demokrácia helyére pedig szabályozás nélküli piacok uralma lépett.

2. A keresztyén egyházak ambivalens viszonyulása a demokráciához

Egyházaink történelmi tapasztalatait és társadalmi meghatározottságát ismerve – különös tekintettel az egyház és állam viszonyának sajátos, *kelet-közép-európai kontextusban* való alakulására –, felvetődik a kérdés: van-e egyáltalán lehetősége az egyháznak és a teológiának pozitív impulzusokat nyújtani a demokratikus együttélés számára? Vajon a demokráciához való viszonyulásunkat nem eleve behatárolja-e az egyház és állam kapcsolatának térségünkre jellemző ambivalenciája: a szabadság adott társadalmi-politikai kontextusban való megélhetőségének hiánya, az elnyomás vagy a feltétel nélküli alkalmazkodás, illetve kényszerű együttműködés negatív emléke vagy éppen jelen tapasztalata?

A kérdés ambivalenciájának megítélése egyébként nem magától értetődő, jóllehet a bevezetőben már jelzett krízisjelenségek az egész ún. nyugati világot, vagyis a nyugati keresztyénség fundamentumán kialakult, a reneszánsz, a reformáció és a felvilágosodás hatásaira formálódó társadalmakat egyaránt jellemzik. A vallás és politika kapcsolatának kérdéskörét elemző korábbi előadásaink, kutatásaink során

már történt utalás arra,¹² hogy a keresztyén egyházak újkori történetük során képtelenek voltak tisztázni – nemcsak nálunk, hanem általában –, hogy miként viszonyuljanak a modern gondolkodáshoz vagy éppen annak kríziséhez, s ezen belül olyan kérdésekhez, mint szabadság, demokrácia, liberalizmus, emberi jogok. Pedig a keresztyénség igenis hozzájárult az újkori gondolkodás és a modernitás kialakulásához – igaz, az egyházak gyakran el is határolódtak tőle. Erre olyan gondolkodók hívják fel a figyelmet, mint például *Ernst-Wolfgang Böckenförde* római katolikus jogfilozófus vagy *Heinz Eduard Tödt* protestáns teológus.¹³ Azzal, hogy teológiaiilag előtérbe került az egyén individualitása, személy volta, a lelkiismeret szabadsága, megteremtődött az alap az emberi jogok ki nem sajátítható értékeként való elismerésére, amely elől a politika nem térhetett ki. Egy idő után kodifikálni kellett az emberi alapjogokat és szabadságjogokat, s ezzel nagy lépés történt a demokratikus jogállamiság igénye felé. A világ deszakralizálása pedig – mint „teológiai program” – fokozatosan változtatta meg az ember világhoz való viszonyulásának kultúráját, s megnyitotta az utat a tudomány és a technika újkori fejlődése előtt. Ugyanakkor az egyházak mint a vallási élet intézményesült szervezeti formái éppen azokon a területeken viseltettek fenntartással az újkori gondolkodás iránt, ahol a keresztyén gondolat és a teológia korábban formálója volt a modern tudatnak. A modernitással szembeni ellenállás abban mutatkozott meg, hogy az egyházak gyakran blokkolni szerették volna a világi és a lelki szférák megkülönböztetéséből adódó konzekvenciákat, vagy ellenfrontot kívántak felépíteni az egyház és az állam intézményes elválasztásának érvényesítésével szemben. Az öntevékeny, alulról szerveződő, saját felelősséget felvállaló, politikai hatalmat ellenőrizni kívánó polgárság kialakulásának fékezésével, s

¹² FAZAKAS Sándor: A morál hatalma és/vagy tehetetlensége a totalitárius rendszerek konfliktusainak feldolgozásában, in: Fazakas Sándor – Kovács Krisztián (szerk.): *Vallás és politika. Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről* (SzIK 7), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete, 2019, 133–150, különösen: 142–145.

¹³ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Kirche und modernes Bewußtsein, in: *Communio* 15/2 (1986), 153–168, 156–165; TÖDT, Heinz Eduard: Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik? Ein kritischer Bericht über Wendlands Versuch einer evangelischen Theologie der Gesellschaft, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 5/1 (1961), 211–241.

a rendi társadalmi állapotok konzerválásával az intézményes egyház épp a demokratizálódás folyamatát nehezítette meg. A felvilágosodás szabadságeszméje iránti fenntartás pedig oda vezetett, hogy az egyházak a társadalmi modernizáció folyamatában nem tudtak tevőlegesen alakító-formáló módon részt venni vagy a folyamatokba kritikai észrevételekkel és korrigáló szándékkal beavatkozni. Azaz, hogy az egyház lemondott a modern társadalom formálásában való aktív részvételről, nem maradt más lehetősége, mint keresni az alkalmazkodás útját, immár egy nélküle formálódó és fejlődő világban – hangsúlyozza Böckenförde.¹⁴

Erre a demokratizálódás iránti ambivalens történelmi viszonyulásra térségünk országaiban ráterhelődött egy további körülmény: az, hogy egyházaink közjogi helyzete az utóbbi 100–150 évben a „konfrontáció vagy kollaboráció”¹⁵ lehetőségén túl más alternatívát nem ismert. Hol az ideológiával való szembenállás, a pusztá túlélésért folytatott harc, hol az elvtelen együttműködés és rendszerkonform társutas szerep jutott osztályrészül. A második világháborút követően a Magyarországi Református Egyház vezetése részéről történt ugyan erőfeszítés az államhatalom felé való konstruktív, ugyanakkor kritikus viszonyulás megfogalmazására, teológiai reflexiók igényével. Viszont e megnyilvánulások s ezzel együtt a demokráciaértékelések sajátos ívet mutatnak: a kezdeti pátosz hangjától, a tárgyyszerű helyzetelemzés és józan intelem megnyilvánulásán keresztül a teológiai szempontok sajátos, rendszerkonform torzulásáig, majd a társutas szerep teológiai alátámasztás-kísérletének felvállalásáig. Mai szemmel olvasva e megnyilvánulások egyike-másika túlzónak vagy éppen patetikusnak is tekinthető, mint például a református püspökök 1945-ben közös pásztorlevélben megfogalmazott óhaja, miszerint „váltsa valóra a demokrácia azt, amit az evangélium ígér”¹⁶. A to-

¹⁴ Vö. BÖCKENFÖRDE: i. m., 154–161. Ld. még FAZAKAS: A morál hatalma, 144–145.

¹⁵ Részletesen erről ld. FAZAKAS Sándor: Kirche und Staat in Ungarn. Öffentlichkeitsrelevanz unter den veränderten Rahmen nach der Wende, in: Beintker, Michael – Fazakas Sándor (szerk.): *Öffentliche Relevanz der reformierten Theologie* (Studia Theologica Debrecinensis. Sonderheft), Debrecen, DRHE, 2008, 69–76.

¹⁶ „A demokráciának evangéliumra van szüksége, hogy meg ne üresedjék és az evangéliumnak demokráciára van szüksége, hogy a gazdasági, társadalmi

vábbiakban viszont *Ravasz László* budapesti, valamint *Révész Imre* debreceni püspökök annak az evangéliumi és reformátori látásnak igyekeztek hangot adni – a magát népi demokráciaként deklaráló, ugyanakkor egyre agresszívebben berendezkedni kívánó kommunista államhatalom törekvése láttán –, miszerint az egyház az új társadalmi berendezkedés kialakítása kapcsán olyan politikát képzel el, amelyik biztosítja a történelmi folytonosságot, az új világszemléletet nem parancsszóval kényszeríti ki, a társadalmi vétkek megállapítását és szankcionálását független bíróságok ítélkezésével biztosítja, a tulajdon szentségét tiszteli, ugyanakkor nem istentagadó és nem egyházellenes.¹⁷ Egyetlen államforma sem igényelhet magának abszolút jelleget! – hangsúlyozzák. Az ilyen irányú torzulások ellen pedig „a magyar reformátusság eléggé fel van vértézve” – reméli Révész 1946-ban – a bibliai intelmek (Róm 13), a középkori magyar rendi társadalomban hatalmi egyensúlyt biztosító „ellenállási jog” (*ius resistendi*), illetve múltba gyökerező szabadságeszménye, valamint a polgári kormányzás kálvini (az Institutióban rögzített) elvei alapján.¹⁸ A gyors és radikális társadalmi átalakulás sodrásában, az egyházakkal és a keresztyén értékekkel szemben nyíltan deklarált politikai kurzus felerősödésével, valamint a mindennapi élet során tapasztalt politikai túlkapások láttán az egyházi reakciók is egyre kritikussabbá váltak. Ravasz László az Országos Lelkészegyesület közgyűlésének megnyitó ülésén már így fogalmaz: „Kívánjuk, hogy a közéletben uralkodó hazugságok kipusztuljanak; ne mondják demokráciának, ha valami diktatúra, szabadságnak, ha valami szolgaság, nemzeti egységnek, ha valami atomizálás, igazságszolgáltatásnak, ha valami bosszúállás s ne dicséjérjék haladásnak, ha valami visszaesés.”¹⁹

A demokrácia eszményeivel való visszaélés elleni tiltakozás óralói-prophetikus hangjával, az állam alkotmányos rendjének igenlésével, valamint a politikai élet tisztaságának követelésével szemben megle-

és politikai életben mint igazság és szeretet érvényesüljön.” Ld. „Amit az evangélium ígér, azt váltsa valóra a demokrácia.” Részlet a református püspökök közös pásztorleveléből, in: *Élet és jövő* 12/8 (1945), 1.

¹⁷ RAVASZ László: Az egyház és a választások, in: *Élet és Jövő* 12/12 (1945), 1.

¹⁸ RÉVÉSZ Imre: Magyar köztársaság, in: *Debreceni Protestáns Lap* 66/3 (1946), 1.

¹⁹ RAVASZ László: *Elnöki megnyitó beszéd az Országos Református Lelkészegyesület közgyűlésén, 1946. szeptember 25-én.* Budapest, Bethlen G. Irodalmi és Nyomdai Rt., 1946, 15.

hetős kontrasztként jelentkezett egy másik magatartásforma, nevezetesen a *Bereczky Albert* nevével fémjelezett egyházi csoport viszonyulása a kérdéshez. Ez utóbbi esetén teljesen hiányoznak a beszédekből és megnyilvánulásokból a demokráciára és az új magyar társadalmi rendre utaló értékelések, mint ahogy részükről említés sem történik azokról a tényezőkről, amelyek az egyházak szabadságát és működésének feltételeit veszélyeztetik. Ennek oka a sajátos, de az eddigitől eltérő – Bereczky Albert-féle – prófétaitizmus-értelmezésben keresendő: „Nem ítéljük el a jelent, [mert] a szabad és engedelmes prófétai szolgálathoz múltunk miatt elveszítettük az erkölcsi alapot.”²⁰ Ez alapállás felől kerülhetett sor néhány év múlva *Karl Barth* 1948-as intelmeinek sajátos értelmezésére és tendenciózus elferdítésére,²¹ valamint annak az egyházi-teológiai alkalmazkodásnak az elvi alátámasz-

²⁰ BÉKEFI Benő (szerk.): *Országos Református Szabad Tanács határozatai, deklarációi és kérelmei. Nyíregyháza 1946. augusztus 14–17*, Budapest, Országos Ref. Szabad Tanács, 1946, 10–11.

²¹ Karl Barth 1948-as magyarországi látogatása előtt és során körültekintően tájékozódott a magyar helyzetről, az állam és egyház kapcsolatának alakulásáról. Értékelte az egyház elhatározását, miszerint a megváltozott politikai helyzetben nem kíván gettóegzisztenciába visszavonulni, hanem az elvtelen alkalmazkodás vagy teljes elzárkózás véglelei helyett szolgálatára kíván koncentrálni. Bartnak ez a hozzáállása később – mondatainak és szavainak eredeti összefüggéseiből való kiragadása és elferdítése által – két irányba került interpretálásra: a) vagy úgy került feltüntetésre, hogy Barth is igazoltnak látja a szocialista államrendhez való pozitív viszonyulást; b) vagy pedig – immár más politikai kontextusban – szerették volna úgy láttatni szerepét, hogy elvtelenül és kritikátlanul mondott „igent” a történelemre. Egyik következtetés sem állja meg a helyét, mert figyelmen kívül hagyja Barth – a Barth-kutatás által feltárt és jól dokumentált – intelmeit, amelyek arról szóltak, hogy az egyház „ne taktikailag és stratégiaialag, hanem *lelki* módon gondolkodjon, ítéljen és döntsön” (Barth an ungarische reformierte Christen [1948], in: BARTH, Karl: *Offene Briefe 1945–1968*, Zürich, TVZ, 1984, 139–147, itt: 143), és hogy „a keresztyén gyülekezet az államrendek változásaival szemben éppen az által [legyen] független, hogy [...] egyetlen régi vagy új államformában sem láthat többet, mint egy tökéletlen, ideiglenes és veszélyeztetett emberi megoldást, amelynek kényéért-kedvéért nem adhatja fel a maga küldetését”. BARTH, Karl: *Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag Ag., 1948, 7. A kérdés részletes bemutatását ld. FAZAKAS Sándor: Barth a Kelet és a Nyugat feszültségében, in: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk): *Barth és a magyar református teológia (rekonstrukciós kísérlet)* (Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 6), Debrecen, DRHE Karl Barth Kutatóintézet, 2011, 100–121, itt: 110–113.

tására, amely az egyház szolgálatát és küldetését a népi demokráciával (értsd: szocialista-kommunista államhatalommal) való kritikátlan és pozitív együtt munkálkodásban látta. Az ún. „keskeny út”, valamint a „szolgáló egyház teológiájának”²² alappremisszái felől az egyház és a „hivatalos teológia” már nem abban volt érdekelt, hogy a Szentírás, az egyház történelmi tapasztalatainak tanulsága, valamint teológiai reflexiók fényében elemezze az őt körülvevő társadalmi valóságot, s korrekciós szándékkal netalán több igazságosságot, szolidaritást követeljen meg a közélet és a politika szereplői részéről. Ehelyett a társadalmi-történelmi helyzet éppen adott valóságára tekintett úgy, mintha abból lehetne kiolvasni (az Ige helyett) Isten itt és most aktuális akaratát, amelyhez csak alkalmazkodni illik és érdemes. Ehhez képest *Török István* 1958-as bátor megállapítása – miszerint „azt senki sem kívánja tőlünk, hogy a népi demokráciának rendjét Isten Igéjével azonosítsuk”²³ – inkább kivételes hangnak számított, amelynek nem volt esélye arra, hogy rendszerszintű teológiai ítéletalkotás origójává váljon az egyházban.

Úgy tűnik, az 1989/90-es társadalmi változásokat követően sem alakult ki az állam feladatát, az egyház társadalmi szerepét, a politikai irányzatokat és a demokratikus kultúrát vizsgáló teológiai reflexiók igénye, illetve a helyzetelemzés kultúrája. *Vályi Nagy Ervin* már 1990-ben megfogalmazott, tisztázást sürgető felhívása is különösebb visszhang nélkül maradt.²⁴ Az emberi együttélés minden területét elárasztó pártpolitika láttán – amely szerinte túlhaladott és zsákutcát jelent, mivel újból csak feltétel nélküli engedelmisséget és alkalmazkodást vár – alternatívát követelt: „olyan politika kellene [...], melyet nem köt gúzsba a világnézet, hanem egyszerűen, józanul és pragma-

²² A „szolgáló egyház teológiájának” kritikai értékeléséhez ld. többek között VAJTA Vilmos: *A diakóniai teológia a magyar társadalmi rendszerben* (1987), Budapest, Luther Kiadó, 2006; BOGÁRDI-SZABÓ István: *Egyházvezetés és teológia a Magyarországi Református Egyházban 1948 és 1989 között*, Debrecen, Ethnica, 1995.

²³ TÖRÖK István: Keresztységünk a szocializmus történelmi korszakában (Előadás lelkészértekezleten, Debrecen, 1958. május 29.), in: *Egyháztörténeti Szemle* 1/2 (2000), 88–97, online elérhető <https://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/torok.htm> (utolsó megtekintés: 2022. június 16.).

²⁴ VÁLYI NAGY Ervin: Tisztázások, in: uő: *Minden idők peremén: válogatott írások*, Basel – Budapest, EPMSZ, 1993, 206–209.

tikusan végzi a dolgát”²⁵, szakralizálódás és az eltérő véleményeket heretikusnak bélyegző kizárólagosság nélkül. Az egyháznak ezzel szemben az lenne a küldetése, hogy tudatosítva szabadságát, törekedjen „szabadon [...] tartani a teret Isten országa jövetelére”²⁶.

Ehelyett a magyar társadalom, s ennek összefüggésében az egyházak is kénytelenek voltak megtapasztalni: ami 1989 után következett, messze elmaradt a rendszerváltoztatás – a „transzformáció”²⁷ – nagy ígéreteihez képest. Figyelemre méltó szociálpszichológiai és politikatudományi elemzések egész sora rögzíti, hogy a modern polgári és szabadelvű demokráciák mintájára való átalakulás elmaradása legalább három okkal magyarázható:

- a) A demokratikus kultúra megerősödése helyett a demokrácia iránti egyfajta kelletlenség, közömbösség következett: autoriter tendenciák, a politika banalizálódása, a populizmus térnyerése árnyékolta be a civil társadalom életét, és vezetett ún. *hibrid rezsim*ek²⁸ kialakulásához (ahol formálisan megvannak még a demokrácia intézményei – pl. szabad választások –, de a döntések már politikai, világnézeti, gazdasági érdekek függőségébe kerültek. Ld. G. Agamben bevezetésben említett diagnózisát a demokrácia kríziséről);
- b) A szociális piacgazdaság bevezetése és megerősödése helyett a korlátok nélküli kapitalizmus nyert teret. Ez lefékezte a modernizációt, és hosszú időre tartósította a nyugat és kelet újabb ellentétét, ezúttal gazdasági értelemben. A gazdasági átalakulások eredménye – kiszolgáltatottság, elszegényedés, tömeges munkanélküliség, infláció, munkaerő-elvándorlás stb. – újfent csak nem a szabadság nagyobb érzetét erősítette meg;

²⁵ I. m., 208.

²⁶ I. m., 209.

²⁷ Tórkés L. Rudolf: „Transitology”: Global Dreams and Post-Communist Realities, in: *Central Europe Review* 2/10 (2000), online elérhető: <https://www.pecina.cz/files/www.ce-review.org/00/10/tokes10.html> (utolsó megtekintés 2022. június 17.).

²⁸ Vö. DIAMOND, Larry: Elections Without Democracy. Thinking About Hybrid Regimes, in: *Journal of Democracy* 13/2 (2002), 21–35; KÖRÖSÉNYI András (szerk.): *A magyar politikai rendszer – negyedszázad után*, Budapest, Osiris, 2015, 412–414.

-
- c) A múlt örökségének (a diktatúrák és az alkalmazkodás kényszerének) tárgyilagos, szakszerű és gyógyító „feldolgozását” elnyomta a „nosztalgikus múltidézés”, a korábbi politikai rendszerek jóvoltából biztosnak vélt szociális biztonságérzet utáni vágyakozás. Így egyre inkább igaznak bizonyult a törvénytörés: azokban a társadalmakban burjánzanak fel leghamarabb az újabb igazságtalanságok és emberi jogi sérelmek, amelyek a múlttól való hallgatást tökélyre fejlesztették.²⁹

Nem véletlen tehát, hogy a kelet-közép-európai társadalmak kollektív emlékezetében nem úgy szerepel már az állítólag szabadulást hozó fordulat éve – így magyar vonatkozásban sem –, mint a nemzeti emlékezés más mementói (pl. az 1848–49-es szabadságharc vagy az 1956-os forradalom emléke). Az egyház és az állam, a vallás és a politika kapcsolatrendszerének alakulása pedig olyan pályára állt és olyan légkört teremtett, amelyben napjainkra már egyre kevesebb szerep jut a problémafelvető, helyzetelemző, bibliai-teológiai és etikai szempontokat tisztázó teológiai reflexiók számára.³⁰ Egy állammal szembeni kritikus, de szolidáris, kölcsönös tiszteleten alapuló kiegyensúlyozott – modern polgári demokráciákban megszokott –

²⁹ Vö. PICKEL, Gert: Nostalgie oder Problembewusstsein? Demokratisierungshindernisse aus der Bewältigung der Vergangenheit in Osteuropa, in: Schmidt, Sigmar – Pickel, Gert – Pickel, Susanne (szerk.): *Amnesie, Amnestie oder Aufarbeitung? Zum Umgang mit autoritären Vergangenheiten und Menschenrechtsverletzungen*, Wiesbaden, Springer, 2009, 129–158; KÖNIG, Helmut: Von der Diktatur zur Demokratie, in: uő – Kohlstruck, Michael – Wöll, Andreas (szerk.): *Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts* (Leviathan Sonderheft 18), Opladen – Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 1998, 371–392.

³⁰ Ezért történhetett meg a közelmúltban, hogy a 2019-es európai parlamenti választásokat megelőzően a MEÖT Szociális Bizottságának teológiai-etikai munkaanyagát az elnökség, illetve egyes taggyűlések vezetői nem vállalták fel, így az csak a szerzők (mint magánemberek) állásfoglalásaként válhatott publikussá. Ld. *Józan tárgyilagossággal a közös Európáért. Protestáns etikusok állásfoglalása a 2019-es parlamenti választások kapcsán*, online elérhető: <https://szocioetika.drhe.hu/index.php/velemen/etikai-reflexiok/75-jozan-targyilagossaggal-a-kozos-europaert> (utolsó megtekintés: 2022. június. 17.); valamint: <https://www.evangelikus.hu/archivum/jozan-targyilagossaggal-a-kozos-europaert> (utolsó megtekintés: 2022. június 17.).

viszony és ennek megfelelő kapcsolati kultúra tehát nem alakulhatott ki Magyarországon.

3. A reformátori teológia impulzusai a demokrácia számára

A reformátori teológia kimeríthetetlen tárházát nyújtja azon impulzusoknak, amelyek a demokratikus tudat és kultúra megerősítésében szerepet játszhatnak. E helyen csak néhány alapvető szempontot említünk a teljesség igénye nélkül.

Ha a protestáns egyházak és teológia demokráciához való viszonyát vizsgáljuk, talán az a legkézenfekvőbb, ha analógiákat, vagyis a szabadság és a demokrácia igazságmomentumait keressük az egyház és a politikai közösség természetében. De e látszólagos megfelelések esetén is látnunk kell a különbséget a reformátori egyházak teológiai és szervezeti sajátosságai, valamint a demokrácia között – ami nem zárja ki azt, hogy adott esetben e különbségekben korrekciós tényezőket is keressünk a demokratikus együttélés számára.

3.1. Történelmileg nézve a reformációval jött létre az egyház és az állam, a hívő közösség és a társadalom közötti kapcsolatnak az a formája, amely leginkább lehetővé teszi a demokráciát. Teológiailag nézve ennek gyökere a *lelkismeret felszabadításában* áll; abban a szabadításban, amely a hívő keresztyén embert és a gyülekezetet kivonta az egyházi és világi hierarchia gyámkodása alól. Luther 1523-ban arról értekezik egy gyülekezetnek, hogy a keresztyén közösségnek „joga és hatalma van” arra, hogy tanítóit elhívja és tanításukat megítélje.³¹ De félreértés ne essék: amikor Luther arról beszél, hogy a gyülekezetnek jogában és hatalmában áll (*Recht und Vollmacht*) megítélni a tisztségviselők tanítását, és intézkedni a szolgálatra való elhívásról,

³¹ „...daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift.” LUTHER, Martin: Ordnung eines gemeinen Kasten (1523), in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Band 12: *Schriften 1523*, Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger, 1891, 1–31, itt: 5. Vö. MÜLLER, Hans Martin: Kirche in der Demokratie – Demokratie in der Kirche?, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 44 (1999), 324–339, különösen: 326.

nem a nép, a „demos” hatalmát kívánja ezzel az egyházban felállítani. Sokkal inkább arról van szó, hogy az egyházat mint a „hívók közösségét”³² kívánja a tévtanítás és a lelkiismereti kényszer ellen biztosítani. A lelkiismeret és a hit feletti hierarchikus uralom helyére így az evangéliumhirdetés tisztsége lép, mint a keresztyén gyülekezet és a lelkiismeret szolgálata, saját egyházi szervezeti keretei között. Ennek a közösségnek joga van a tanítás felülvizsgálatára és a szolgák elhívására. Ezt a valóban és őszintén hívók közösségeként értelmezett egyházat kívánta Luther a világi és egyházi felsőbbség hatalmával szemben szabaddá tenni – de ezt mégsem egy, a jog és törvényektől mentes szférában (mint ahogyan azt a rajongók képzelték), hanem az erre elhívott és jogilag is definiált hivatal, illetve tisztségek vezetésére bízva. Ilyen hivatalként egyfelől a prédikatori tisztség jöhet számításba, amely kapcsán fontos megjegyezni, hogy itt a hatalom alatt nem az ember, hanem az Isten hatalmát kell érteni (amely az Ige és a Szentlélek által érvényesülhet); másfelől a szabadság és a béke megőrzése végett szükség van egy másik tisztségre, amely a jog eszközeivel az egyház és a gyülekezt számára is biztosítja a külső rendet (*politica administratio*). Erre a keresztyén felsőbbség alkalmas, ha és amennyiben ezt a hivatását képes tudatosítani – ha nem, akkor ehhez egy erre külön elhívott grémiumra van szükség. Ez utóbbi Kálvinnál válik még hangsúlyosabbá, aki arra törekedett, hogy a gyülekezet vezetését ne a városi tanácsra, hanem a gyülekezet soraiból választott tisztségviselőkre bizza.³³

³² „...communis fidelium, Euangelion agnoscentium ac profitentium.” LUTHER, Martin: De instituendis ministris Ecclesiae (1523), in: uő: *Schriften 1523*, 160–197, itt: 190.

³³ Ld. CALVIN, Johannes: Die Ordonnances ecclésiastiques (1541) 1561, in: Busch, Eberhard (szerk.): *Gestalt und Ordnung der Kirche* (Calvin-Studienausgabe 2), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2010, 227–279. Vö. PLASGER, Georg: Das dynamische Verständnis reformierter Kirchenordnung, in: Wischmeyer, Johannes (szerk.): *Zwischen Ekklesiologie und Administration: Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformationen* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte 100). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 83–93; BECKER, Judith: Die Rolle der Obrigkeit in reformierten Kirchenordnungen in der Frühen Neuzeit, in: Wall, Heinrich de (szerk.): *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit* (Historische Forschungen 102), Berlin, Duncker & Humblot, 2014, 247–252.

3.2. Az egyházi közösség és a demokratikus társadalom további közös előfeltétele a tagok vagy polgárok *szabad döntése az együttélés megvalósításáról*.³⁴ Ellenetesként felhozható, hogy az egyház léte és eredete nem az emberek szabad akaratán alapul. Az egyházat Isten alapította és Jézus Krisztus hívta el. Azonban senki, még a megkereszteltek sem kötelezhetők arra, hogy részt vegyenek az egyház intézményes életében. Az egyház a szabadon hívők közössége.³⁵

Nyilván, teológiai értelemben azt tartjuk, hogy az emberi lét Isten teremtő akaratában gyökerezik, a hívő egzisztenciát és az ember személyes döntését megelőzi Jézus Krisztus megváltó munkája, a Szentlélek megvilágosító és hitet ébresztő ereje. Viszont nem tagadható az a tény, hogy a megkeresztelt és felnőtt ember csak saját szabad akarata alapján szólítható meg az egyház részéről, és csak így válhat elkötelezett, aktív tagjává a hívők közösségének, azaz az egyház helyi, megtapasztalható, történelmi formájának. Az egyház nem ismerhet kényszertagságot. Ezzel szemben egy profán, a társadalmi együttélésre néző közösségben lennie kell bizonyos kényszerítő eszközöknek, amelyek nélkül az állam nem töltheti be feladatát (még demokráciában sem): a szabadság, a béke és a jogbiztonság feltételeinek megőrzését. Ehhez szükség van mindenkit kötelező törvényekre, jogkövető magatartásra – és adott esetben az állam erőszakmonopóliumának kényszerítő eszközeire. Mindemellett a politikai közösségen belül is szükség van arra, hogy az együttélés szabad terei és keretei – szemben a kényszertagsággal – megteremtésre kerüljenek. Ennek a térnek a kitöltése már a demokrácia feladata. Úgy is mondhatnánk: míg a politikai közösség színterén a *szabad mozgás-*

³⁴ Kiválóan szemléltetik ennek megvalósulását az amerikai kálvinista-puritán kolóniai szerződésai, amelyek később az amerikai alkotmányosság alapjait képezték. Ld. COMMAGER, Henry Steele (szerk.): *Documents of American History*, New York, Appleton-Century-Crofts, 1949. De megfigyelhető ez az üldözött és menekülő reformátusok köreiben is Nyugat-Európában, ott, ahol a többség tolerálta őket, illetve egyházi rendtartást tett lehetővé számukra. Ld. BECKER: Die Rolle der Obrigkeit in reformierten Kirchenordnungen in der Frühen Neuzeit, 268–296.

³⁵ A demokrácia és az egyház e sajátossága tekintetében nincs különbség római katolikus és protestáns egyházak megítélései között. Ld. RAHNER, Karl: Demokratie in der Kirche?, in: *Stimmen der Zeit* 182 (1968), 1–15.

tér megteremtése és kitöltése a cél, addig az egyházban mindez már adott, előfeltétel, alap.³⁶ Ezzel nem mondtuk azt, hogy az egyházban adott esetben ne lenne szükség több demokráciára – már csak azért is, mert a megkeresztelt, de isteni elhívásának vagy kiválasztásának tudatában nem lévő, sokszor saját érdekei szerint cselekvő embert kell elvezetni a szabad, önként vállalt hívó életformára és egyháztagságra. Másfelől pedig az egyház küldetése felől kell időről időre tisztázni, mennyire felel meg az egyház intézményes formája, struktúrája és szervezeti kultúrája az evangéliumi mértéknek.

3.3. A saját egyházi szervezeti formára való igénynek a fenntartása és teológiai megalapozása³⁷ a következő szempont, amely által az egyház nemcsak saját küldetéséhez marad hűséges, hanem a demokratikus államrend fenntartásához is hozzájárulhat. Hogyan kell ezt értenünk? Mint láttuk, a reformátorok igénye szerint az egyház nem papok és püspökök hierarchikus rendje, s mint ilyen Krisztus földi helytartója, hanem *communio sanctorum* – a választottaknak olyan közössége, amelynek feje nem valamely vezető, tisztségviselő, hanem a feltámadott Úr. Ennek következménye, hogy az igazán hívők közösségében megszűnnek az alá és fölérendelési viszonyok, rangbeli különbségek (hiszen valamennyien Krisztus részesei a keresztség által), e közösség maga öröködi a tanítás tisztasága felett, és maga határozza meg együttélésének rendjét. (Ez nem jelenti azt, hogy állampolgárként kívonná magát az állam rendje alól, hogy a törvények ne lennének rá nézve kötelezőek.) Az ily módon gyülekezeteiben élő egyház „alulról”, azaz a Krisztus-testnek (a hívőknek) adott kegyelmi ajándékokból épül fel, köztük az összetartozás nem valamilyen politikai érdek vagy világnézet által motivált, hanem a lelki közösség megélésének igényéből fakad. A közösség vezetésére irányuló minden tisztség alapja és ősoka Krisztus, s ez a körülmény biztosít(hatott volna) hathatós védelmet az egyén és a lelki közösség számára a vallási szervezet dominanciájával, öncélúságával és környezettel való kompromisszum-

³⁶ I. m., 5.

³⁷ Ld. JACOBS, Paul: *Theologie reformierter Bekenntnisschriften in Grundzügen*, Neukirchen, Verlag der Buchhandlungen des Erziehungsvereins, 1959, 118–126.

kereséssel szemben.³⁸ Amit viszont itt kritikusan szemlélnünk kell, az a következő: történelmileg nézve az egyház – így a protestáns egyházak is – szervezeti formájuk tekintetében gyakran alkalmazkodtak a környező társadalmi közeg szociális struktúráihoz. Ahelyett, hogy saját küldetésük tisztázása alapján, teológiai kritériumok szerint felülvizsgálták volna saját szervezeti kultúrájukat, kézenfekvőbb volt a társadalmi-politikai szervezeti modellek adaptálása. Így a hatalomról, szuverenitásról, a népfenség elvéről, paritásról, reprezentációról való elgondolások úgy nyertek polgárjogot az egyházban, hogy azok teológiai-egyházjogi felülvizsgálata leginkább elmaradt. Hova vezet egy ilyen kritikátlan alkalmazkodás? Az egyházra nézve ez azt eredményezi, hogy a környezethez való alkalmazkodás, szerződések, paktumok és kompromisszumok által kívánja tartósan biztosítani egzisztenciáját az adott társadalmi környezetben. A politikai élet gyakorlatához való állandó idomulás és alkalmazkodás azzal a következménnyel jár, hogy minden politikai és ideológiai változáshoz azonnal igazodnia kell, amennyiben nem szeretné elért társadalmi pozícióját veszélyeztetni. Ilyenkor az a kérdéssel felvetés hangzik el, hogy mit tehet a „demokratikus állam az egyházért?“, és nem az, hogy „mit tehet az egyház a demokratikus állam érdekében?“ Miért, ez utóbbinak van létjogosultsága? Mit tehet az egyház az államért, a demokráciáért? Igen, mégpedig azt, hogy a saját önállóságára, szabadságára és eszkatológiai meghatározottságára építő egyház figyelmeztetheti a demokratikus államot a totalitárius, autoriter tendenciák veszélyeire.³⁹

³⁸ Vö. i. m., 123–126.

³⁹ A református teológia ideológiakritikai potenciáljához ld. Karl Barth munkásságát, különösen a múlt század 30–40-es éveiben született írásait, a zsarnoksággal szembeni tiltakozását, majd élete végén befejezetlenül maradt dogmatikájának utolsó fejezeteit és kidolgozatlanul maradt darabjait az ún. „Versöhnungslehre“ összefüggésében. Ld. pl. BARTH, Karl: *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560*, Zollikon, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, 1938, 213. Vagy: BARTH, Karl: *Das Christliche Leben. Die kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959–1961 (GA II/7)*, Zürich, Theologischer Verlag, 1976. Magyar nyelven Barth politikai etikájának összefoglalását ld. FAZAKAS Sándor: Barth politikai etikája, in: uő (szerk.): *Válság és kegyelem. Karl Barth teológiájának hatása és jelentősége ma* (Karl Barth Kutatóintézet Kiadványai 7), Debrecen, DRHE Karl Barth Kutatóintézet, 2021, 95–124.

Ugyanis ha az állam kívánja meghatározni a vallás és az erkölcs alapelveit, ha a politika kívánja definiálni azt, hogy ki a jó keresztyén, és mi a feladata az egyháznak, önmaga küldetésétől idegenedett el.

Az egyház története és a politikatörténet számos példát mutat arra nézve, mit jelent, ha az állam világnézeti állam kíván lenni, és mint ilyen az élet minden területére totális igényét jelenti be. Egyébként Böckenförde is megjegyzi említett tanulmányában, hogy az újkori gondolkodás egyik válságszimptomája abban áll, hogy *a modern öntudat affinitást mutat a totalitarizmus iránt.*⁴⁰ Ugyanis az individualizmus és a haladáshit bővületében élő racionális gondolkodás bizonyos körülmények között kétségbe vonja az egyén szabadságát, s magát az embert totális módon kívánja igénybe venni, természetesen mindezt a szebb jövő ígéretének jegyében. Ily módon viszont a totalitarizmus megjelenése nem pusztán történelmi jelenség, hanem állandó veszélyt is jelent a demokrácia számára.

3.4. Van még az egyházban egy sajátosság, amely látszólag nem demokratikus – legalábbis első ránézésre nem. Ez az egyházi tisztségek és a véleményformálás kapcsolatából ered. Az egyházban is választott tisztségviselőket találunk, az egyházjog által körülírt funkciókkal, feladatkörökkel. Felhatalmazásukat a tisztségviselők választás, pontosabban elhívás által nyerik el. Bizonyos tisztségek meghatározott időre szólnak. Testületek, zsinatok látszólag a parlamentarizmus mintájára működnek. Ez eddig demokratikusnak tűnik. Viszont bibliai és teológiai értelemben az egyházi tisztségek Isten rendelésén alapulnak. Erről szól az Írás (ld. pl. Ef 4,11–16) és a reformatori hitvallások. Az egyház rendje, ezzel a tisztségek rendeltetése az Ige hirdetésére és a sákramentumok rendeltetésszerű kiszolgálására tekint. *Werner Elert* szerint: az Ige és a sákramentum adja meg az egyház állandó és kötelező rendjét (*obligatorische Dauerordnung*).⁴¹ Ez az a terület, amelyet nem lehet elvitatni, a többségi véleménynyilvánítással megváltoztatni. Vagyis, bizonyos tisztségek tartalma, elhívásuknak a rendje – főleg az ordinációval összekapcsolt és egy életen át tartó tisztségek esetén – nem változtathatók meg érdekek kiegyenlítésére tekintő kompro-

⁴⁰ BÖCKENFÖRDE: i. m., 155. Ld. még FAZAKAS: A morál hatalma, i. m., 144–145.

⁴¹ ELERT, Werner: *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik*, Hamburg, Furché, 1956, 425.

misszumokkal. A tisztségviselő éppen ezért – tisztségének teológiai tartalma és isteni rendelése miatt – nem lehet egyszerűen a többségi akarat végrehajtója, tolmácsa. Ez a körülmény nem privilégium az egyházban, hanem arra emlékeztet, hogy az egyházat végső soron Isten Igéjének hatalma vezeti.

De mit jelenthet mindez a demokrácia számára? Mint már jeleztük, a tisztség teológiai értelmezése szerint az egyházban vannak funkciók, amelyek – az egyetemes papság feltétele mellett – isteni rendelésen alapulnak, nem közmegegyezésre vezethetők vissza, de esetükben a feladatokat a tisztségviselő személyében kell hogy felvállalja és teljesítse. S bár a tisztséggel való helyes élés felügyelete a teljes közösségre tartozik, mégsem rejtőzhet el a tisztségviselő valamely kollektív szándék vagy vélemény mögé, nem háríthatja át feladatát egy anonim csoportra, be nem azonosított szereplőkre (mint ahogyan az a politikai élet mindennapjaiban gyakran előfordul). Vannak ugyanis demokráciák, ahol fennáll annak a veszélye, hogy nem lehet tudni, miként születtek döntések, ki vállalja a döntések konzekvenciáit, amikor például a negatív következményekért senki nem vállalja a felelősséget (mert úgymond az első vonalbeliek is csak végrehajtók voltak). Viszont ott, ahol a hivatal viselő személy nem rejtőzhet el névtelen csoportok akarata mögé, ahol a konkrét felelősök megnevezhetők és számon kérhetők, és az érintettek ezt fel is vállalják, ott teret nyerhet az, amiről a demokrácia szól: a társadalom tagjainak aktív, szabad elhatározásból fakadó részvétele és részesedése a közösséget érintő döntésekben.

4. A politika mint művészet – egy inspiráló példa a reformátori teológiatörténet és politikai etika örökségéből

Eddig az elméleti alapokra, valamint az egyház és a demokrácia, a teológia és a politika közötti különbségtételre összpontosítottunk. Arra a kérdésre, hogy a „szabadság rendjének” teológiai és protestáns értelmezése, illetve igénye milyen konkrét impulzusokat adhat a demokratikus együttéléshez, álljon itt egy példa: Johannes Althusius politikai koncepciója.⁴²

⁴² Althusius munkásságának és politikai etikájának részletes bemutatását ld. FAZAKAS Sándor: Közösséggé formálódás a *reformatio vitae* jegyében:

Röviden a személyéről: *Johannes Althusius* (1557–1638) a maga korában jelentős jogtudósként és gyakorló jogászként volt ismert. A herborni egyetem professzora, elismert tudós, majd városvezető („szindikusz” Emdenben), az úgynevezett „második reformáció”⁴³ egyik emblematikus alakja volt, és mint ilyen, befolyással bírt a református protestantizmus megújulására a Német Birodalomban és Európában. Nassau-Dillenburghban született, Olevianus Gáspár tanítványa volt, Bázelen szerzett jogi doktorátust (ahol kapcsolatba került Béza Tóddal is), majd 1588-ban a herborni egyetem professzora, később rektora lett. Fő műve, a *Politica* 1603-ban jelent meg először.⁴⁴ Ez a református politikaelméleti mű *Joachim Winters* szerint „a Kálvin teológiáján alapuló politikatudományi tankönyv”⁴⁵. Több mint 2 000 bibliai hivatkozással ez a mű világhosszú teszi a kálvinista protestantizmus sajátos szemléletét: azt a meggyőződést, hogy a Szentírás nem csupán Isten üdvösségre vonatkozó akaratának kinyilatkoztatásaként értelmezendő, hanem normatív igénnyel is bír az egyház rendjére, a politikai közösség életére és a keresztények világban való cselekvésére nézve.

A *Politica* vezérgondolata a *consociatio symbiotica*: az együtt élők szimbiotikus közösségének igénye. Nem arról van szó csupán, hogy emberek egyszerűen és véletlenszerűen élnek együtt meghatározott helyen és időben, hanem arról, hogy ennek az együttélésnek tudatosan választott rendje és minősége van. A politika feladata, hogy ezt a rendet megteremtse. Althusius számára alapvető bibliai hivatkozási alap az 1Korinthus 12 a testről és annak tagjairól, illetve az egy test-

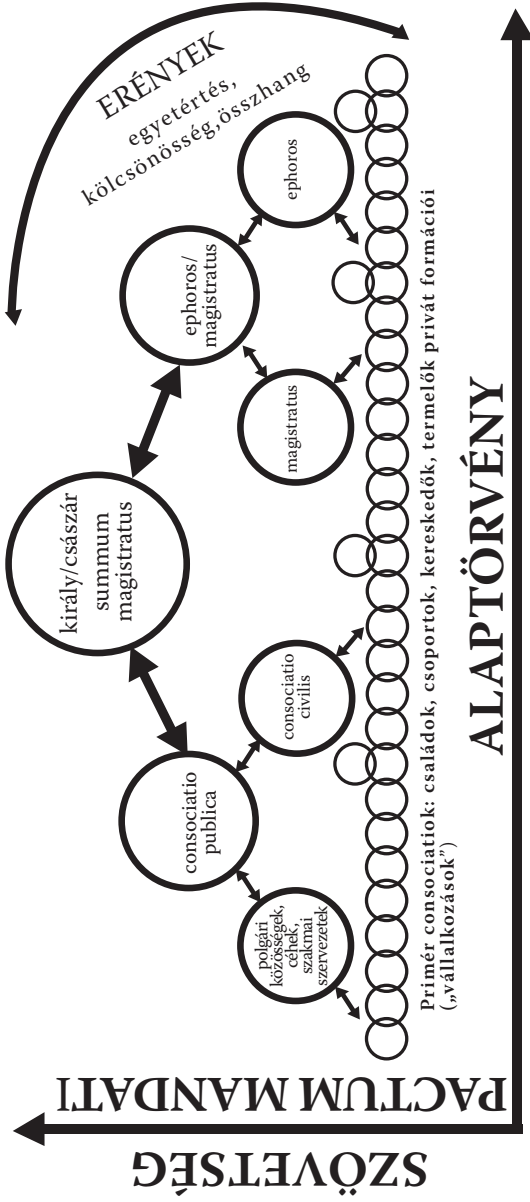
Johannes Althusius református politikaelméletének aktualitása és innovatív ereje, in: uő: *»reformatio vitae« jegyében. Tanulmányok a reformátori teológiatörténet, egyháztan és politikai etika tárgykörében*, Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, 2020, 103–135.

⁴³ A kálvini reformáció európai (főleg Német Birodalmon belüli) térnyerésének és megerősödésének jelölésére használatos kategória. SCHILLING, Heinz: Die Zweite Reformation als Kategorie der Geschichtswissenschaft, in: uő (szerk.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der »Zweiten Reformation«*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus & Gerd Mohn, 1986, 347–437.

⁴⁴ ALTHUSIUS, Johannes: *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (1603, ³1614), Aalen, Scientia-Verlag, 1981.

⁴⁵ WINTERS, Peter Jochen: *Die »Politik« des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen. Zur Grundlegung der politischen Wissenschaft im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert*, Freiburg i. B., Rombach, 1963, 270.

Corpus symbioticum



Johannes Althusius koncepciója a szimbiotikus közösség (*consociatio symbiotica*) felépüléséről

hez való odatartozás törvényéről. Szerinte nemcsak a vallási élet, hanem a politikai közösség számára is tanulságos ez a bibliai metafora arra nézve, hogy miként kell a politikai közösség tagjainak egymásra találniuk. A kölcsönösségről és a részvételről van itt szó, amelynek a társadalmi élet minden szintjén érvényesülnie kell: a különböző intézményekben, szervezetekben, egyesületekben, a közösségi életben, falvakban és városokban, a tartományok és országok közigazgatásában. Ez a szerves kölcsönösség képes életet lehelni a társadalom hierarchikus és kiszáradt testébe. A politika feladata pedig az kell hogy legyen, hogy ezt az összekapcsolódást, egymásra találást szerződéseken és jogalkotási eljárásokban rögzítse. Althusius nem tagadja, hogy az emberi együttélésnek mindenütt van valamilyen formája – de ezek a csoportosulások vagy túlságosan is az egyének laza szövetségéből állnak, vagy központosított hierarchikus módon szerveződnek. Olyanok, mint egy test, amelynek nincs szíve. De az együttélés, azaz a szimbiotikus életközösséggé válás szíve a kölcsönös megértés, a jóindulatú konszenzus (*consensio*) és egyetértés (*concordia*) keresése által alakulhat ki.

Althusius az együttélés három szintjét (*consociatio primera*, *consociatio civilis*, *consociatio publica*) tartja számon az organikus (természetjogi) építkezés alulról felfelé irányuló logikája szerint. A consociatiók felépítése, amely már megelőlegezi a modern államelméletet, alulról felfelé irányuló társadalmi együttélést irányoz elő a korporatív szabadság elvén alapulva, ahol minden réteg belső és külső autonómiával bír, a cselekvési lehetőségeit pedig az érvényes és közösen elfogadott szabályok korlátozzák. Mindegyik szint (szféra) feladata a közjó biztosítása, tiszteletben tartva a másik közösségi formáció szabadságát és mozgásterét. Az egyes rétegek közötti kapcsolatokat az erények kötik össze. A consociatiókban való részvétel módja pedig a megosztáson (azaz a javak, jogok és erények megosztásán), a részesezésen és a kommunikáción alapul, a kölcsönösség és az egymásra utaltság mértéke szerint.

Az együtt élő, egymást segítő és egymásra támaszkodó közösségeket egyfajta szövetség (*pactum mandati*) köti össze. A közösségi együttélés magasabb szintű választott tisztségviselői és kormányzó testületei (magisztrátusok, ephorosok) – szintén e szövetség jegyében – egyrészt reprezentálják az őket választók érdekeit, másrészt kontrollfunkciót töltenek be az egy szinttel feljebb található poli-

tikai vezetők és választott testületek felé.⁴⁶ Ez a „paktum” azonban nem a modern szerződéselméletek értelmében értendő: itt nem az egyének racionális akaratnyilvánításának egyszerű aktusáról van szó (amely természetes módon vezetne el egyfajta politikai rendhez), hanem a *konszenzus* folyamatos kereséséről – Isten parancsolatainak tükrében. A paktum akkor tekinthető megvalósultnak, ha a közösség tagjai konszenzusra jutnak egymás között a társadalmi élet alapvető kérdéseit illetően. Ezt a konszenzust azonban folyamatosan keresni kell, mert az emberi együttélés soha nem statikus, hanem dinamikus, feltételei folyamatosan változnak, és ezért újra kell őket tárgyalni. Egy olyan politikaértelmezés áll tehát előttünk Althusius munkásságában, amely – *Thomas O. Hueglin* szerint – a közösségépítést állandó folyamatként értelmezi, s mint ilyen *minőségi politika* lehet.⁴⁷

5. Összegzés

Ha figyelembe vesszük a reformátori teológia felismeréseit és igazságigényét a társadalmi együttélés rendjének alakítása tekintetében – mint a lelkiismeret szabadsága, a szabad életfeltételek keretei között való élés igénye, a minőségi együttélés mellett való személyes és szabad elköteleződés értéke vagy kölcsönös jóindulaton és megértésen alapuló állandó konszenzuskeresés –, látható, hogy valamennyi mozzanat mögött ugyanaz a vágy körvonalazódik: az aktív részvételnek és részesedésnek az igénye egyfajta paternalista gyámköddéssel vagy adminisztratív eszközökkel való terelgetéssel szemben, a transzparencia igénye a közösséget érintő döntések esetén a ködösítések helyett, valamint kölcsönösség és respektus igénye a függelmi viszonyok helyett. Ez érvényes kellene hogy legyen az együttélés

⁴⁶ A politikatudomány a korlátozott hatalom és a közvetlen demokrácia előzményei között tartja számon Althusius politikaelméletét. HAMZA Gábor: A közvetlen demokrácia előzményei Európában, in: *Magyar Tudomány* 174/11 (2013), 1380–1385.

⁴⁷ HUEGLIN, O. Thomas: *Early Modern Concepts for a Late Modern World: Althusius On Community and Federalism*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 1999, 86–87.

valamennyi szintjén, személyek, intézmények és a különböző társadalmi-politikai szereplők között. Ilyen értelemben a reformátori teológia valóban rendelkezik olyan potenciállal, amely tartalmát és korrekciós jellegét tekintve inspiráló lehet egy minőségi politika megteremtése és a demokratikus kultúra elmélyítése számára.

NÉMETH ÁRON

A SZABADSÁG TÁRSADALMI ÉS TEOLÓGIAI DIMENZIÓI AZ ÓSZÖVETSÉG RABSZOLGATÖRVÉNYEIBEN

Németh Áron

ÖSSZEFOGLALÁS

A tanulmány a szabadság bibliai héber terminológiájának rövid áttekintésével kezdődik. A folytatásban a szabadságról való ószövetségi elképzelések jelennek meg. Az exodustörténet, vagyis az Egyiptomból való szabadulás és a szabadító Isten az egész Ószövetség egyik központi teológiai témája. A döntési szabadság koncepciójának kezdetei is jelen vannak már az ószövetségi gondolkodásban, míg a politikai szabadság kategóriájával explicit módon csak a deuterokanonikus irodalomban találkozunk elsőként. A szabadság témájának egy további kontextusa a Pentateuchos törvénygyűjteményei (Ex 21; Deut 15; Lev 25). Jelen tanulmány közelebbről a rabszolgatörvények szabadságfogalmát és annak teológiai fejlődését vizsgálja.

1. Bevezetés: terminológiai áttekintés

A napjainkban használt szabadságfogalom gyökerei leginkább a görög polisz politikai szabadságértelmezéséhez, illetve a sztoikus gondolkodás individuális szabadságfelfogásához nyúlnak vissza, amelyek idegenek az Ószövetségtől, majd csak a deuterokanonikus ószövetségi könyvekben találjuk meg ennek a felfogásnak a nyomait (pl. Sirák és 1–2Makk).¹

¹ BECKER, Uwe: Zwischen Befreiung und Autonomie. Freiheitsvorstellungen im Alten Testament, in: Laube, Martin (szerk.): *Freiheit* (Themen der Theologie 7),

Az Ószövetség héber-arámi szókincse nem tartalmazza a „szabadság” elvont fogalmát, de léteznek olyan kifejezések, melyek arra vonatkoznak, hogy egy személy nincs rabszolga státuszban, illetve kiszabadul a rabságból. Jellemző az Ószövetségre, hogy a szabadság nem állapot, hanem inkább dinamikus folyamat, a megszabadítás tette, a megszabadulás eseménye, éppen ezért döntően igék tartoznak a szabadság ószövetségi terminusaihoz, az absztrakt főnévi megnevezés teljesen hiányzik.² Amennyiben állapotként tekintünk a szabadságra vagy a rabságra, azt sem definitív, hanem narratív módon fogalmazza meg az Ószövetség.³

A politikai-társadalmi értelemben vett ki/felszabadulás igei terminusai egyrészt megjelennek az exodusnarratívában: *jácá'* (*hif'il*) – 'kihozni'; *'álá^h* (*hif'il*) – 'felhozni'; *nácal* – 'megmenteni, kimenteni, kiragadni, kitépni'. Fontosak továbbá a *gáal* – 'megváltani, kiváltani' és a *páddá^h* – 'kiváltani' jogi fogalmai.⁴ Eredeti jelentésükben egy negatív körülmény jogi feloldását jelentik ezek a kifejezések. Miután azonban maga Isten is felléphet „megváltóként”, és a negatív körülmény sem mindig egy konkrét jogi helyzet, e fogalmak kitégultak, és elindultak egy általánosabb szabadságfogalom irányába.⁵

Stephanie Ernst a szabadság fogalomkörébe sorolja a *NQH* gyököt is, melynek igei jelentése 'ártatlannak, tisztának lenni'.⁶ A vétkes vagy

Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, 21; KAISER, Otto: Freedom I.: Old Testament, in: Betz, Hans Dieter et al. (szerk.): *Religion Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, 5. kötet, Leiden, Brill, 2009, 231–232.

² A *hufśá^h* főnévi forma sem a szabadság elvont fogalmát, hanem a szabadon bocsátás aktusát fejezi ki (Lev 19,20), ugyanígy a *d'rór* főnév is (Lev 25,10; Ézs 61,1; Jer 34,8.15.17; Ez 46,17).

³ BARTSCH, Hans-Werner: Freiheit I.: Altes Testament, in: Müller, Gerhard (szerk.): *Theologische Realenzyklopädie*, 11. kötet, Berlin – New York, De Gruyter, 1983, 497–498, itt: 497; BECKER: Zwischen Befreiung und Autonomie, 21; ERNST, Stephanie: Freiheit (AT), in: Bauks, Michaela – Koenen, Klaus (szerk.): *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil*, 2015. Online elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200071/> (utolsó megtekintés: 2022. március 21.). KAMPLING, Rainer: Freiheit, in: Berlejung, Angelika – Frevel, Christian (szerk.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, 190–192, itt: 191; KAISER: Freedom, 232.

⁴ BECKER: Zwischen Befreiung und Autonomie, 22.

⁵ BARTSCH: Freiheit I, 497; ERNST: Freiheit (AT).

⁶ ERNST: Freiheit (AT).

tisztátalan állapot mind vallási, mind társadalmi értelemben korlátok közé szorítja az embert. Az ártatlanságon túl a fogalom (melléknévi formában) a külső kényszertől való mentesség, a szabadság állapotát is leírja (ld. pl. Deut 24,5).

A felszabadítással szinonim *d'ror* 'elengedés, szabadon engedés' főnév az 50. esztendő (Jóbél év) kapcsán jelenik meg (Lev 25,10; Ez 46,17; Jer 34). Tágabb értelemben (ld. pl. Ézs 61,1) a szó az ember mindenféle külső kényszertől való megszabadítását jelenti, hogy ismét visszanyerje cselekvési szabadságát.⁷

A belső szabadság, illetve a cselekvési szabadság fogalmához leginkább a *léb + nászá'/nádab* 'valakit felemel/ösztönöz a saját szíve' héber szókapcsolat áll közel, ami a szívbeli indíttatás, önkéntes akarat kifejezője (pl. önkéntes adomány felajánlása). A szív az Ószövetség antropológiai gondolkodásában többek között akarati központ, ahol döntések születnek. A szabadság itt a két alternatíva közötti választás lehetőségét jelenti.⁸

A *hofsí* a szabad, illetve felszabadult ember, akinek (már) nincs tartozása. A kifejezés legjellemzőbb kontextusa a rabszolgák elengedésének szabályozása.⁹ Érdekes módon az exoduselbeszélésben nem jelenik meg a szó. A tartozások végső rendezése lehet a halál is, ezért nevezi a Zsolt 88,5 és a Jób 3,19 a halottat metaforikusan szabadnak.¹⁰

2. A szabadság tematizálása az Ószövetségben

2.1. Exodus: a szabadító Isten

Izráel kollektív emlékezetének és nemzeti, vallási identitásának kiemelkedő eseménye az exodusélmény: az Úr kihozta népét Egyiptomból, a szolgaság házából (ld. Dekalógus). Ez Izráel vallásos eredettörténete, vallási identitásának origója. Az Egyiptomból való szabadulás történetiségének elhúzódó vitájában a mai napig nincs

⁷ Uo.

⁸ Uo.

⁹ BECKER: Zwischen Befreiung und Autonomie, 22; ERNST: Freiheit (AT); SCHMITZ, Barbara: „Freiheit” als Thema alttestamentlicher Anthropologie, in: Frevel, Christian (szerk.): *Biblische Anthropologie* (Questiones disputatae; 237), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2010, 190–215, itt: 193.

¹⁰ KAISER: Freedom, 231.

igazi konszenzus, az azonban bebizonyosodni látszik, hogy az exodusnarratíva nem régebbi, mint a Kr. e. 7. sz., a hitvallási formulává lett exoduscredo pedig fogság alatti és utáni korra datálható.¹¹ Ekkor jelenik meg a második/új exodus gondolata is, valamint Istennek megváltóként (*gőél*) való azonosítása.¹²

Az exodusnarratíva központi jelentősége alapján elmondhatjuk, hogy bár napjaink (filozófiai) szabadságfogalmát anakronisztikus volna az Ószövetségben keresni, a szabadság mégis centrális téma az Ószövetségben.¹³ *Frank Crüsemann* szerint az Ószövetségben nem az igaz és a hamis közötti megkülönböztetés a döntő („*Mosaische Unterscheidung*”), hanem a szabadság és annak hiánya közötti különbségtétel.¹⁴

Az exoduselbeszélés a szabadság fogalmát a 'kivált', 'ki/felhoz' igékkkel járja körül, azaz Isten tetteire irányítja a figyelmet. A szabadságélmény ezért Istenhez köti a népet. Az engedetlenség pedig fordított exodust von maga után: „Visszavisz téged az ÚR hajókon Egyiptomba azon az úton, amelyről azt mondtam neked, hogy nem látod meg többé” (Deut 28,68, vö. Hós 8,13; 9,3; 11,5).

2.2. Politikai és vallási szabadság

Nem véletlen, hogy a felszabadításteológiák egyik alapszövege az exoduselbeszélés, hiszen a történetnek kétségkívül politikai dimenziói is vannak. Különösen igaz ez az új exodus vonatkozásában. A fennálló hatalmi rendszerrel szembeni kritikus ellenállás, a teokratikus alternatíva, az idegen elnyomásból való kiszabadulás olyan témák, melyek megközelítik a görögség politikai szabadságfogalmát.

A politikai, de még inkább a vallási autonómia kérdését az Ezsd 7 annyiban érinti, hogy Artaxerxes, a Perzsa Birodalom nagykirálya engedélyezi a vallás szabad gyakorlását a hazatért és a Tóra körül újjászerveződő izráelieknek.¹⁵ Kimondott politikai szabadságról azonban

¹¹ Így pl. BECKER: *Zwischen Befreiung und Autonomie*, 26; ERNST: *Freiheit* (AT).

¹² KARASSZON István: *Az Ószövetség teológiai üzenete* (Károli könyvek. Monográfia), Budapest, KRE – L'Harmattan, 2021, 140.144.

¹³ CRÜSEMANN, Frank: *Freiheit durch Erzählen von Freiheit. Zur Geschichte des Exodus-Motivs*, in: *Evangelische Theologie* 61/2 (2001), 102–118, itt: 102. Hasonlóan SCHMITZ: *Freiheit*, 191.

¹⁴ CRÜSEMANN: *Freiheit durch Erzählen von Freiheit*, 103.

¹⁵ BECKER: *Zwischen Befreiung und Autonomie*, 29–32.

legkorábban a deuterokanonikus Makkabeusok könyve szól (ld. pl. 1Makk 2,11).¹⁶ A makkabeus háborúban a politikai szabadság szorosán összefonódik a vallási szabadsággal.¹⁷

2.3. Döntési szabadság

Az ember döntési szabadsága elsőként a második teremtéstörténetben kerül elénk, a Gen 2–3 azonban nem terminológiai megközelítésben, hanem narratív módon foglalkozik a kérdéssel. Még mielőtt a „jó” és „rossz” tudásának a fájáról evett volna az ember, az isteni tilalom már felkínálja azt, hogy a tilalmat szabadon áthágják, vagy megfogadják.¹⁸

Az egyén döntési szabadságának kérdését elsősorban az Ószövetség deuteronomista szövegei érintik, valamint a determinizmus problematikáját is megpendítve a hellenizmus korából való Sirák könyve. A Deuteronomium nagyon világosan fogalmazza meg az egyén számára elérhető két választási opciót: „Lásd, én ma eléd adtam az életet és a jót, de a halált és a rosszat is” (Deut 30,15).¹⁹ *Otto Kaiser* szerint a deuteronomista áldás- és átokmondásokban (Deut 28) találjuk a döntési szabadság ószövetségi kezdeteit. Az élet, illetve az áldás választása az Istennek való önkéntes engedelmességet, a Tóra betartását jelenti, ugyanakkor szabadon választható az engedetlenség, azaz a halál és átok útja is.²⁰ A jó és a rossz, az élet és a halál útja közötti választásban a szabadság etikai dimenziói jutnak érvényre. Ez a dimenzió erősödik fel később a hellenista korban, az egyén halál utáni életéről való újszerű gondolkodásban (ld. Dán 12,2).

2.4. Szociális szabadság

A szabadság egyik jellemző ószövetségi kontextusa a rabszolgaságot szabályozó jogi szövegek. Ahogyan az ókori Közel-Keleten általában,

¹⁶ WILLI, Thomas: Freiheit Israels. Philologische Notizen zu den Wurzeln ḥpš, 'zb und dr, in: Donner, Herbert (szerk.): *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 531–546, itt: 531; KAISER: Freedom, 232, ugyanígy SCHMITZ: Freiheit, 193.

¹⁷ BECKER: Zwischen Befreiung und Autonomie, 29–32. ERNST: Freiheit (AT).

¹⁸ SCHMITZ: Freiheit, 197.

¹⁹ BECKER: Zwischen Befreiung und Autonomie, 32.

²⁰ KAISER: Freedom, 231.

úgy Izráelben is ismert volt a rabszolgaság intézménye, de jóval kevésbé dokumentált, mint az ókori nagyhatalmaknál.²¹

A rabszolgaságnak kétféle formáját ismerte az ókori izráeli társadalom: az ideiglenes adórszolgaságot és a tartós örökszolgaságot. Az előbbi eladósodásból következő adósságtörlesztést jelent (vö. Lev 25,39; Deut 15,12; Ám 2,6; 8,6), utóbbi pedig a hadifoglyok rabszolgává tételéből származik (vö. Deut 21,10–14; 1Sám 30,3; 1Kir 20,39; 2Kir 5,2; 2Krn 28,8kk). Örökös rabszolgaságot jelentett az is, ha valaki rabszolgának született (Gen 14,14; 17,12.23.27; Ex 21,4; Lev 22,11; 25,44–46; Jer 2,14), vagy önként vállalt örökös szolgálatot egy háznál.²² Ezek a formák természetes és szerves részei az ókori Izráel társadalmi berendezkedésének, ezért az ószövetségi törvénygyűjtemények szükségszerűen kitérnek a rabszolgák jogaira, a felszabadulás lehetőségeire.

A Pentateuchos törvényein kívül még két helyen olvashatunk rabszolga felszabadításról. A Neh 5,10–13 alapján arra következtethetünk, hogy Nehémiás rendelkezése alapján megtörténik a héber adórszolgák felszabadítása, de nincs hivatkozás semmilyen törvényi szövegre. A Jer 34 ezzel szemben hivatkozik a Deut 15 rabszolgatörvényére. Héber rabszolgák (férfiak és nők) kollektív felszabadítása történik meg a leírás szerint. Magából a törvényből nem következik ilyen egyidejű kollektív felszabadítás, mivel ott a 7. év a szolgálat kezdetétől számítandó, és nem a szombatévhez kötődik.²³

A fent említett terminusok közül jellemző erre a kontextusra a *ħofśi* 'szabad' melléknév, amely az Ex 21-ben 4-szer, a párhuzamos Deut 15-ben 3-szor fordul elő a rabszolgák szabadulásával kapcsolatban, de a Jer 34 is 4-szer hozza a Cidkijá-féle rabszolga felszabadítás leírásában.

²¹ HOUTMAN, Cornelis: *Das Bundesbuch. Ein Kommentar* (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 24), Leiden, Brill, 1997, 87.88; BECKER: *Zwischen Befreiung und Autonomie*, 23.

²² HOUTMAN: *Bundesbuch*, 89; KESSLER, Rainer: *Sklaverei (AT)*, in: Bauks, Michaela – Koenen, Klaus (szerk.): *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil*, 2019. Online elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28970/> (utolsó megtekintés: 2022. március 21.).

²³ HOUTMAN: *Bundesbuch*, 99.

3. Esettanulmány: ószövetségi rabszolgotörvények

A szabadságról való ószövetségi elképzelések közül a következőkben egyetlen esetet vizsgálunk meg közelebbről, mely az Ószövetségen belüli teológiai fejlődés megfigyelésére is lehetőséget ad. A vizsgált eset a rabszolgák felszabadítása. Rabszolgotörvényt mindhárom nagy ószövetségi törvénygyűjteményben találunk: a Szövetség könyvében (ld. Ex 21,2–11), a deuteronomiumi törvényben (ld. Deut 15,12–18) és a Szentség törvényében (ld. Lev 25,39–46).

3.1. Exodus 21

Az ószövetségtudomány konszenzusközeli álláspontja szerint az ún. Szövetség könyve (*Bundesbuch, Covenant Code*), amely az Ex 20,22–23,33-ben olvasható, a legrégebbi törvénygyűjtemény az Ószövetségben, alaprétege nagyjából a Kr. e. 8. századból származik.²⁴

Az Ex 21-ben kezdődő, döntően kazuisztikus jogszabálygyűjtemény, az ún. *mispátím* első blokkja (Ex 21,2–11) a rabszolgák helyzetének jogi szabályozását tartalmazza.²⁵ A rabszolgotörvény, ha nem is feltétlenül tartozik a Szövetség könyve alaprétegéhez, mindenképpen Deuteronomium előtti anyag. Itt találjuk tehát az izráeli rabszolgotörvények legkorábbi ismert, írott változatát.²⁶

A rabszolgotörvénynek két része van, előbbi a férfi (adós)rabszolgákról (2–6. v.), utóbbi a női rabszolgáról szól (7–11. v.).²⁷

A jogszabály háttérében az áll, hogy az eladósodott izráeli személy (vö. Ex 21,2: *'ebed 'ibri*) szolgálatainak felajánlásával, önmaga és/

²⁴ Lásd pl. OTTO, Eckart: *Deuteronomium 1,1–4,43* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2012, 231.

²⁵ Az ókori törvénygyűjtemények közül egyedül a Szövetség könyve nyit ezzel a témával, ld. TSAI, Daisy Yulin: *Human Rights in Deuteronomy. With Special Focus on Slave Laws* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 464), Berlin – New York, De Gruyter, 2014, 2.

²⁶ KESSLER: Sklaverei. Az Ex 21,2–11 mellett további jogszabályokban is megjelennek a rabszolgák a Szövetség könyvében belül, ld. Ex 21,20–21.26–27. 29–31. Ezek egymással olykor tartalmi feszültségben is állnak, vö. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 188), Berlin – New York, De Gruyter, 1990, 60.

²⁷ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: *Bundesbuch*, 303.

vagy családtagjai eladásával törleszthette adósságát.²⁸ A törvény (*lex generalis*) elsőként az adósrabszolgaság időtartamát rögzíti, azaz hat évben maximalizálja (Ex 21,2).²⁹ Egy izráeli „állampolgár” csak ideiglenesen veszíthette el szabadságát saját hazájában, kivéve ha ő maga önként adja fel szabadságát. Az elmenetelt a *jácá'* ige fejezi ki, amely a 2–11. versekben összesen 8-szor fordul elő,³⁰ fontos kifejezés még a *hofsí* 'szabad' melléknév, mely az Ex 21-ben 4-szer jelenik meg. Ezt az állapotot lehet elérni a hat év után, illetve korábban is, ha a rabszolga az ura testi fenytése során elveszíti a szeme világát vagy a fogát (Ex 21,26–27).

A távozás körülményeit a törvény az érkezés körülményeihez igazítja, és három lehetőséget különböztet meg (*lex specialis*), valamint egy külön, negyedik eljárást a felszabadulásról való lemondás esetére:

- i. „Ha egyedül jött, egyedül is menjen el.” (Ex 21,3a)
- ii. „Ha egy asszonynak a férjura ő, menjen el az asszonya (is) vele.” (Ex 21,3b)
- iii. „Ha az ura adott neki asszonyt, és az fiúkat vagy leányokat szült neki, az asszony és a gyermekei legyenek az uráé, ő maga pedig menjen el egyedül.” (Ex 21,4)
- iv. „De ha a rabszolga (határozottan) azt mondja: »szeretem az uramat, az asszonyomat, a fiaimat, nem megyek el szabadon«, akkor vigye őt ura az előhím elé, és vigye az ajtóhoz vagy az ajtófélfához, és fúrja át az ura a fülét egy árral, és szolgálja őt örökké.” (Ex 21,5–6)

²⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Bundesbuch, 303.330; CRÜSEMANN, Frank: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, Chr. Kaiser, 1992, 183; HOUTMAN: Bundesbuch, 89; WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája* (Pápai Teológiai Kézikönyvek), Budapest, Harmat – PRTA, 2001, 243. CHIRICHIGNO, Gregory C.: *Debt Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOT.SS 141), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, 220–222 úgy gondolja, hogy egy családós férfi, családőként aligha adta el saját magát, a törvény itt azt az esetet tárgyalhatja, amikor egyik fiát adja el. Ennek párhuzama lenne az Ex 21,7, amikor az apa a lányát adja el.

²⁹ HOUTMAN: Bundesbuch (1997), 90.

³⁰ DOHMEN, Christoph: *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2012, 160–161 a *jácá'* többszöri használata, valamint később az „ajtó” említése (Ex 21,6) alapján azt állapítja meg, hogy ezekben implicit módon az exodustematika, az egyiptomi rabszolgalét emlékezete jelenik meg.

A férfi rabszolga családi állapota jelenti az egyik olyan körülményt, amiről a jogszabály külön is rendelkezik. A legegyszerűbb eset, ha egyedülállóként jött, ilyen esetben egyedül megy, ha nő emberként érkezett, a feleségével együtt távozhat. A férj kifejezésére a *ba'al* 'férj, úr, tulajdonos' főnevet használja a törvény (vö. Ex 21,22), a feleség tehát a férfihoz tartozik, nem pedig a hitelező úrhoz.

Más eset áll fenn, ha a férfi nőtlenül érkezik, szolgálati ideje alatt viszont feleséget kap a tulajdonosától (a rabszolganők közül). Ha a férfi számára le is telik a hat év, a felesége és a közben született gyermekek továbbra is a rabszolgatartó tulajdonában maradnak.³¹ A rabszolgaság ideje alatt megszülető gyermek örökös rabszolga marad, ha a törlesztés éve le is telnek, a felszabadulás őt nem illeti meg.³²

Az előzőekből állhat elő az a helyzet, hogy a felszabaduló férfi a családjához való ragaszkodás és az ura által garantált biztos egzisztencia miatt nem kíván távozni. A felszabadulás jogáról való lemondás egy nyilatkozattal (Ex 21,5) és egy ehhez kapcsolódó rítussal (Ex 21,6) történik, melyek után a férfi családjával együtt örökös rabszolgává válik. A potenciálisan szabad adósrabszolga önként tett nyilatkozata a felszabadulásról való lemondás jogi feltétele. A szolga szóban kijelenti, hogy szereti az urát, illetve az urától kapott feleséget és gyermekeket.³³

A „szeretet” fogalma más ókori törvényi szövegekben is megjelenik, de ott a rabszolgák közötti vagy szabad férfi és női rabszolga közötti házasság kapcsán.³⁴ A rabszolgatartóra irányuló szeretetről azonban nem olvasunk.³⁵ Ókori vazallus szerződések azonban ana-

³¹ HOUTMAN: Bundesbuch, 90.

³² KESSLER: Sklaverei.

³³ CASSUTO, Umberto: *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, 1997, 267.

³⁴ TSAI: Human Rights in Deuteronomy, 145–146.209.

³⁵ Az ókori dokumentumok közül egy Nuziból való szöveg jelenthet közeli parallelt, de ez sem tartalmazza az úr felé kinyilvánított szeretetet. A nuzi dokumentumra Shalom M. Paul utal, az ő fordítását közöljük: „*So of my free will I have cast myself in chains (i.e., bondage).*” Ld. PAUL, Shalom M.: *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (Supplements to Vetus Testamentum 18), Leiden, Brill, 1970, 49. Hammurapi törvénye (CH 282§) ellenkező előjelű esetet hoz: „*Ha egy rabszolga gazdájának ezt mondta: »Te nem vagy az én gazdám«: gazdája rábizonyítván, hogy az ő rabszolgája (a rabszolgának) vágja le a fülét*” (ford. Dávid Antal), ld. HARMATTA J. (szerk.): *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest, Osiris, 2003, 157.

lógiaát jelenhetnek az Ex 21,5-ben rögzített nyilatkozathoz: *'áhabeti 'et 'adóni* 'Szeretem az uramat...' A szerződésszövegekben a szeretet a vazallus és hűbérúr közti feltétlen lojalitást, hűséget és szolgálatot jelenti, ilyen értelemben a szeretet mint jogi-politikai fogalom szerepel a törvényben. A családtagok említése azonban a jogi konnotáció mellett fenntartja a szeretet antropológiai, affektív/emocionális értelmét is.

A családon belüli szeretetkapcsolat nem szorul különösebb magyarázatra – még akkor sem, ha jogi korpuszon belül találjuk –, hiszen az *'HB* gyök előfordulásának jelentős része a férfi–nő és a szülő–gyermek viszonyára vonatkozik. Az örökös rabszolgaság választásának érthető oka lehet, hogy a felszabadult férfi nem akarja elhagyni a családját, ebben az esetben pedig haláláig el kell köteleződnie ura mellett is. Emiatt a kényszerhelyzet miatt gondolja Crüsemann, hogy a törvény valójában az örökös rabszolgaság kialakulását segítette.³⁶ *Hans Walter Wolff* olvasata jóval pozitívabb, ő így fogalmaz: „A szabadság és a szeretet fogalmának használatát az 5. versben az emberi megjelenését jelzik a tárgyias gondolkodásmód keretei között.”³⁷

Függetlenül a családi köteléktől, a szabadságáról való lemondásának oka lehet az is, hogy a szolga számára egzisztenciális biztonságot jelent uránál maradni.³⁸ Ez is tekinthető kényszerítő körülménynek, de összességében a törvény, amikor döntési szabadságot biztosít a szabadságról való lemondáshoz, a rabszolga és családjának érdekeit is szem előtt tartja.³⁹

A nyilatkozat egy füllyukasztási rítussal kapcsolódik össze. Ennek valószínűleg nincs köze a rabszolgák megjelenésének ókori gyakorlatához, mert annak célja, hogy szökés esetén biztosítsa a rabszolga beazonosíthatóságát, illetve visszatartsa a rabszolgát a szökési kísérettől. A Szövetség könyve ezzel ellentétben a rabszolga önkéntes maradásához kapcsolja a rítust.⁴⁰

A rabszolgatartónak az *'élóhím*hoz kell vinnie a rabszolgát, majd az ajtónál át kell fűrnia a fülét. Az *'el-élóhím* fordításáról és értelme-

³⁶ CRÜSEMANN: Tora, 184–185.187.

³⁷ WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 244.

³⁸ Ehhez bővebben ld. CHIRICHIGNO: Debt-Slavery, 228–230.

³⁹ Hasonlóan KARASSON: Az Ószövetség teológiai üzenete, 45–46.

⁴⁰ HOUTMAN: Bundesbuch, 92; DOHMEN: Exodus 19–40, 161.

zéséről megoszlanak a kutatói vélemények. Lehetséges, hogy a rítus a lokális szentélyben történik, vagy valamilyen házi bálvány előtt (vö. Ézs 57,8),⁴¹ esetleg a helyi előkelők, bírák jelenlétében megy végbe a füllyukasztás rítusa.⁴² Felmerül az is, hogy a rítus elemei (nyilatkozat és füllyukasztás) két különböző helyszínen játszódnak. A *hážlólóhim* értelmezésétől függ az „ajtó” és a „ajtófélfa” közelebbi beazonosítása is, amely lehet szentélyé, magánházé vagy városfalé.⁴³

A fül szimbolizálja a rabszolga engedelmességét, amely a rítus után csak a ház urát illeti meg. A lyukasztással a rabszolga örökre a házhoz köti magát. Ez a logika azt kívánja, hogy a rítus elvégzését ne szentélyben, hanem a háznál képzeljük el, talán valamilyen házi istenség jelenlétében.⁴⁴

Az Ex 21,7–11-ben az *ámá^h*, vagyis a női rabszolga kerül fókuszba. Rá más szabályozás vonatkozik,⁴⁵ hiszen hat év után elengedni nagyon kiszolgáltatott és védtelen helyzetet jelentene a nő számára. A szabadsághoz való jogot felülírja a biztonsághoz való jog. A női rabszolga számára a biztonságot leginkább az jelentette, ha a hitelezőnek vagy a hitelező fiának a házastársává válik. Ha egy ilyen házasság végül nem működik, akkor a törvény a rabszolganőt védi és a tulajdonos jogait korlátozza,⁴⁶ akinek ki kell váltania (*PDH* hí^ííl) a nőt, és nem adhatja el idegen népnek.⁴⁷ Ha a feleség státuszban biztosítandó jogok sérülnek, a rabszolganő váltságdíj nélkül felszabadul (Ex 21,11).

A Szövetség könyve alapján jelentő profán jogi szöveg még a Deuteronomium előtt teologizálódott, amikor azt isteni kijelentésként szer-

⁴¹ Így pl. CRÜSEMANN: Tora, 184.

⁴² Ld. a BHS kritikai apparátusában a Septuaginta, a Pesitta és a Targum olvasatát.

⁴³ Ezekhez ld. pl. CHIRICHIGNO: Debt-Slavery, 232–242; HOUTMAN: Bundesbuch, 90–91.

⁴⁴ CRÜSEMANN: Tora, 184; HOUTMAN: Bundesbuch, 92–93. Houtman azt feltételezi, hogy bár a bevezető az exkluzív jahvizmus igényével lép fel, itt a népi/családi vallásosság egy csökevénye maradt fenn, i. m., 96.

⁴⁵ A férfi és női rabszolga között nem tesz különbséget az Ex 21,20.26.32.

⁴⁶ DOHMEN: Exodus 19–40, 161.

⁴⁷ A hettita törvények szerint is védelem illeti a rabszolganőt (31. §), ha egy szabad férfi elveszi, családot alapítanak, majd különválnak. A rabszolganőt ilyen esetben megilleti a családi vagyon fele, igaz, csak egyetlen gyermek maradhat vele, a többiről le kell mondania a férfi javára. Ld. HARMATTA: Chrestomathia, 268.

kesztették át.⁴⁸ Isten első személyben nyilvánul meg, második személyben megszólítva a nép tagjait. Az Ex 21,2–6 törvényének teológiai dimenzióját is egyrészt ez a nyelvi sajátosság nyitja meg. A „paragrafus” első mondatának E/2 személyű megfogalmazása („Ha héber rabszolgát vásárolsz...”) atipikus a kazuisztikus jogban.⁴⁹ A szerző Isten szavaként stilizálja, ezáltal teologizálja a profán jogot.⁵⁰ A jog forrása tehát Isten akarata (és nem a királyé). Az E/2 személy használatának antropológiai következménye, hogy ezáltal az úr és szolga egyformán JHVH alárendeltjeiként jelennek meg.⁵¹

A jogi szöveg teologizálódásának egy másik mozzanata a 6+1-es elv érvényesítése a szolgálati idő limitálásánál, mely nem választható el a nyugalomnap intézményétől. A 6+1 séma teológiai implikációját mutatja, hogy volt „humánusabb” jogi gyakorlat is az ókorban. Hammurapi törvényei szerint (CH 117. §) például három év után szabadulhatnak fel az adórszolgák.⁵² A rabszolgatörvény nem mondja ki a teológiai indoklást, de a Szövetség könyve koncepciójában mégis világos az áthallás a nyugalom napjával. A Szövetség könyve koncentrikus struktúrájában ugyanis az Ex 21,2–11 rabszolgatörvénye és a nyugalomnap megszentelésének, illetve a paragon hagyás évének parancsa (Ex 23,10–12) egy belső, teológiai keretet alkotnak.⁵³

3.2. Deut 15

Széles körben elfogadott tézis, hogy a deuteronomiumi törvénygyűjtemény (Deut 12–26) a Szövetség könyvének revíziója, így a Kr. e. 7. századra datálható Deut 15,12–18 rabszolgatörvénye is az Ex 21,2–6 (.7–11) újraértelmezésének tekinthető.⁵⁴

⁴⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Bundesbuch, 407.

⁴⁹ DOHMEN: Exodus 19–40, 160.

⁵⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Bundesbuch, 285.309.

⁵¹ OTTO, Eckart: *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1994, 83.

⁵² HARMATTA: Chrestomathia, 145.

⁵³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Bundesbuch, 309; OTTO: Ethik, 83.101; uó: Deuteronomium 1–4, 231–234.

⁵⁴ Így többek között HOUTMAN: Bundesbuch, 96; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: Bundesbuch, 307; OTTO: Deuteronomium 1–4, 234–237. Fordított irányú függőséget feltételez John van Seters, a rabszolgatörvényekre is alkalmazott elméletét ld. SETERS, John van: Law of the Hebrew Slave. A Continuing Debate, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 119/2 (2007), 169–183.

Az újraértelmezés egyrészt abban érhető tetten, hogy a hitelező úr és a felszabadult adósszalga közötti hierarchia a testvéretika elve mentén kisimul. Az úr–szolga viszony kezdetén a szolga nem tárgya, hanem alanya a tranzakciónak, amikor magát adja el. Nagyon szembeötlő, ahogyan a Deuteronomium már nem nevesíti *’adónként*, azaz *’úr*’-ként a hitelező gazdát, hiszen a Deut 15,12 szerint ő és az adósa egyaránt mint *’áh* *’testvér*’ jelennek meg ebben a társadalmi konszolidációban. Az üdvtörténeti kontextus, azaz a közös exodusélmény szerint pedig kölcsönösen osztoznak a szolgálidentitásban (Deut 15,15).⁵⁵ Az egyiptomi szolgálásra való (véltetően szekunder) hivatkozás szerepcserére készíti a hitelezőt. A hitelező/rabszolgatartó úr a felszabaduló szolga szerepében találja magát, hiszen az Úr kihozta őt is Egyiptom földjéről.⁵⁶ Az exodusemlékezet egy következő lépésben arra készíti a rabszolgatartót, hogy amiként az Úr tette egykor, úgy most ő legyen a szabadító. Korábban, a Szövetség könyvében a jövevény védelmére vonatkozó jogszabály hivatkozott az egyiptomi jövevénylétre (Ex 22,20), a rabszolgatörvényben legfeljebb csak a *’jácá* *’kimenni, kivonulni*’ ige ismétlődése enged közvetett módon asszociálni az egyiptomi kivonulásra.⁵⁷ Explicit módon azonban csak a Deuteronomium fogalmazza meg ezt az összefüggést. Ezáltal a narratív tradíció és a jog összefonódik.

Az exodusélmény felidézése annak indoklásául is szolgál, hogy a szolga nem üres kézzel távozik (Deut 15,13–14), amennyiben a szabadságot választja. Ezzel a rendelkezéssel megszűnik az a tényező, mely szerint a szolgának kényszerítő egzisztenciális okokból kell uránál maradni: nincs említés családról, amely a házhoz kötné a szolgát, és attól sem kell tartania, hogy felszabadulása után azonnal újabb adósságba keveredik. Ez a módosítás kiemeli annak a szeretetnek jelentőségét, mely exkluzív módon köti az urához a manumisszióról lemondó szolgát. A Szövetség könyvében olvasható szeretetnyilatkozat helyett itt csak ténymegállapítást olvasunk, valamint új elemként a szeretet megokolását: *ki tób ló ’immák* „mert jó volt neki nálad”. A megtapasztalt „jó”-ra a szolga szeretettel válaszol, melyen

⁵⁵ WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 229–230.245.

⁵⁶ OTTO, Eckart: *Deuteronomium 12,1–23,15* (HThKAT), Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2016, 1365.

⁵⁷ Ld. fentebb, valamint DOHMEN: Exodus 19–40, 160–161.

keresztül a jogi értelemben vett lojalitás és az érzelmi kötődés egyaránt érvényesül. A szabadság alternatívája a (testvéri) szeretet jegyében vállalt örökös rabszolgaság. A deuteronomista szóhasználatban Isten és a nép relációjában már az engedelmesség következményeként jelenik meg a fordulat: „hogy jó dolgod/dolgatok legyen”.⁵⁸

Figyelmet érdemel az a különbség is, hogy a deuteronomiumi rabszolgatörvény nem tesz különbséget férfi és női rabszolga között. A 6+1-es szabály mindkettőre egyformán vonatkozik, egyformán élhetnek a felszabadulás és a háznál maradás lehetőségével.

Az E/2 alkalmazásával megteremtett teológiai dimenzió, mely Isten beszédeként stilizálja a törvényt, már az Ex 21,2-ben is megjelent. A Deut 15 azonban az egész rabszolgatörvényre alkalmazza ezt a beszédformát. Isten adja a törvényt, ő szólítja meg, és utasítja az urakat akaratának teljesítésére.

Szembeötlő teológiai különbség, hogy a deuteronomiumi szakasz többször is néven nevezi Istent (Deut 15,15.18), aki a rabszolgát alkalmazó személy megáldójaként és szabadítójaként kerül megemléítésre. A Szövetség könyvének rabszolgatörvénye nem tesz említést Istenről, ezáltal erősebben megmarad a profán jog szintjén.

3.3. Lev 25

Az ószövetségi rabszolgatörvények közül valószínűleg a Lev 25,39–46 a legfiatalabb. Vitatt, hogy irodalmilag pontosan miként viszonyul a Szövetség könyvéhez és a deuteronomiumi törvényhez.⁵⁹ A Leviticusban olvasható ún. Szentség-törvény (*Heiligkeitsgesetz*, *Holiness Code*), vagyis a Lev 17–26, eltérően a többi ószövetségi törvénygyűjteménytől, valószínűleg nem önállóan hagyományozódott, amit ké-

⁵⁸ *jítáb láhem/l'ká; tób lákem/l'ká/lánú*: Deut 4,40; 5,16.29; 6,3.18.24; 10,13; 12,25.28; 19,13; 22,7.

⁵⁹ A három szöveg kölcsönös irodalmi függéséről szóló vitának hatalmas irodalma van, ezek áttekintéséhez ld. pl. TSAI: Human Rights in Deuteronomy, 3–9; KILCHÖR, Benjamin: Frei aber arm? Soziale Sicherheit als Schlüssel zum Verhältnis der Sklavenfreilassungsgesetze im Pentateuch, in: *Vetus Testamentum* 62/3 (2012), 381–397; LEVINSON, Bernard M.: The Manumission of Hermeneutics. The Slave Laws of the Pentateuch as a Challenge to Contemporary Pentateuchal Theory, in: Lemaire, André: *Congress Volume Leiden 2004* (Supplements to Vetus Testamentum 109), Leiden, Brill, 2006, 281–324, itt: 322.

sőbb illesztettek a jelenlegi narratív kontextusba, hanem eredendően is a mostani szöveggörnyezet számára alkották meg.⁶⁰ Mint vélhetően legfiatalabb törvénygyűjtemény feltételezi a Szövetség könyvének és a deuteronomiumi törvénynek az ismeretét, de nem helyettük, hanem kiegészítésükként íródott, legkorábban a Kr. e. 5. század második felében.⁶¹

A Leviticus szigorúan véve nem rabszolgatörvényt tartalmaz, hanem az intézmény kivezetésére tesz kísérletet. A törvény Isten népén belül nem tolerálja, hogy izráéliek egymás rabszolgái legyenek.⁶² A vizsgált szakasz éppen ezért tudatosan kerüli a „szolga” kifejezést, a szükségszerűségből eladott izráélita státuszát tekintve nem szolga, hanem béres, mindeközben testvér, akit nincs ok felszabadítani vagy kiváltani, nincs is jogi opció arra, hogy a rokon ilyen módon fellépjen. A Leviticus elmozdul egy olyan irányba, amely a választott nép körében az egyenlőségre törekszik. Az eladósodott ember eladja magát, ezzel azonban nem ő, csak a munkaereje válik valaki más tulajdonává. Ahogyan a földnek is a termőerejét ruházzák csak át adásvételkor, maga a föld nem idegeníthető el a papi koncepció szerint.⁶³ Az ‘*abad*’ ‘dolgozni, szolgálni’ ige is csak abban a tagadó kontextusban fordul elő, hogy a béres nem végezhet rabszolgamunkát, azaz aránytalanul nehéz vagy megalázó munkát. A béressel való bánásmódot az istenfélelem határozza meg.

A szolgálati idő kapcsán nem jelenik meg az Exodus és Deuteronomium 6+1 éves koncepciója, helyette az elengedés évről, vagyis az 50. évről olvasunk. Első látásra ez szigorúbb szabálynak tűnik, hiszen ha valaki egy Jóbél-év után állt szolgálatba adósságai miatt, egy emberöltőt kellett várnia a szabadulásig. Ez alapján *Rainer Kessler* úgy gondolja, hogy a rabszolgaságot csak a fogalmiság szintjén iktatja ki a törvény.⁶⁴ Más értelmezés szerint azonban ez nem szigorúbb szabályozásként értendő, hanem arra vonatkozik, hogy a béres nem rabszolga, tehát nem vonatkoznak rá a rabszolgatörvények, továbbá a bérből a tartozás leróható. Amennyiben ez nem sikerülne, akkor

⁶⁰ HIEKE, Thomas: *Leviticus 1–15* (HThKAT), Freiburg, Herder, 2014, 67–68.

⁶¹ HIEKE: *Leviticus 1–15*, 69–70.

⁶² HIEKE, Thomas: *Leviticus 16–27* (HThKAT), Freiburg, Herder, 2014, 1023.

⁶³ HIEKE: *Leviticus 16–27*, 1025.

⁶⁴ KESSLER: *Sklaverei*.

az elengedés éve jelenti a megoldást. Felmerül az is, hogy a 6+1 évet evidenciának veszi a Leviticus, és e fölé rendeli el az 50. év szabályát, amely akár rövidíthet a hatéves cikluson.⁶⁵

Akárcsak a Deuteronomiumban, itt is megjelenik az érvelésben az exodustematika, amely azonban ebben az esetben más következtetésekhez vezet: „Mert az én szolgálaim ők, akiket kihoztam Egyiptomból: ne adják hát el őket úgy, mint a rabszolgákat” (Lev 25,42). Míg a Deuteronomium a hitelezőt emlékeztette arra, hogy ősein keresztül ő is egykor szolga volt Egyiptomban, és követve a szabadító Isten példáját elengedheti a neki szolgáló testvért, addig a Leviticus az egész nép szolga identitására hívja fel a figyelmet.⁶⁶ A szabadulás szolgaságból szolgaságba történt, az egyiptomi fáraó rabszolgáiból az Úr szolgálói lettek. Ez utóbbi viszont „polgári” szabadságuk záloga, hiszen emiatt nem lehetnek Isten népének tagjai egymás rabszolgái. Mivel minden izráeli az Úr szolgálója, ezért senki nem fog a rabszolgapiacon áruként szerepelni. Társadalmi értelemben tehát mindenki szabad (legfeljebb átmenetileg bérese a hitelezőjének), vallási értelemben mindenki szolga. Talán emiatt is kerüli a *ħofsí* kifejezést az exodusszövegben, vagy az arra való visszautalás. Az exodus ugyanis nem abszolút szabadságot jelent. Az abszolút szabadság a halálhoz visz közel (Ex 14,11k; Zsolt 88,6). Izráel ezzel szemben az Isten szolgálatára szabadult fel, ami számára az életet jelenti.⁶⁷

Szemben a Szövetség könyvével és a deuteronomiumi törvénnyel itt nincs felkínált választás: felszabadulni vagy örökös szolgának maradni a háznál. A Leviticus számára ez nem releváns. Nem lehet *ħofsí*, aki nem volt rabszolga,⁶⁸ az örökös szolgaság pedig Istenhez köti az izráelit, nem pedig egy másik izráelihez. Nem szükséges elbocsátási adomány sem, mert az elengedés évében a földek is visszazárlnak eredeti tulajdonosukra. Az elbocsátott béres így saját örökségébe és rokonságához tér vissza családjával együtt.⁶⁹

⁶⁵ MILGROM, Jacob: *Leviticus 23–27. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; 3B), New York – London – Toronto et al., Doubleday, 2001, 2224.

⁶⁶ I. m., 2227.

⁶⁷ WILLI: *Freiheit Israels*, 538.

⁶⁸ MILGROM: *Leviticus 23–27*, 2224.

⁶⁹ HIEKE: *Leviticus 16–27*, 1029.

A Leviticus az adórszolgátság kérdését a Jóbél-év, azaz a kürtzengés éve vagy elengedés éve kontextusában tárgyalja. Eszerint 7x7 év után, az 50. évben vissza kell állítani az eredeti birtokviszonyokat, és mindenki szabadon visszatérhet saját nemzetségéhez, ha onnan egzisztenciális okok miatt elszakadni kényszerült. Felszabadulást hirdetnek (*qará' d'ror*) ebben az évben. Az elengedés évének célja a szabadság, a gazdasági függetlenség minden izraeli ember és családja számára.⁷⁰ Ennek a törvénynek a gyakorlati megvalósulása és megvalósíthatósága kétséges, ám az elv világos: „Izrael a szabadság bármilyen hiányát csak ideiglenesen fennálló formának tekinti”.⁷¹

A rabszolgaságról való gondolkodásban jelentős változást hoz, hogy a perzsa korban állandósult a nem zsidókkal való kontaktus mind a diaszpórában, mind Jehud és Samária tartományaiban. A Kr. e. 5. század közepén, Nehémiás helytartói ténykedésénél figyelhetjük meg azt a tendenciát, amely a zsidóságon belüli adórszolgátságot fel akarja számolni a társadalomban (Neh 5,1–13), ahogyan azt is igyekszik megakadályozni, hogy zsidó személy nem zsidó emberek rabszolgájává váljon. A Szentség törvénye szerint is a rabszolgátság csak a szövetségen kívül képzelhető el, a törvény ezért szigorúan különbséget tesz a honfitárs és az idegen között, az utóbbiak („a körülötted lakó népek” és „a betelepültek gyermekei”) kerülhetnek csak rabszolga státuszba. *Rainer Kessler* Biblián kívüli források alapján (Samária-papiruszok, Kr. e. 4. sz.) arra a következtetésre jut, hogy a Tórában megfogalmazott ideál nem ment át egészen a gyakorlatba, és a rabszolga-kereskedelem útján örökös rabszolgákká lettek zsidó férfiak és nők JHVH-tisztelő urak házánál.⁷²

4. Összegzés

Az ószövetségi rabszolgatörvények fejlődéstörténete elmozdulást mutat a szabadság hozzáférhetőségének vonatkozásában. A Szövetség könyve részletesen foglalkozik a rabszolgák szabadon bocsátásának és a felszabadulásról való lemondásnak a jogi lehetőségével.

⁷⁰ I. m., 1002.

⁷¹ WOLFF: Az Ószövetség antropológiája, 248.

⁷² KESSLER: Sklaverei.

A (férfi) rabszolgának az erről való döntése azonban csak relatív döntési szabadságot jelent, hiszen a család és a megélhetés olyan kényszerítő körülményekké válhatnak, ami szükségszerűen az örökös rabszolgaság felé sodorja őt.

A Deuteronomium módosít ezeken a körülményeken, így a szabadság kompromisszumok nélkül is hozzáférhetővé válik az adósságát ledolgozó (akár férfi, akár női) rabszolgának. Nincsenek maradásra kényszerítő körülmények, sőt támogatást is kap a szabad életre. A hitelezőt az exodusélmény motiválja a humánus elbocsátásban, a rabszolgát pedig az ura iránt érzett szeretet motiválhatja az esetleges maradásban.

A Leviticus „rabszolgatörvénye” lényegében kivezeti a szövetséges nép köréből a rabszolgaság intézményének korábbi formáját, fogalmi és tartalmi szinten is átalakítva az adósságrendezés ügyét. A gyakorlati alkalmazásról csak elképzeléseink lehetnek, a fogalmak szintjén azonban feltűnő a „szabad” melléknév kerülése és a szolgaság átértelmezése. Társadalmi-jogi értelemben nincs többé szolgasági viszony Izráel fiai között, vallási-teológiai értelemben azonban mindenki az Úr szolgája az exodus jogán.

KÓKAI-NAGY VIKTOR

PÁL SZABADSÁG- FOGALMÁNAK SAJÁTOSSÁGA A MAI POLITIKAI SZABADSÁG- FOGALOM TÜKRÉBEN

ÖSSZEFOGLALÁS

Napjaink politikai nyilatkozatait messzemenőig meghatározzák a szabadsághoz köthető kijelentések. Tanulmányunk első felében azokat a problémákat járjuk körül, amelyek aktuálisan felmerülnek egy demokratikus társadalomban a szabadság fogalmához kapcsolódóan. A másodikban pedig arra teszünk kísérletet, hogy vázlatosan bemutassuk Pál álláspontját. Az apostol szerint a szabadság egy állapot, amit nem saját erőnkől érünk el, hanem amiből részesedünk a Krisztusba vetett hit által. Miközben az apostol beszél a szabadságról valamitől (törvénytől, bűntől és haláltól), egyértelművé teszi azt is, mire vagyunk szabadok (szabadság valamire): Isten és a másik ember szolgálatára, ami alkalmanként lemondást jelent hatalmunkról és jogainkról.

1. Bevezetés

Miért fontos kérdés az ember számára a szabadság? Egy filozófiai szótár¹ első mondata szerint a felelősségre vonhatóság miatt, hiszen csak a szabadon cselekvő személy tehető felelőssé a tetteiért (ld. pl. a mentséget: parancsot hajtottam végre). Jegyezzük meg, ez az elv a

¹ TESAK, Gerhild: Freiheit, in: Rehfus, Wulf D. (szerk.): *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 360.

teológiai antropológiában is érvényesül. Ugyanakkor nagy valószínűséggel közelebb áll a mai ember vélekedéséhez erről a kérdéstről Epiktétosz meghatározása: „Szabad az, aki úgy él, ahogy akar, akit sem kényszeríteni, sem akadályozni, sem erőszakkal rávenni valamire nem lehet [...]”²

A szabadság alapvetően két összefüggésben jelenik meg a szakirodalomban: szabadság *valamitől* és szabadság *valamire*. Általános negatív meghatározása (valamitől): egy élőlény (akár egy állat is) addig szabad, amíg semmilyen külső kényszer nem befolyásolja a döntését, tettét. Az ember cselekvési szabadsága lehetőséget biztosít számára választani, akár a nem-cselekvést is. A szabadság tehát a korlátok hiánya.³ Ezzel szemben a szabadság pozitív meghatározása (valamire) az akarat és ezzel az individuum szabadságát helyezi előtérbe, aki nem egy külső, idegen körülményre reagál, hanem saját döntése alapján – külső kontroll nélkül – tesz, vagy nem tesz valamit. Ez esetben tehát a cselekvő akaratát nem befolyásolja semmi, csupán önálló, autonóm döntése.⁴ Tovább vizsgálva a kérdést azonban ez is sokkal komplexebb, hiszen rengeteg olyan tényező van, amelyek determinálják az ember „szabad” döntését. Ezek olyan adottságok, amelyek nem függenek tőlünk, pl. a biológiai, szociális, pszichológiai vagy történelmi meghatározottságunk. Tehát valójában kizárólagosan az így meghatározott, determinált személyiség „szabad” döntéséről beszélhetünk.⁵ Sőt, olyan radikális véleménnyel is találkozunk, hogy amennyiben

² Epiktétosz összes művei, Budapest, Gondolat, 2016, Dis 4.1.1.

³ A szabadság negatív meghatározásához és a felmerülő kérdésekhez átfogó módon ld. TAYLOR, Charles: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, 118–144.

⁴ Nem véletlen, hogy az ilyen jellegű pozitív meghatározás is egyértelműen negatív kritériumok alapján történik: semmi (pl. szociális, vallási előírások, társadalmi elvárások, belső félelmek stb.) *nem* befolyásolja a döntést. Miért lehetséges az, hogy az európai kultúrában a negatív szabadság-meghatározás szinte teljesen kioltja a pozitívát? – ezt a kérdést járja körül a vallás szabad gyakorlásáról gondolkodva G. Ress a tanulmányában. RESS, Georg: *Die freiheitliche Gesellschaft und das Zeichen des Kreuzes. Das religiöse Symbol in der Kultur des säkularen Staates*, in: Böhr, Christoph (szerk.): *Die Verfassung der Freiheit und das Sinnbild des Kreuzes. Das Symbol, seine Anthropologie und die Kultur des säkularen Staates*, Wiesbaden, Springer, 2016, 45–67.

⁵ Ld. ehhez SCHNELLE, Udo: *Freiheit – mehr als nur ein Wort*, in: Bauspieß, Martin – Beck, Johannes U. – Portenhauser, Friederike: *Bestimmte Freiheit. Festschrift für Christof Landmesser zum 60. Geburtstag*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2020, 17–37, itt: 30–31.

komolyan vesszük ezt a determinizmust és kiegészítjük a véletlennel, mint az eseményeket befolyásoló tényezővel, akkor az ember szabadsága csupán üres szó:

„Legújabb tudományos ismereteink szerint a determinizmus és a véletlenszerűség az egész tortát felosztották maguk között, és egy morzsát sem hagytak a »szabadságnak«. A szent szabadságról kiderült, hogy olyan, mint a lélek, csak jelentés nélküli üres szó. A szabad akarat csak az emberi képzelet alkotta történetekben létezik.”⁶

Egyértelmű, hogy ez az álláspont egyáltalán nem számol semmilyen transzcendens létezésével és annak közreműködésével az események alakulásában. Ugyanakkor érdekes, hogy ennek tagadása mégsem a teljes szabadság gondolatához vezet el ezt az irányzatot, hanem ennek ellentétéhez, az ember és cselekedetei teljes meghatározottsághoz, amiben determináltságunknak csupán a véletlen ad némi, ámde befolyásolhatatlan mozgásteret. Szétfeszítené ennek a tanulmánynak a kereteit, mégis érdemes utalnunk ehhez kapcsolódóan arra a tényre, hogy amennyiben az ember cselekedetei teljes mértékben ez a két tényező határozza meg, ez ugyancsak felveti a felelősségre vonhatóság kérdését. Ennek fényében ugyanis senki semmilyen cselekedetéért nem ítéltető el, hiszen „nem tehet róla”. A szadista, pszichopata gyilkos sem vonható felelősségre és nem büntethető a tetteiért, börtönbe zárásának pusztán egyetlen oka lehet, a társadalomra, akkor „determinált szabadsága” minden tettet elfogadhatóvá teszi, azokért felelősséggel ő sem tartozik, mint ahogyan viselkedése megváltoztatása sem várható el tőle, erre nem kötelezhető.

2. A politikai szabadságfogalom

Az általános állítások megfogalmazása után, most fordítsuk figyelmünket a szabadság (függetlenség, a választás lehetősége stb.) po-

⁶ HARARI, Yuval Noah: *Homo Deus. A holnap rövid története*, Budapest, Animus, 2017, 244.

litikai fogalmára.⁷ Ezt a szabadságot a társadalom biztosítja tagjai számára (*jogok*), miközben ezzel egyidejűleg korlátozza is az egyén szabadságát (*kötelességek*). Alkalmanként pedig ez utóbbit éppen azért teszi, hogy óvja a megszerzett szabadságot. Tolerálja a különbségeket, de ezt is csak bizonyos kereteken belül. És garantálja az egyenlőséget, ami mégsem kivitelezhető, hiszen a társadalmi pozíció gyakran előjogokat biztosít (információk birtoklása, kapcsolati tőke stb.), melyek előnyökkel is járnak, tehát az egyenlőség erőteljesen megkérdőjelezhető. Már többen felhívták arra a figyelmet, hogy a szabadság–egyenlőség együtt nem garantálható a társadalom tagjai számára, ha a kettő közül az egyiket mindenkire kiterjesztjük, akkor bizonyosan sérül a másik alapelv. Az egyenlőség ugyanis csak akkor garantálható, ha az egyén szabadságát korlátozzuk, hiszen csak így különböztethető ki, hogy nagyobb tehetségével, szorgalmával, kapcsolati tőkájével vagy éppen anyagi háttérével éljen. Ha azonban mindezeket kamatoztathatja, akkor óhatatlanul sérül az egyenlőség.⁸ Ezt az ellentétet próbálja kiegyensúlyozni a „testvériség”, ami viszont nem igazán képes ellátni ezt a feladatát, mert emberi norma határozza meg annak tartalmát, aminek esendőségére éppen Jézus mutat rá, amikor az elenség szeretetét tanítja.

Természetesen nem csak a politikában játszik fontos szerepet a szabadság kérdése, hanem számos más tudományterületen is foglalkoznak azzal (pl. közgazdaságtan, pszichológia). Mindegyikben közös, hogy ezek középpontjában az ember áll, a szabadság tehát alapvetően a szociális kapcsolatokban valósul meg. A szabadság

⁷ Vö. STEHR, Nico: *Die Freiheit ist eine Tochter des Wissens*, Wiesbaden, Springer, 2015, 76–79. Jegyezzük meg, a szabadság kérdése politikai témává alapvetően a 18. századtól vált. Ld. ehhez BEINTKER, Michael: Reformatori impulzusok a keresztény ember és egyház mai politikai cselekvéséhez, in: Fazakas Sándor – Kovács Krisztián (szerk.): *Vallás és politika. Teológiai reflexiók egy komplex kapcsolat múltjáról és jelenéről*, Debrecen, DRHE Szociáletikai Intézet, 2019, 61–77, itt: 71.

⁸ Vö. ehhez BEINTKER: Impulzusok, 72–73; továbbá HARARI, Yuval Noah: *Sapiens. Az emberiség rövid története*, Budapest, Animus, 2015, 153–155. A totalitárius rendszerek jellemzője, hogy vagy a szabadságot, vagy az egyenlőséget hangsúlyozzák a másik kárára. Ld. ezek működéséhez FAZAKAS Sándor: A morál hatalma és/vagy tehetetlensége a totalitárius rendszerek konfliktusainak feldolgozásában, in: Fazakas – Kovács (szerk.): *Vallás és politika*, 133–150, itt: 135–141.

valamitől a társadalomban olyan szimbolikus és anyagi korlátokra utal, amelyeket az emberek egy bizonyos csoportja határoz meg, és amelyeket csak nagy körültekintéssel lehet alkalmazni a szabadság, ill. a társadalom saját védelmében.⁹ A politikai szabadságfogalomban a szabadság valamire kategóriájába az alapjogokat sorolják, mint a gyülekezési jog, a véleményszabadság, szólásszabadság stb., tehát a klasszikus liberalizmus eszméit. Ma a demokrácia tekinthető a legideálisabb keretnek ezen jogok, illetve az így elnyert hatalom gyakorlásához. Nagyon ingatagnak tűnik azonban az egyensúly megtalálása. Vajon mennyi szabadságtól fosztható meg az egyén, hogy biztosítsuk a társadalmi rendszer működését? Az egyén felől nézve, hol van az a határ, amelyen túllépve már nem akarunk lemondani saját szabadságunkról a közösség érdekében vagy a többség akarata miatt? Az ebből fakadó problémák mutatnak rá a demokrácia (*poszt-demokrácia*) gyengeségeire: egyre jobban csökken az egyén lehetősége beleszólni a kormányzásba, a politikai döntések meghozatalába. Ki irányítja valójában a társadalmat? Melyik szabadságot védi a közösség, és milyen felmerülő igényeket kell respektálnia (vallási csoportok, kisebbségek stb.)? Mennyire korlátlan a megválasztottak hatalma? Meddig mehet el az állampolgárok ellenőrzése, és milyen eszközök vethetők be erre? De legalább ugyanannyire jogos kérdésfelvetés, miszerint noha tény, hogy a polgárok – ebben mindenki egyenjogúságot élvez tájékozottságtól függetlenül¹⁰ – hatalmazzák fel a politikusokat irányítani az országot, de a felhatalmazás után mit tehetnek? Milyen eszköz áll az egyén, ill. a társadalom rendelkezésére, vélt vagy valós sérelmeit

⁹ Ezt az érvet használták pl. a dohányzási tilalmak megalkotásakor (STEHR: Die Freiheit, 76–77), de egészen hasonló érveléssel találkozunk annak a kérdésnek a kapcsán is, hogy miért nem lehet az iskolákban, az osztálytermekben kifüggesztve a kereszt. Ld. ehhez RESS: Die freiheitliche Gesellschaft, 53–57.

¹⁰ Nyilvánvalóan ezt a különbséget törekszik csökkenteni az oktatás kiterjesztése minden társadalmi rétegre és az iskolai képzés hathatós támogatása az állam részéről (ezt már a reformátorok is egyértelműen látták. Vö. BEINTKER: Impulzusok, 74–77. Nagy kérdés azonban, hogy a politikai hatalom valóban érdekelt-e a képzésben, ha a tájékozatlan ember sokkal könnyebben irányítható, a szavazata könnyebben megszerezhető, és mindenkié ugyanannyit ér. Ezen túlmenően a tájékoztatlan problémájához meghatározó módon hozzátartozik a tájékoztatás milyensége, minősége: milyen információk, hogyan jutnak el az emberekhez, mennyire szabadok megválasztani az információforrásokat stb.

orvosolni a hatalommal szemben? A hatalmat korlátozó intézmények működését mi garantálja? Éppen a választás joga miatt vajon a felelősségben is osztozik az egyén a politikai hatalommal?¹¹ Ugyancsak számos problémát vet fel a (választó)polgárok aktivitása is. Minek köszönhető a politikai aktivitásnak az utóbbi időben mindenütt tapasztalható csökkenése? Kiábrándultság volna az ok? Vagy arról lenne szó, hogy szabadságvágyunkat kielégíti, hogy a társadalom és a politika által meghatározott keretek között létezzünk, és egészen addig, amíg a jólétünk garantált, amíg szabadon fogyaszthatunk,¹² nincs igényünk közvetlenül beleavatkozni a kormányzásba. Vagy éppen akkor várható, hogy egyre aktívabbá válik az ember közéleti szerepvállalása, minél kevésbé köti le minden erejét megélhetésének biztosítása, ebből adódóan egyre több a szabad ideje? De említhetnénk ezzel összefüggésben azt a kérdést is, hogy milyen és mekkora nyomást gyakorolhatnak a gazdaság szereplői érdekeik mentén a politikára és azon keresztül az egyén életére, szabadságára...

Nem feladatunk a demokrácia politikai kiértékelése. Ez a bevezető inkább csak azt a célt kívánta szolgálni, hogy felvázoljuk a problémák sokszínűségét, és belássuk, a szabadság fogalma a demokratikus politikai struktúrában sem problémamentes, noha még mindig ez a politikai berendezkedés garantálja a leginkább mind az egyén, mind a közösség számára a szabadságot.¹³ Ugyanakkor nem árt megemlíteni, hogy a „valamit szabad”, még ha ez sok mindenre ki is terjed, messze nem egyenlő a szabadsággal. A szabadság problematikussága abból fakad, hogy viszonyfogalom, és csak a legritkább esetben valósul meg a maga teljességében. Mindeközben relatív fogalom abból adódóan, hogy emberi, sőt valójában egyéni mérlegelésen, belátáson alapul.¹⁴ Illetve természetes velejárója, hogy konfrontációkhoz vezet, hiszen az

¹¹ Ld. ehhez STEHR: Die Freiheit, 66–74. „A demokratikus alkotmányos normák alapján relatíve egyértelmű válasz adható arra a kérdésre, hogy »Ki uralkodik?«: az alkotmány szerint minden ember. Ezzel szemben azt a kérdést »Ki kormányoz?« egy demokratikus alkotmánnyal rendelkező társadalomban, már sokkal nehezebb megválaszolni.” (I. m., 73.)

¹² „A legtöbb mai ember [...] képes megfelelni a kapitalista-konzumerista értékrendnek. Ez az első vallás a történelemben, amelynek követői ténylegesen meg is teszik, amit kér tőlük” (HARARI: Sapiens, 313), vagyis fogyasztanak.

¹³ STEHR: Die Freiheit, 27; BEINTKER: Impulzusok, 73.

¹⁴ Vö. SCHNELLE: Freiheit, 29–30; részletesen példákkal illusztrálva TAYLOR: Negative Freiheit?, 129–142.

egyén szabadságát a másik egyén szabadsága és/vagy a társadalom által meghatározott szabályok korlátozzák, ahogyan ezek is biztosítják.

3. Pál szabadságfogalma

Egy konkordancia segítségével nem okoz különösebb problémát áttekinteni azokat a helyeket az Újszövetségben, ahol megjelennek a szabad (ἐλεύθερος), szabadság (ἐλευθερία), (meg)szabadít (ἐλευθερώω) kifejezések. Első pillantásra egyértelművé válik, hogy a fogalom használatát a páli levelek határozzák meg,¹⁵ mint ahogyan az is, hogy Pál bizonyos összefüggésekben alkalmazza ezt a kortárs filozófiában nagy részletességgel tárgyalt fogalmat.¹⁶ Az akkori filozófiái diskurzushoz hasonlóan, az apostol szóhasználatát is messzemenőkéig meghatározza a szabad/szabadság–szolga/szolgaság hagyományos ellentéte, jelentős eltérés ugyanakkor, hogy nála éppen a gyülekezeten belüli egyenlőség lesz az egyik legmarkánsabb ismertetőjegye a Krisztushoz tartozók közösségének (vö. 1Kor 12,13; Gal 3,28).¹⁷ De legalább ugyanennyire fontos és általános a kifejezés alkalmazásában, hogy ez a *szabadság* nem az ember teljesítményének a gyümölcse, hanem *Krisztus érdeme* (Gal 2,4). Az ember valódi szabadságát, a szabadság állapotát ajándékba kapja: Krisztus szabadított meg minket a szabadságra (Gal 5,1). Ezért lehet ez a szabadság „Isten fiainak”

¹⁵ A véleményem szerint autentikus páli leveleket vettem alapul: 1Thessz, 1–2Kor, Gal, Róm, Fil, Filem. Abban nincs egyetértés a kutatók között, hogy mennyire központi probléma Pál leveleiben a szabadság kérdése – rövid áttekintéséhez ld. DEÁK Angéla: A szabadság önként vállalt szolgáltság. Pál apostol szabadság-teológiája, in: *Református Szemle* 102/1 (2009), 85–91, itt: 86–87. Mindazonáltal tény, hogy a görög gondolkodásban jól ismert szabadság fogalmát Pál honosítja meg a keresztyénség szóhasználatában.

¹⁶ VLADÁR Gábor: A keresztyén szabadság Szent Pál leveleiben, in: *Pannonhalmi Szemle* 28/3 (2020), 42–59, itt: 47.

¹⁷ Vö. SCHNELLE: Freiheit, 20–21. Az emberek közötti különbségek nem tekinthetőek a teremtési rend részének, hanem utólag jelennek meg a világban, mint a bűn következményei. Ld. DASSMANN, Ernst: Menschenrechte und Menschenwürde in frühchristlicher Zeit, in: Baldermann, Ingo – Dassmann, Ernst – Fuchs, Ottmar (szerk.): *Menschenwürde* (Jahrbuch für Biblische Theologie 15), Neukirchener, 2001, 151–179, itt: 153. A szolga–szabad kérdés társadalmi recepciójához ld. i. m., 155–158.

a szabadsága (Róm 8,21), hiszen a szolgaság lelkének az ellentéte a fiúság lelke, Krisztusért lehetünk gyermekek és örökösök (vö. Róm 8,14–17). A szabadság garanciája pedig megint csak nem az ember képessége, megbízhatósága és ereje, hanem az Úr Lelke, ahol ő van, ott van a szabadság (2Kor 3,17).¹⁸ Egy fejezetben belül a „szabad” főnévvel a legtöbbször a Gal 4-ben találkozunk, itt öt alkalommal fordul elő a szó. Ez egy jól ismert szakasz, amiben Pál Hágár és Sára kapcsán beszél a szabadtól és a szolgától születettekről. Egészen kacifántosnak tűnik az okfejtése, hiszen megfordítja a rendet és a Sárától, a szabad asszonytól származottakat azonosítja a keresztyénekkal – legyenek azok pogányok vagy zsidók;¹⁹ a rabszolgától, Hágártól származottakat pedig azokkal a zsidókkal, akik a törvény uralma alatt akarnak élni. Ez az által válik érthetővé, hogy Pál értelmezésében a keresztyének lesznek azok, akik az ígélet miatt lehetnek gyermekek, ezzel szemben a zsidók a törvénybe kapaszkodásukkal tulajdonképpen test szerinti származásukban bíznak. Ezért nem lehetnek az ígélet és így a szabadság gyermekei.

Pál azt is konkretizálja, mitől szabadul meg a keresztyén hívő Krisztusban. Noha kétségtelen tény, hogy Pál szabadságról alkotott véleménye nem foglalható össze és nem merül ki a hagyományos hármas meghatározásban: szabadság a haláltól, a törvénytől és a bűntől,²⁰ mindazonáltal ezek adják érvelése vázát. Krisztusban szabaddá válunk a törvény bűn által okozott következményeitől²¹

¹⁸ A keresztyének keresztségük óta részesei egy folyamatnak, formálódásnak (2Kor 3,18), amely egy új valóságban zajlik, a Feltámadott valóságában a Lélek által – ld. ehhez SCHNELLE: Freiheit, 23–24.

¹⁹ Ld. ehhez G. Baltés érvelését, aki M. Bachmann értelmezését veszi alapul (BALTES, Guido: „Freiheit vom Gesetz” – eine paulinische Formel? Paulus zwischen jüdischem Gesetz und christlicher Freiheit, in: Baum, Armin D. – Häußler, Detlef – Rehfeld, Emmanuel L. (szerk.): *Der jüdische Messias Jesus und sein jüdischer Apostel Paulus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2016, 265–314, itt: 295–297).

²⁰ COPPINS, Wayne: *The Interpretation of Freedom in the Letters of Paul*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 61.

²¹ S. Vollenweider kifejti, ez a törvénytől való szabadság valódi újdonság volt az akkori olvasónak, lett légyen zsidó vagy görög. Ugyanis sem a görögök, sem a zsidók nem ismerték a szabadság fogalmát törvény nélkül (VOLLENWEIDER, Samuel: *Freiheit als neue Schöpfung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 168–169). Itt azonban Pál sem törvény nélküliségről beszél, hanem egy új törvényről, Krisztus törvényéről, ami szabaddá teszi az embert a törvény

(Róm 7,1–8; 1Kor 9. és 10. fejezetek – itt konkrétan a „tisztá-tisztátalan” étkekre vonatkozó előírásoktól). Ezt a problémát Pál hasonló logikával közelíti meg, mint az újracházásodás kérdését.²² Ahogyan a feleség a férj halálával megszabadul a törvény által előírt házassági hűségtől – tehát újracházásodhat (Róm 7,3; 1Kor 7,39), úgy válunk szabaddá mi is Krisztus halála által a törvénytől, hogy Krisztus törvénye szerint éljünk tovább (Gal 6,2). Ez azt jelenti, hogy meghaltunk a bűnnek (Róm 6,2–4), szabaddá váltunk attól²³ (Gal 5,13; Róm 6,18.22), és így az ítélettől és a haláltól is (Róm 8,1–2; vö. Róm 5,21; 6,23; 1Kor 15,24–26). Mivel Jézus volt az ár, amit kifizetett értünk Isten,²⁴ ezért „ne legyetek emberek rabszolgái” (1Kor 7,23). Krisztus halála azonban nem csak az ember szabadságát hozta magával új teremtsévé téve a híveket (2Kor 5,17), hanem az egész teremtetett világét is (vö. Róm 8,21). Mindazonáltal az apostol arra is felhívja a figyelmünket, hogy nem csak a rossztól lehet szabadnak lenni, hanem az igazságtól is, aminek oka a bűn szolgálata (Róm 6,20). „A »szabad« és a »szabadság« kérdése – természeténél fogva – mindig arra vonatkozik, hogy kihez tartozik az ember, és kinek van joga fölötte rendelkezni.”²⁵ Pál pedig meglehetősen radikális álláspontot képvisel ebben a kérdésben, véleménye szerint, kizárólag a Krisztusba vetett hitben élés jár együtt a szabadsággal, a hiten kívüli létezés nem lehet más csak rabszolgaság, függetlenül attól, hogy mihez köti identitását (Gal 3,23.25; 4,2).²⁶

bűn által megrontott hatásától – ld. ehhez részletesen VLADÁR: Szabadság, 50–53. Nem törvény nélküli állapotként érti tehát az új létezését Pál, hanem a szabadság megvalósulását éppen Isten törvényéhez, Krisztus törvényéhez köti (vö. BALTES: Freiheit vom Gesetz, 281–283). Ld. még COPPINS: *Interpretation of Freedom*, 164–169.

²² Olyan véleménnyel is találkozunk, hogy mivel a törvénytől való szabadság konkrétan csak a házassági törvény összefüggésében jelenik meg, így ez nem lehet általános érvényű. Ld. BALTES: Freiheit vom Gesetz, 272–279.

²³ Klasszikusan az „uralomváltás” fogalma írja le ezt az eseményt: immáron Krisztus legyőzte a bűnt, ő uralkodik felettünk, ezért a keresztyén közösségben nincs többé helye a bűnnek – ld. SCHNELLE, Udo: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ³2016, 274–278.327–329.

²⁴ Az itt szereplő *ἀγοράζω* ige „esetében a hangsúly nem a szabadság megteremtésén van, hanem egy új függőségi viszonyba való áthelyezésén.” VLADÁR: Szabadság, 48.

²⁵ I. m., 47.

²⁶ Vö. SCHNELLE: Freiheit, 26; ld. továbbá SCHNELLE: Theologie, 297–300.

Egészen izgalmas kérdés, hogy ez a szabadság miként valósul meg az ember életében. Véleményem szerint ebben is sajátosan egyedivé válik az apostol fogalomhasználata. Pál itt is a szabadság–szolgálat klasszikus ellentétét eleveníti fel, mégpedig abban az értelemben, hogy a keresztyének szabadsága a másik szolgálatában ölt alakot (vö. 1Kor 9,19–22), tehát a lemondásban (Gal 5,13).²⁷ Ennek az immáron önként, szabadként vállalt szolgátságnak az egyik megjelenési formája, ha az ember szabadsága ellenére lemond a szabadságáról, ha ez megbotránkoztatná a másikat, a gyengék hitét megingatná, vagy esetleg magának az erősnek lennének kétségei biztosnak gondolt szabadságában (1Kor 9,9–13; 10,23.28–29).²⁸ Itt megemlíthetjük a Róm 6,22-t is: a bűntől megszabadítottakként (ἐλευθερωθέντες – pas. aor. part.) a hívők Isten szolgálói lesznek, aminek a gyümölcse a megszentelődés, ami az igazság szolgálata (Róm 6,19–20). Tud azonban Pál arról is, hogy ezzel vissza is lehet élni, amikor a szabadságra hivatkozva az ember saját igényeit kívánja kielégíteni (Gal 5,13; 1Kor 10,23–24). Ez azért roppant veszélyes, mert az, amitől szabadnak gondolta magát, ismét rabszolgává teszi (1Kor 6,12).²⁹ Hasonlóan tematizálja az apostol a rabszolgá–szabad viszonyt az elhívásra tekintettel is: ha rabszolgá vagy, maradj meg abban, de ha esélyed van a szabadságra, élj vele (1Kor 7,21–22). Mert valójában nem ez a lényeg, hiszen „az Úrban elhívott rabszolgá az Úr felszabadítottja, hasonlóként a szabadként elhívott a Krisztus rabszolgája” (1Kor 7,22).³⁰ Valamint ide sorolhatjuk,

²⁷ W. Schrage úgy véli, hogy sehol másutt nem annyira egyértelmű a páli szabadságértelmezés dialektikus megfogalmazása, mint az 1Kor 9,19–23-ban. SCHRAGE, Wolfgang: *Der erste Brief an die Korinther (1. Kor 6,12–11,16)* (EKK NT 7/2), Zürich – Neukirchen-Vluy, Benziger – Neukirchener, 1995, 337. H. Schlier pedig egyenesen úgy gondolja, hogy a keresztyén szabadság a mások szolgálatában valósul meg. Ld. SCHLIER, Heinrich: ἐλεύθερος, in: Kittel, Gerhard et al. (szerk.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2. kötet, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, 484–500, itt: 498. Vö. továbbá uo. 484. Ld. továbbá VOLLENWEIDER: *Freiheit*, 403.

²⁸ Ld. KÓKAI-NAGY Viktor: A bálványok hatalma az 1. Korinthusi levélben, Kálvin értelmezésének összevetése a mai álláspontokkal, in: *Collegium Doctorum* 13/1 (2017), 62–75.

²⁹ Pál különbséget tesz a szabadság cselekedete és annak az egyénre és a közösségre gyakorolt hatása között, hangsúlyozva, a rosszul értelmezett gyakorlása a szabadságnak ismét egy dolog vagy egy másik ember rabszolgájává tehet bennünket – vö. VLADÁR: *Szabadság*, 49–50.

³⁰ Pál itt a szabadságot alapvetően mint belső szabadságot értelmezi, ami

az 1Kor 9 okfejtését is.³¹ „Nem vagyok szabad?” – teszi fel a kérdést Pál az első versben, majd a 9,19-ben érkezik a válasz: „Mert bár én mindenkivel szemben szabad vagyok, magamat mégis mindenkinek a szolgájává tettem, hogy minél többeket megnyerjek.”³² A két vers között pedig arról beszél (vö. 9,3–6), hogy milyen őt megillető jogokról mond le. Pál számára a lemondás maga és nem annak tárgya válik fontossá, ami viszont annyira hangsúlyos, hogy inkább meghalna (vö. 1Kor 9,15), mintsem hogy lemondjon erről a lemondásról. A szabad szolgálat a lemondásban valósul meg! Tehát összességében a szabad-
Isten, az igazság és a másik ember szolgálata.

4. Következtetések

Érthető, hogy Pál sehol nem használja a szabadság fogalmát annak klasszikus politikai értelmében,³³ hiszen levelei megírásakor a keresztyénség nem hogy politikai pozícióval nem rendelkezett, de vélhetően nem is gondoltak erre a lehetőségre. Egyértelműen szól azonban a szabadságról az ember hatalmának összefüggésében.

Az apostol számára a szabadság semmilyen módon nem kapcsolódik az ember törekvéséhez, ahogyan annak mértéke sem az ember.

független a külső körülményektől. Ez a gondolat megjelenik a kortárs filozófiában is. A szabadság a világrend jellemzője, ezt a rendet elismerve és elfogadva minden körülmény ellenére szabad tud lenni a bölcs – ld. ehhez KÓKAI-NAGY Viktor: A szabadság fogalma Epiktétosznál és Pálnál, in: *Vallástudományi Szemle* 15/4 (2019), 9–32, itt: 12–15. Vladár G. másként értelmezi, szerinte itt az eszkatológiai szabadság képe jelenik meg az e világi körülményekkel szemben (ld. Szabadság, 48.).

³¹ Ennek részletes vizsgálatához ld. KÓKAI-NAGY: A szabadság fogalma, 23–29.

³² Mint szabad és megváltott keresztyének (vö. Róm 8,2; Gal 3,13; 4,5) önként szolgálhatunk. Szabadságunk „megszabadtítás saját magunktól és szabaddá válás a felebarátért”. BORNKAMM, Günther: Die christliche Freiheit, in: uő: *Das Ende des Gesetzes*, 1. kötet, München, Kaiser, 1963, 133–138, itt: 135.

³³ A kifejezés eredetileg a politikához, konkrétan a *polis* közösségéhez kapcsolódott. Vö. SCHLIER: ἐλευθερος, 485–488; NIEDERWIMMER, Kurt: ἐλευθερια, in: Balz, Horst (szerk.): *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1. kötet, Stuttgart, Kohlhammer, 1980, 1052–1058, itt: 1053–1054. A zsidóság számára is ismert volt a kifejezés politikai tartalma. Ld. VOLLENWEIDER: Freiheit, 138–145. Miközben az sem tagadható, hogy a hellenizmus korában inkább annak filozófiai értelmezése került az előtérbe. Ld. VLADÁR: Szabadság, 42–44.

„A görögök felfedezték az ember szabadságát, Izrael azonban Isten szabadságát”,³⁴ Pál pedig arra mutat rá, hogy az ember szabadsága Isten szabadságából fakad. A valódi szabadság tehát nem alanyi jogon jár, nem az ember ember voltának természetes velejárója,³⁵ hanem Isten ajándéka. Ő az egyedüli forrása, a szabadságot Krisztusban nyerhetik el a hívek keresztségük és Krisztushoz tartozásuk által. Megszabadításuk tehát már egy lezárult esemény, aminek a célja az ember váltsága.³⁶ Ebből adódóan az ember saját szabadságához sem hozzátenni, sem abból elvenni nem tud. A szabadság a megváltott hívő ember állapota! Ez azért jó hír, mert megszűnik a szabadság relativitása, ami minden filozófiai és politikai szabadságégszmény velejárója. Másfelől ennek belátása elvezet ahhoz a gondolathoz is, hogy senkinek nincs több vagy kevesebb szabadsága.

Ugyanakkor arra is rávilágít, hogy a bárminemű hatalomból fakadó egyenlőtlenségeknek – hasonlóan az apostoli tisztséggel járó jogokhoz –, az a legkiválóbb kontrollja, ha nem egocentrikusan, hanem a másokra és a világra tekintettel élünk a hatalommal járó szabadsággal. Ebből adódóan, ha szükséges, lemondunk nem csupán a hatalmunkról, hanem esetenként a jogainkról is, ami – tegyük hozzá – csak akkor lehetséges, ha rendelkezünk ezzel a hatalommal és joggal. Nyilván számos intézményesített ellenőrzés be van építve egy demokratikus társadalmi rendszerbe, amelyek igyekeznek mederben tartani a hatalom gyakorlását, túlkapásait (érdekvédelmi szervezetek, rendőrség, bíróság, ügyészség stb.). Ideális esetben, ezek lehetnek a garanciái a jog–béke–szabadság egyensúlyának.³⁷ Mindazonáltal

³⁴ VOLLENWEIDER: *Freiheit*, 14.

³⁵ Ez nem azt jelenti, hogy az ember teremtésekor ne kapott volna szabadságot: „Istenképűségének lényegi vonása, hogy szabadsággal és önmagáért való felelősséggel került felruházásra”; sokkal inkább annak a felismerését jelenti, hogy ezt a szabadságot elvesztette, „függetlenül attól, hogy később hogyan élt vele”. BEINTKER: *Impulzusok*, 76–77.

³⁶ BARTSCH, Hans-Werner: *Freiheit. IV. Freiheit und Befreiung im Neuen Testament*, in: Müller, Gerhard et al. (szerk.): *Theologische Realenzyklopädie*, 11. kötet, Berlin – New York, De Gruyter, 1983, 506–511, itt: 508. Ld. továbbá DEÁK: *Szabadság*, 89–90. Többről van szó, mintsem csupán tudni a szabadságról, vagy ismerni a szabadságot, Pál a szabadság megtapasztalásáról beszél, az életről, ami a szabadságban van, és abból táplálkozik. Ld. SCHNELLE: *Freiheit*, 25.

³⁷ BEINTKER: *Impulzusok*, 72–73.

tény, hogy ezek a rendszerek – ha megfelelően működnek – csak a törvény előírásainak betartásáért képesek felelni. Tudjuk azonban, hogy a személyes hatalommal való (vissza)élés és a törvény által megítélhető (bűn)cselekmény között elég tágas a „szürke zóna”. Pál szerint az ember önkorlátozása saját szabadságára tekintettel jóval korábban meg kell történjen. Ha lemondunk a minket megillető jogokról, és teret adunk a másoknak; ha szolgálunk, hogy megnyerjük a másikat, akkor nagy valószínűséggel nem jutunk el odáig, hogy beleütközzünk a törvénybe, amely korlátozza a szabadságunkat. Pál sokkal szkeptikusabb, mint a kortársai vagy a mai ember, aki úgy véli, hogy saját erejéből, értelmére támaszkodva elérheti a jobb életminőséget és a szabadságot.³⁸ Mindazonáltal realistább is, mert tisztában van az ember önzőségével és a vágy hatalmával, amelyeket Isten nélkül képtelen legyőzni. Az apostol arra tanít bennünket, hogy a hatalomról/jogról való önkéntes lemondás nem jelenti a szabadság vagy a hatalom korlátozását, éppen fordítva, a valódi hatalom jele, ha valaki képes lemondani arról.

³⁸ „Az egyén szubjektív jót akarása keresztyén szempontból semmit nem változtat azon, hogy az ember által az Istenbe vetett hit nélkül alkotott szabadság szolgáshoz vezet.” SCHNELLE: Freiheit, 35.

BARCSI TAMÁS

A SZABADSÁG MORÁLIS ÉS ETIKAI FOGALMÁRÓL

*A szabadságjogok keresztyén szemléletű
értelmezésének lehetőségei vitás társadalmi
kérdések esetén*

ÖSSZEFOGLALÁS

Írásomban morál alatt a legalapvetőbb, mindenki által követendő erkölcsi normákat értem, az etika fogalmát pedig a jó élet általánosan meg nem válaszolható kérdéseihez kapcsolom. A cselekvési szabadság morális (és az ezen alapuló jogi) értelmezése arra ad választ, hogy melyek azok a negatív és pozitív szabadságfeltételek, amelyek elengedhetetlenek a bárhogyan felfogott jó élet megvalósításához. A szabadság etikai fogalma pedig arra vonatkozik, hogy az egyén világnézete, vallása, valamely értékközösséghez való tartozása alapján az adott morális és jogi kereteken belül milyen értékekre alapozva keresi a jó (boldog) életet, mihez kezd a saját szabadságával. Kiindulópontom az emberi méltóság kantianus morálfilozófiai koncepciója, majd a morális szabadsággal összefüggő néhány dilemmáról ejtek szót. Jürgen Habermas felfogása nyomán rámutatok arra, hogy mit jelent az alapjogok, köztük a szabadságjogok megvalósításának szükségszerű etikai impregnáltsága. Végezetül konkrét problémákat vizsgálok meg (az abortuszproblémát és a pandémia kezelését), és röviden kifejtem, hogy ezekben a vitás, konszenzust nélkülöző társadalmi kérdésekben – álláspontom szerint – mit jelenthet a szabadságjogok keresztyén szemléletű értelmezése.

1. Bevezetés

Ernst Tugendhat rámutat, hogy az etika antik értelemben elsődlegesen az igazi boldogság problémájával foglalkozik, de másodlagosan magába zárja a moralitás problematikáját is. A modern erkölcsfilozófia

elsődlegesen a morált tartja szem előtt, és az igazi boldogság kérdését már egyáltalán nem ismeri.¹ Az antik etika, de a keresztyén (vagy éppen a zsidó és az iszlám) etika is, teleologikus etika: az egyes filozófusok, vallási tanítók meghatározzák a célt, amelybe az embernek el kell jutnia. Ha jól akar élni az egyén, akkor azoknak az elveknek megfelelően kell cselekednie, amelyek a télosz, a cél eléréséhez segítenek. Ezek az elvek erényekként fogalmazódnak meg az antik etikában, ahogy a keresztyén etikában is nagy jelentősége van az erényeknek (a Tízparancsolat és az aranyszabály mellett). Az újkori Nyugaton azonban már egyre kevésbé lehet meghatározni egy közös célt, hiszen az emberek sokféleképpen gondolkodnak a jó életről. A modern normatív erkölcsfilozófiák ezért általában már nem a jó élet kérdéseivel foglalkoznak, nem teleológiai szemléletűek, nem erényalapúak. A fő kérdés ekkor az lesz, hogy a jó életről a legkülönbözőbb módon gondolkodó emberekkel szemben milyen alapvető morális elvárások fogalmazhatók meg.

Jürgen Habermas, a diskurzusetika egyik kidolgozója megkülönbözteti a mindenki számára kötelező morális normákra irányuló morális diskurzusokat és a jó élet problémáját felvető etikai diskurzusokat. Habermas kiemeli, hogy a jó élet kérdései mindig egy partikuláris életforma vagy egy individuális élettörténet egészére vonatkoznak, és a kulturális értékek annyira összeszövődnek egy sajátos életforma totalitásával, hogy eredendően nem tarthatnak igényt normatív érvényességre, csupán csak pályázhatnak arra. A hétköznapi gyakorlat a szigorú igazolás követelményeinek alávethető normákra és a különböző életmódokba integrált értékekre hasad szét, amellyel szemben már nem vehetőek fel normatív szempontok.²

Jürgen Habermast követve megkülönböztetem a morált az etikától, morál alatt a legalapvetőbb, mindenki által követendő erkölcsi normákat értem, az etika fogalmát pedig a jó élet általánosan meg nem válaszolható kérdéseivel kapcsolom (itt tehát szűkebb értelemben használom az etika fogalmát, nem erkölcsstant értek rajta). A cselekvési szabadság morális (és az ezen alapuló jogi) értelmezése

¹ TUGENDHAT, Ernst: *Antike und moderne Ethik*, in: uő: *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1984, 33–56, itt: 45.

² HABERMAS, Jürgen: Feljegyzések a diskurzusetika megalapozásának programjához, in: uő: *A kommunikatív etika*, Budapest, Új Mandátum, 2001, 122–168, itt: 147–148.

arra ad választ, hogy melyek azok a negatív és pozitív szabadságfeltételek, amelyek elengedhetetlenek a bárhogyan felfogott jó élet megvalósításához (tehát az államnak mely szabadságjogokat kell biztosítania az egyén számára, és ezek mikor korlátozhatók; továbbá milyen alapvető feltételeket kell megteremtenie az államnak ahhoz, hogy az egyén ténylegesen tudjon kezdeni valamit a szabadságával). A szabadság etikai fogalma pedig arra vonatkozik, hogy az egyén világnézete, vallása, valamely értékközösséghez való tartozása alapján az adott morális és jogi kereteken belül milyen értékekre alapozva keresi a jó (boldog) életet, mihez kezd a saját szabadságával.

2. Az emberi méltóság tiszteletének elve mint morális alapelv

Az emberi méltóság fogalmával az emberi státuszt jelöljük, és arra a minőségre utalunk, amely miatt minden embernek kijár egy minimális szintű tisztelet. A méltóság fogalmát emberi méltóság értelemben először Cicero használta. A keresztyén felfogás szerint az ember méltóságának alapja az ember istenképűsége. Az ember istenképűségének első megjelenése a Szentírásban a Teremtés könyvében található (Gen 1,27–29). A Tízparancsolatot Isten adja embernek, hogy a saját képmására teremtett lény e szabályoknak megfelelően éljen. A keresztyén etika ugyanakkor többet vár el a tiszteletnél ember és ember közötti viszonyokban, a tisztelet alapvető, de Jézus az agapé, a szent szeretet, az önzetlen felebaráti szeretet megvalósítója és hirdetője.³ A szeretet a legfontosabb keresztyén erény, amelyet kiegészít a másik két teológiai erény, a hit és a remény (további erényeknek is van jelentőségük, de ezekre, illetve a különböző keresztyén felekezetek általi erényértelmezésekre itt nem térhetek ki).

A legnagyobb hatású morálfilozófiai méltóságértelmezés Immanuel Kant nevéhez fűződik. Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785) a kategorikus imperatívusz („Cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratom révén általános természettörvénnyé kellene válnia”⁴) leírása

³ Vö. CARROLL, John: *Jézus, a Létező*, Budapest, Typotex, 2009.

⁴ KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, in: uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök*

után bizonyítani kívánja, hogy létezik-e valóban ilyen imperatívusz, van-e olyan gyakorlati törvény, amelyik teljesen, mindenfajta mozgatórugó nélkül, önmagában is parancsoló jellegű, és hogy e törvény követése kötelesség. Ha van valami, aminek létezése önmagában abszolút értékkel bír, ami önmagában vett cél, akkor ebben és csakis ebben lelhetjük fel egy lehetséges kategorikus imperatívusz, azaz a gyakorlati törvény alapját – állapítja meg Kant. A célok birodalmában mindennek vagy ára van, vagy méltósága. Aminek ára van, annak helyébe egyenérték gyanánt másvalamit is állíthatok, ami viszont minden ár fölött áll, ami az öncél létrejöttének egyedüli előfeltétele, annak belső értéke, vagyis méltósága van. Mivel a moralitás az egyedüli feltétel, amelynek megléte egy eszes lényt öncéllá tehet, ennél fogva egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek – amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága. Az ember és általában minden eszes lény öncélként létezik, és nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál. A gyakorlati imperatívusz tehát a következő lesz: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztá eszközre legyen szükséged.”⁵

Álláspontom szerint az emberi méltóság elismerésével az ember önértékéből következő alapvető érdekeit ismerjük el. *Az emberi méltóság filozófiája*⁶ című írásomban részletesen kifejtettem a kanti, illetve a habermasi etikára alapozott felfogásomat, ennek ismertetésére itt nincs mód, csak néhány alapgondolatot fogalmazok meg. Kiindulópontom, hogy minden ember már pusztán létezésével olyan értéket valósít meg, amely abszolút tiszteletet érdemel: az ember alapvető érdeke, hogy életének fennmaradásához és kiteljesedéséhez szükséges követelményeket – életét, egyenlő szabadságát és egyedi személyiségét – a többi ember (és az állam) tiszteletben tartsa. Szabadságából adódóan minden ember részese a morálról folytatott vitának, azonban ennek során az összes ember – a kommunikációs képességgel nem rendelkező, racionális morális vita lefolytatására képtelen emberek is ide tartoznak – alapvető érdekeire tekintettel kell lenni. Minden racionális morális vitában impliciten tekintettel kell lenni az emberi

metafizikája, Budapest, Gondolat, 1991, 13–104, itt: 53.

⁵ I. m., 62.

⁶ BARCSI Tamás: *Az emberi méltóság filozófiája*, Budapest, Typotex, 2013.

méltóságra. Ennek fontosságát explicit módon is hangsúlyozhatjuk, mint az érvényes normákról folytatott diskurzust elsődlegesen korlátozó értékelvet. A morális diskurzusok elsődleges értékcorlátját az emberi méltóság tisztelete jelenti. Ezt az emberi méltóság tiszteletének elvében foglalhatjuk össze (természetesen más megfogalmazás is elképzelhető, de a tartalmi elemek nem mellőzhetőek): az ember létezéséből adódóan önértékkel rendelkezik, ebből következően alapvető érdeke, hogy életének „szentségét”, lehető legkiterjedtebb szabadságát, egyedi személyiségét más emberekével egyenlő módon tiszteljük. Az emberi méltóság elve a racionális normamegalapozó diskurzusokat korlátozó elsődleges értékelv.

3. Mit jelent a lehető legkiterjedtebb cselekvési szabadság?

A cselekvési szabadságnak két alapvető aspektusát különíthetjük el: a negatív szabadságot, amelyet a külső (fizikai, morális, jogi) korlátozás hiánya értelemben használunk (mi az, amit az egyén megtehetne), illetve a pozitív szabadságot, amely az alternatívitást jelenti, és arra utal, hogy mi az, amit az egyén az adott lehetőségeket figyelembe véve ténylegesen képes megtenni.⁷

Kérdés, hogy a szabadság milyen korlátozásai egyeztethetőek össze az emberi méltóság tiszteletének elvével? A negatív szabadság korlátozásáról *John Stuart Mill* a következőket írja *A szabadságról* (*On Liberty*, 1859) című művében: „az önvédelem az egyetlen olyan cél, melynek érdekében az emberiségnek – kollektívan vagy egyénileg – joga van beavatkozni bármely tagja cselekvési szabadságába. Az egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet egy civilizált közösség bármely tagjával szemben – akarata ellenére – erőszakot alkalmazni: mások sérelmének megakadályozása.”⁸ Ez a híres kárelv klasszikus megfogalmazása, eszerint akkor igazolható kényszer alkalmazása egy emberrel szemben, ha ezzel a másoknak okozott károkat megakadályozzuk, vagy megtoroljuk. Mill utilitarista gondolkodó, tehát úgy véli, hogy az minősül helyes cselekedetnek, ami egy adott helyzetben

⁷ Vö. FEINBERG, Joel: *Társadalomfilozófia*, Budapest, Osiris, 1999, 26.

⁸ MILL, John Stuart: *A szabadságról*, Budapest, Századvég – Readers International, 1994, 18.

a leghasznosabb, tehát ami a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb boldogságát szolgálja. Tulajdonképpen a kárelvet is a hasznossági elv alapján értelmezi a szerző, tehát a „mások sérelme” alatt lényegében az általános boldogság csökkenéséhez vezető sérelmet érti. Mill elve sok kritikát kapott, részben azért, mert egyesek szerint ez alapján lehetetlen meghúzni azt a határvonalat, amely lehetővé teszi a kényszert, ezt figyelembe véve túlságosan szűken is értelmezhetjük a szabadságot (pl. ha egy, az emberek jövődöbeli boldogságát biztosító, tehát a jelenleginél hasznosabb politikai rendszer bevezetéséhez súlyos szabadságkorlátozásokat kell alkalmazni). Mások úgy látják, hogy Mill elvéből a szabadság túlságosan tág felfogása következik: *Herbert L. A. Hart* szerint nem csak a kár megelőzése érdekében van lehetőség kényszer alkalmazására, hanem akkor is, ha erre a „társadalmi erkölcs” követése érdekében szükség van (az erkölcstől eltérő cselekedet nem minden esetben okoz kárt másoknak).⁹

John Rawls az alapvető szabadságok közé a következőket sorolja *Az igazságosság elmélete (A Theory of Justice, 1971)* című művében: a politikai szabadságot (választójog és hivatalviselés joga, szólásszabadság és gyülekezési szabadság), a lelkiismereti- és gondolat szabadságot, a személyi szabadságot, a személyi tulajdon szabadságát, a szabadságot az önkényes letartóztatással és fogva tartással szemben.¹⁰ Rawls az utilitarizmussal szemben érvel, szerinte az alapvető szabadságokat csak magának a szabadságnak az érdekében korlátozhatjuk, azaz kizárólag annak biztosítása érdekében, hogy megfelelő védelemben részesítsük ugyanennek a szabadságnak vagy egy másik alapvető szabadságnak a gyakorlását, és hogy a lehető legjobb módon illeszthessük bele ezt a szabadságok rendszerébe (az alapvető szabadságokat összességükben, rendszerként kell értelmeznünk). Ennek megfelelően: „a) a szabadság valamely kevésbé kiterjedt rendszernek erősítenie kell a szabadság mindenki számára rendelkezésre álló teljes rendszerét; és b) el kell fogadniuk az egyenlőnél kevesebb szabadságot azoknak a polgároknak, akiknek kevesebb szabadságuk van.”¹¹ Hart kritizálja Rawlsnak azt az álláspontját, miszerint a szabadságot csak a szabadság érdekében korlátozhatjuk. Véleménye szerint ezt

⁹ Vö. HART, Herbert L. A.: *Jog, szabadság, erkölcs*, Budapest, Osiris, 1999, 17–18.

¹⁰ RAWLS, John: *Az igazságosság elmélete*, Budapest, Osiris, 1997, 87.

¹¹ I. m., 361.

az álláspontot maga Rawls sem viszi végig konzekvensen. Például a szexualitásról írva valamely magatartás korlátozását nemcsak mások alapszabadságainak biztosítása érdekében engedi meg Rawls, hanem a természetes kötelességek sérelmére hivatkozva is.¹² Hart szerint a demokráciákban sok esetben nemcsak a szabadság érdekében korlátozzák a szabadságot, hanem más okból, károk, szenvedések és kényelmetlenségek megelőzése miatt tiltják például a szólásszabadság és a tulajdon használatának bizonyos formáit, így a becsületsértést, a rágalmazást, a környezet védelmében az autóhasználatot. Rawls nem tagadhatja ezek létjogosultságát, ha azt állítja, hogy az igazságosság elvei összhangban vannak átgondolt köznapi ítéleteinkkel.¹³

Joseph Raz – aki próbálja kiküszöbölni Mill felfogásának, de a Rawls-féle szemléletnek a hibáit is –, a következőképpen értelmezi a kérést: „általánosságban azt mondhatjuk, hogy akkor okozunk kárt valaki másnak, ha cselekedetünk rosszabb helyzetbe hozza az érintett személyt annál, amilyenben volt, vagy kellett volna lennie, olyan módon, amely kihat jövőendő jólétére”.¹⁴ A kérést konkrét tartalmát az egyéni jólét fogalma adja meg (és nem az általános hasznosságot kell figyelembe venni, mint Millnél). Raz felhívja a figyelmet, hogy tévedünk, ha azt hisszük, hogy a kérést csak a kormányok azon kötelességét ismeri el, hogy megakadályozzák az autonómia elvesztését. Azzal is kárt okozhatunk valakinek, ha nem javítunk a helyzetén, illetve azzal is, ha megtagadjuk tőle, ami jár neki. Raz a negatív és a pozitív szabadság összefüggéseire mutat rá. Egy ember élete akkor autonóm, ha jelentős mértékben a saját alkotása, az autonóm személy képes rá, hogy ellenőrzése alatt tartsa és megteremtse a saját életét. A pozitív szabadság értéke abból ered Raz szerint, hogy hozzájárul a személyes autonómiához. A negatív szabadság (a kényszerítő beavatkozástól való szabadság) értékét az adja, hogy a pozitív szabadságot és az autonómiát szolgálja. Raz megfogalmazza az autonómiára alapozott szabadság doktrínáját, amelyet három fő vonás jellemez. (1.) Az első-

¹² I. m., 393.

¹³ Vö. HART, Herbert L. A.: Rawls on Liberty and its Priority, in: Daniels, Norman (szerk.): *Reading Rawls*, Oxford, Blackwell, 1975, 230–252.

¹⁴ RAZ, Joseph: Szabadság és autonómia, in: Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 1998, 95–115, itt: 105.

sorban az autonómia lehetőségeként értett pozitív szabadság támogatását és védelmét tűzi ki célul, ami feltételezi az alternatívák megfelelően széles skálájának hozzáférhetőségét, és az autonóm élethez szükséges szellemi képességek meglétét. (2.) Az államnak nemcsak az a kötelessége, hogy megakadályozza a szabadság csorbulását, hanem az is, hogy az autonómia feltételeinek megteremtésén keresztül támogassa a szabadságot. (3.) Semmiféle cél elérésére sem törekedhetünk olyan eszközökkel, amelyek sértik az emberek autonómiáját, hacsak nem igazolja az ilyen intézkedést ugyanezen embernek vagy mások autonómiájának védelme.¹⁵

Az emberi méltóság tiszteletének elve alapján azt mondhatjuk, hogy az ember lehető legkiterjedtebb cselekvési szabadsága önértékből adódó egyik alapvető érdeke, ennek meghatározó (de nem kizárólagos) korlátját jelenti a többi személy alapvető érdekeinek, tehát élete szentségének, lehető legkiterjedtebb szabadságának és egyedi személyiségének egyenlő módon való tiszteletben tartása. Az egyén lehető legkiterjedtebb szabadságának érvényesüléséhez elengedhetetlen a negatív szabadságfeltételeknek és a pozitív szabadság minimális feltételeinek megléte és ezek egyenlő biztosítása. A pozitív szabadság minimális feltételei alatt a választási lehetőségnek azt a minimális szintjét értem, amely ahhoz szükséges, hogy az egyén ténylegesen tudjon élni a szabadságával. Nem beszélhetünk az ember önértékből következő önkiteljesítési lehetőségéről, a jó élet bármely értelmezésének megvalósításáról, ha a személy nem jut hozzá az ún. abszolút szükségletekhez, tehát élelemhez, ruházathoz, fedélhez és orvosi ellátáshoz.

Az államnak a negatív szabadság feltételeit (a véleménynyilvánítási szabadsághoz, a vallásszabadsághoz, a gyülekezési és az egyesülési szabadsághoz, a tulajdonhoz, stb. való jogot) és a pozitív szabadság minimális feltételeit (a szociális jogokat, az egészségügyi ellátáshoz való jogot, a tanuláshoz való jogot stb.) mindenkit megillető alanyi jogok formájában kell biztosítania, azt, hogy ezek milyen esetben és módon korlátozhatók, törvényben kell rögzítenie (és nem alacsonyabb szintű jogszabályban). Fontos, hogy a szabadságjogok értelmezéséről, korlátozásának lehetőségeiről társadalmi morális vitát folytassanak minden államban, és ezek során figyelembe vegyék azt,

¹⁵ I. m., 100–113.

hogy szabadságkorlátozásra csak a szükségesség és az arányosság követelményeinek betartásával kerülhet sor, illetve meg kell teremteni a korlátozások jogszerűségének felülvizsgálati lehetőségét. Újra és újra fel lehet vetni a szabadságjogok értelmezésének kérdését, amit akár konkrét esetek is szükségessé tehetnek.

4. Az életszentségelv különböző felfogásai és a szabadságjogok. A vitás társadalmi kérdésekben hozott morális alapú jogi döntések problémái, a keresztyén szemléletű politika lehetőségei e kérdésekben

Az emberi méltóság tiszteletének elvéből következő szabadságból adódik, hogy az emberi személy a maga egyéni módján fogja fel az élet szentségének elvét, ez azonban nem lehet ellentétes az életszentségelv olyan vonatkozásaival, amelyekről morális konszenzus van. Ilyen konszenzust találhatunk a gyilkosság elutasításával kapcsolatban (kérdéses viszont, hogy az önvédelemből elkövetett emberölés, illetve a halálbüntetés gyilkosságnak vagy az emberölés megengedett esetének tekinthető-e, ezekre a problémákra itt nem térek ki). Az abortusz, az öngyilkosság és az aktív eutanázia elfogadhatóságával kapcsolatban Nyugaton éppúgy, mint Magyarországon, nincs társadalmi konszenzus. A keresztyének a fogantatástól kezdve Isten ajándékaként értelmezik az egyedi emberi életet és elutasítják az abortuszt, az öngyilkosságot, az aktív eutanáziát. A liberális módon gondolkodóknak szintén fontos az élet szentségének tiszteletben tartása, csak szerintük az emberi élet a születéssel veszi kezdetét, és egyéni szabadság részeként utalnak az öngyilkosságra, az aktív eutanáziára. Ahogy *Ronald Dworkin* írja: vannak, akik úgy gondolják, hogy a természet vagy Isten hozzájárulása az élet szakrális jelentőségéhez maximális, a kultúráé és az emberi cselekvése elhanyagolható, mások felfogása szerint a természet szerepe kisebb, a kultúráé és az emberi cselekvése a főszerep, persze köztes álláspontok is elképzelhetők, amelyek e két szélsőséges nézet közötti kompromisszum alapján fogalmazódnak meg.¹⁶ Ezekben az esetekben az élet szentségének és a

¹⁶ Vö. DWORGIN, Ronald: *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York, Knopf, 1993, 69–87.

szabadságnak az etikai értelmezése összefügg egymással: az, hogy valaki miként gondolkozik az élet szentségéről, meghatározza a szabadság határaitól alkotott álláspontját az említett kérdésekben. Egy keresztyén ember úgy véli, hogy nem szabad öngyilkosságot elkövetnie, abortuszt végeztetnie (vagy végeznie), aktív eutanáziát kérnie (vagy végrehajtania). Vajon egy olyan kormányzatnak, amelynek tagjai a keresztyén etikát tartják mérvadónak a maguk számára, az említett problémákkal kapcsolatban szigorúan a keresztyén etikanak megfelelő törvényeket kell bevezetniük? Nyilván a sikertelen öngyilkossági kísérletet elkövetők büntetése már nem merül fel (a korábbi századokban erre is volt példa), de az orvos által asszisztált öngyilkosság megtiltható, ahogy az aktív eutanázia is, illetve az abortusz lehetősége is leszűkíthető arra az esetre, amikor a várandós nő közvetlen életveszélyben van.

Mielőtt válaszolnék a kérdésre, először azt tisztázom, hogy etikai (tehát a jó élet egy meghatározott felfogásával kapcsolatos) szempontok megjelenhetnek-e állami döntésekben. Véleményem szerint igen. Egyetértek Jürgen Habermasnak a jogok szükségyszerű etikai impregnáltságáról kifejtett gondolataival. Habermas utal a morális normák és a jogi normák közti különbségre: az előbbieket a nyelv- és beszédképes szubjektumok lehetséges interakcióját szabályozzák, az utóbbiak pedig egy konkrét társadalom interakciós összefüggéseire vonatkoznak, mindig egy lokális törvényhozó határozataira mennek vissza, egy meghatározott államterületen és az állampolgárok társadalmilag lehatárolt közösségén belül érvényesek. Fontos, hogy a kollektív célokra irányuló figyelem ne oldja fel a jogok struktúráját, a jogi formát, és ne vezessen a jog és a politika közti különbség megszüntetéséhez. De a szabályozandó anyag konkrét természetében benne rejlik, hogy a viselkedési módok jogi normákkal való szabályozása (szemben a morállal) nyitott a társadalom politikai akaratának céltételezéseire, ezért minden jogrendben nem csak az alapjogok univerzális tartalma, hanem egyúttal egy partikuláris életforma is kifejezésre jut. Minél konkrétabb az anyag megformálásának jellege, annál inkább igaz ez a jogi szabályozásra. Tehát a kiindulópont nem az állami jogrend etikai neutralitása, hanem minden jogi közösség és az alapjogok megvalósításának szükségyszerű etikai impregnáltsága. A jogok megvalósításának folyamata olyan kontextusokba ágyazódik, amelyek a politika részeként önértelmezési, etikai-politikai diskur-

zusokat is feltételeznek, ugyanakkor amíg a polgárok vélemény- és akaratformálása a jogok megvalósítását tartja szem előtt, ezt nem szabad (ahogy a kommunitaristák ezt javasolják) egy etikai-politikai önértelmezéssel egyenlővé tennünk, mondja Habermas.¹⁷

Tehát etikai (a jó élet egy meghatározott felfogásával kapcsolatos) szempontok megjelenhetnek a jogszabályokban. Vannak azonban olyan erkölcsi problémák, amelyekben eldönthetetlen társadalmi vita van, ilyen kérdésekben nem érvényesíthet a kormányzat egy meghatározott és sokak által vitatott etikai szempontot. Tehát egy keresztyén szemléletű kormányzatnak is alapvetően megengedően kell viszonyulnia az asszisztált öngyilkossághoz, az aktív eutanáziához és az abortuszhoz. Ez nem jelenti azt, hogy a magzat érdekét is szem előtt tartva nem vezethet be bizonyos korlátozásokat, vagy éppen nem vonhatja el az asszisztált öngyilkosság és az aktív eutanázia lehetőségét akkor, ha úgy látja, hogy még nincsenek meg a társadalmi feltételei ezek bevezetésének (az adott körülmények között nem biztosítható teljes mértékben betegek döntésének befolyásmentessége).¹⁸ Vajon miként érvényesítheti a kormányzat a keresztyén szemléletet ezeken a területeken?

Mivel nincs mód részletes elemzésre, ezért csak az abortusz problémáját érintem a felmerült összefüggésben. Az emberi élet kezdetét a fogantatáshoz kapcsoló keresztyének ugyan teljes értékű embernek tekintik az embriót, a liberális felfogásúak viszont csak a születéstől beszélnek emberről (és számos ún. köztes nézetet is találhatunk). Az államnak az abortuszkérdésben semleges álláspontot kell elfogadnia, azaz tekintettel kell lennie arra, hogy viták folynak az emberi élet kezdetéről, és a vita nem eldönthető, mindenki a saját etikai alapállása

¹⁷ HABERMAS, Jürgen: Harc az elismerésért a demokratikus jogállamban, in: *Fordulat* 5/2 (2009), 33–61.

¹⁸ A magyar Alkotmánybíróság 2003-as eutanáziahatározatában helybenhagyta az önkéntes passzív eutanázia szabályozását, az önkéntes aktív eutanáziával kapcsolatban pedig megállapította, hogy ennek lehetőségét indokoltan vonja el az állam, mivel az aktuális társadalmi, intézményi és tudományos feltételek mellett nem biztosítható az aktív eutanáziát kérő beteg döntésének befolyásmentessége, ha a befolyásmentes döntés biztosítható lesz, akkor változhat az alkotmányos megítélés is. Ld. a 22/2003. (IV. 28.) AB határozatot. Online elérhető: <http://public.mkab.hu/dev/dontesek.nsf/0/BFBA036A232CF37CC1257ADA0052AB11?OpenDocument> (utolsó megtekintés: 2022. március 25.).

szerint fogadja el valamelyik álláspontot. A semlegesség állami álláspontja mellett érvel Ronald Dworkin, illetve *Kis János* is. Dworkin szerint ezen a területen a kényszeralkalmazásnak két jól megkülönböztethető célja lehet: a konform magatartás, amikor az egyén olyan szabályokhoz igazodik, melyek a többség felfogása szerint a legjobban védik és tisztelik az élet szentségét, illetve a felelős magatartás, amikor az egyén a terhesség folytatására vagy megszakítására vonatkozó döntésével mint erkölcsileg súlyos döntéssel néz szembe, és felismeri, hogy alapvető értékek forognak kockán, ezért alapos mérlegelés után, meggyőződését gondosan szemügyre véve dönt. Kérdés, hogy az abortusz állami szabályozásának a konform vagy a felelős magatartás kikényszerítése legyen a célja? Dworkin úgy látja, hogy ha az állam betiltaná az abortuszt, elkötelezné magát az élet szentségének egyik vitatott felfogása mellett: ily módon egy bizonyos erkölcsi nézetet kikényszerítene rá a közösség egészére, ezt azonban nem teheti meg, ha nem egyéni jogokat véd, hanem objektív, személytelen értékeket. Ebből következik, hogy az államnak a felelős magatartás kikényszerítésére kell szorítkoznia.¹⁹ Kis János kiemeli: abban egyetérthetünk, hogy akinek a meggyőződése szerint a magzat személy, annak erkölcsi teher egy olyan társadalomban élni, ahol az abortusz megengedett, és aki szerint nem személy a magzat, annak erkölcsi teher egy olyan társadalomban élni, ahol az abortusz tilos. De az előbbi esetben a teher csupán közvetett: politikai közösségünk másoknak megengedi azt, ami az ő felfogásában bűn, az utóbbi esetben viszont a teher közvetlen lehet, amikor a terhes nő számára megtiltják azt, ami az ő felfogásában nem bűn. Mivel a közvetlen teher súlyosabb a közvetett tehernél, adódik a szabályozási mód is.²⁰ Amennyiben a magzatot jogilag embernek tekintenénk, a liberális szemléletű nők szabadságuk korlátozásaként élnék meg az abortusz lehetőségének elvétételét vagy csupán súlyos egészségügyi okok fennállása esetén való engedélyezését (továbbá a tapasztalatok szerint sokakat nem tart vissza a tilalom, ilyen helyzetben inkább illegális megoldáshoz folyamodnak). Attól, hogy jogilag nem tekintjük embernek a magzatot (pontosabban feltehetően jogalanyiséga van a magzatnak) még bizonyos korlátozások

¹⁹ DWORKIN: *Life's Dominion*, 165; illetve KIS JÁNOS: *Az állam semlegessége*, Budapest, Atlantisz, 1997, 254–255.

²⁰ KIS: *Az állam semlegessége*, 262.

bevezethető a védelmében, a legfontosabb talán az időkorlát, annak meghatározása, hogy hányadik terhességi hétig végezhető el az abortusz. Azt a liberális szemléletűeknek is el kell ismerniük, hogy a méhmagzat potenciális ember, és így értéket képvisel, ilyen alapon minél fejlettebb a magzat, minél közelebb kerülünk a születéshez, annál indokolhatóbbak a korlátozások. Az abortusz kérdésében tehát a teljes tiltás és a teljes liberalizáció egyaránt elutasítandó. A keresztényen etikai szemléletű politikának az elmondottak alapján nem a művi terhességmegszakítás teljes vagy majdnem teljes tiltását kell szorgalmaznia, hanem egy alapvetően megengedő szabályozás mellett kell mindent megtennie az abortuszok számának csökkenése érdekében. Egy ilyen politika fontosnak tekinti a magzati élet értékét hangsúlyozó szemléletformálást, gyermekvállalást támogató rendelkezéseket vezet be (anyagi támogatás, a fogyatékkal élő gyermekeket nevelők segítése, stb.). Szükséges, hogy az állam mérsékelje azokat a – jogszabályokkal valamelyest befolyásolható – negatív társadalmi jelenségeket, amelyek miatt sokan lemondanak a gyermekvállalásról, vagy elhalasztják azt. Jó lenne, ha egyetlen nőnek sem kellene azzal szembesülnie, hogy kiszolgáltatott helyzetbe került a munkaerőpiacon pusztán azért, mert gyermek(ek)et szült, és nevel.

A fentiek szerint az abortusszal kapcsolatban Lengyelországban bevezetett (és hasonló állami) szigorításokat nem tartom elfogadhatónak. Magyarországon ugyanakkor 2010 után sem változtatták meg az 1992-es megengedő abortuszsabályozást (ez alapján a legtöbb nő az ún. „súlyos válsághelyzetre” hivatkozva kéri az abortuszt, ennek fennálltát az állam nem vizsgálja), viszont több olyan intézkedés történt, amely a magzati életek védelmét is elősegítette, természetesen, még van mit tenni ezen a téren. A terhességmegszakítások száma az elmúlt harminc évben csökkent: a KSH adatai szerint 1990-ben 90 394 abortuszt végeztek hazánkban, 2001-ben 56 404-et, 2010-ben 40 449 terhességmegszakítás történt, ami majdnem a felére csökkent az elmúlt években, nyilvánvalóan a kormányzati intézkedéseknek is köszönhetően: 2020-ban az abortuszok száma 23 901 volt.²¹

Az abortuszkérdés esetén tehát a vita arról folyik, hogy miként értelmezzük az emberi élet szentségét, hogy a magzati élet emberi

²¹ KSH: *Magzati veszteségek száma és aránya*, online elérhető: https://www.ksh.hu/stadat_files/nep/hu/nep0013.html (utolsó megtekintés: 2022. március 25.).

élet-e vagy sem, és a vita eldönthetetlensége miatt az államnak „semleges” álláspontot kell elfoglalnia. Vannak azonban vitás kérdések, amelyben az állam – amennyiben az emberi méltóság morális elvét, illetve ennek jogi megfogalmazását, az emberi méltósághoz való jogot alapvető értéknek tekinti – nem foglalhat el semleges álláspontot, az életvédelem szigorú beavatkozást követel meg. Elég, ha a covid világjárványra utalunk, ami jelen sorok írásakor már két éve tart. Amennyiben utilitarista alapon gondolkodunk, akár arra a következtetésre is juthatunk, hogy a társadalmi összboldogságot valószínűleg az szolgálja jobban, ha nincsenek korlátozások és a gazdaság nem szenved el károkat, „mindent figyelembe véve”, „hosszú távon” járvány idején jobb következményeket ígér a szabadság fenntartása, mint a szabadság korlátozása. Ekkor jóval több sérülékenyebb embertársunk veszi életét, mint szigorú korlátozások esetén. Ebben az esetben azonban mindenki többé-kevésbé élheti az addig megszokott életét – több-kevesebb szorongással – és nem kell szembenéznünk egy súlyos gazdasági szorossággal. Ez a gondolkodásmód azonban elfogadhatatlan, mivel így feláldozzuk sérülékenyebb embertársainkat a társadalmi gazdasági jólét érdekében, tehát eszközként és nem önmagáért való célként tekintünk emberekre, vagy másképp megfogalmazva: nem vesszük figyelembe, hogy a sérülékenyebb embereknek is alapvető érdekük fűződik életük fenntartásához. Az emberi méltóság elvében foglalt alapvető érdekek közül az életszentség tiszteletének kell prioritást élveznie. Az említett haszonelvű szemlélet nem tesz különbséget kár és kár között: az emberek halála vagy súlyos egészségkárosodása összemérhetetlenül súlyosabb kár az esetleges gazdasági károknál. Mindent meg kell tennünk, hogy megvédjük az emberek életét és egészségét, még akkor is, ha a bevezetett intézkedések gazdasági és egyéb károkat idéznek elő. (Ha visszautalunk az előbbi témára, azt mondhatjuk, hogy az abortusz esetében is van kár, hiszen egy magzat pusztulásával jár, de éppen arról van eldönthetetlen vita, hogy emberi életet érintő kárról van-e szó, vagy sem, míg a pandémia áldozataival kapcsolatban ez nem kérdés.) Az államnak be kell avatkoznia egy ilyen helyzetben, teljesítenie kell életvédelmi kötelezettségét akkor is, ha a meghozott intézkedések szükségszerűen együtt járnak a negatív szabadság korlátozásával, illetve együtt járhatnak az állampolgárok pozitív szabadságának sérelmével. Jürgen Habermas hasonló gondo-

latokat fogalmazott meg az egyik interjújában a koronavírus okozta válsággal kapcsolatban: „Az állam ama erőfeszítésének, hogy minden egyes emberi életet megmentsen, abszolút elsőbbséget kell élveznie a nem kívánt gazdasági hátrányok és költségek számolgotásával szemben.”²² Akárhogy is fogjuk fel az élet szentségét, az biztos, ha tétlenül nézzük, hogy emberek hálnak meg vírusfertőzés következtében, miközben haláluk – a felelős egyéni viselkedés mellett elsősorban bizonyos állami intézkedésekkel – megelőzhető lenne, akkor nem az emberi élet tiszteletének szellemében cselekszünk. Azok, akik pusztán egyéni kényelmi vagy (az előzőnél nyilván erkölcsileg magasabb rendű) utilitarista szempontok miatt ellenzik a szigorú szabadságkorlátozásokat, természetesen nem akarnak meghalni, és azt sem akarják, hogy a szeretteik meghaljanak, ha szükséges áldozatokról beszélnek, arctalan emberekre gondolnak, „valakikre”. Ez persze már azért is problémás, mert hiába reménykedik az egyén abban, hogy őt és a szeretteit megkíméli a vírus, erre semmiféle biztosíték nincs, még egy fiatal, látszólag egészséges embernek is lehet olyan rejtett betegsége, ami miatt életveszélyes állapotba kerülhet. De a legnagyobb gond ezzel a felfogással az, hogy azok a „valakik”, akiket az így gondolkodók feláldoznának, létezésükből adódóan önértékkal bíró egyének, olyan emberek, akik (feltehetően) még élni szeretnének akkor is, ha idősek, akik nem idő előtt egy kórházi ágyon megfulladva vagy öntudatlan állapotban a lélegeztetőgéphez kapcsolva akarják befejezni az életüket. Persze a hosszas kórházi kezelésre szoruló, de végül felépülő betegek szenvedéseire sem lehet csak úgy legyinteni. Az „érzékenyítésben” nagy szerepük van az egészségügy „frontvonalán” dolgozó orvosok és ápolók, illetve a betegek és hozzátartozók beszámolóinak, amelyek a különböző médiafelületeken megjelennek. Az életvédelemnek kell tehát az első helyen állnia, de az egyének pozitív szabadságát ért sérelmének csökkentése érdekében is lépéseket kell tenni, többek között a betegségük miatt keresőképtelenné válók támogatásával, a gondokkal

²² HABERMAS, Jürgen: „So viel Wissen über unser Nichtwissen gab es noch nie”, in: *Frankfurter Rundschau* 2020. április 10., online elérhető: <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/juergen-habermas-coronavirus-krise-covid19-interview-13642491.html> (utolsó megtekintés: 2022. március 25.). Hivatkozás: Markus Schwering Jürgen Habermassal készített interjújának Weiss János kéziratot fordítása alapján: *Habermas a koronavírusról: „Még sohasem volt ennyi tudásunk a nem-tudásról.”*

küzdő gazdasági szereplők megsegítésével. Amennyiben az egészségügyi helyzet már nem teszi indokolttá az elrendelt szigorú szabadságkorlátozásokat – a virológus és népegészségügyi szakértők véleménye alapján –, ezeket meg kell szüntetni, hiszen ilyen korlátozások csak addig rendelkezhetők el, amíg fennáll az egészségügyi veszélyhelyzet. A keresztyén szemléletű politikának még egyértelműbben az emberi életek megvédésére kell törekednie, ennek kell prioritást élveznie minden egyéb politikai szemponttal szemben. A magyar helyzet elemzésére ezen a helyen nincs mód, de mivel 2022. február elejéig már több mint negyvenezer honfitársunk halt meg a járványban, nyilvánvalóan voltak/vannak hibái a válság kormányzati kezelésének. A pandémia alatt meghozott állami döntésekről természetesen majd csak a járvány megszűnése után lehet teljes értékelést adni.

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE

A SZABADSÁG, AZ ÁLLAM ÉS A LELKIISMERET

Ernst-Wolfgang Böckenförde a hitvallás és a lelkiismeret szabadságáról

ÖSSZEFOGLALÁS

A vallások sokfélesége történelmi adottság, amely szükségszerűen konfliktusokkal jár együtt. Ezek általánosságban arra vezethetők vissza, hogy a hit minden esetben túlmutat a vélemény és a meggyőződés formáin, mivel nem csak individuális, hanem egzisztenciális, így egyetemességre tart igényt. Ez olyan folyamatos konfliktusforrás, amelyet csak egy független, felettiük álló instancia képes feloldani, és ezzel megteremteni azt a társadalmi békét, amely a szabad vallásgyakorlás elementáris feltétele is egyben. Ez azonban nyilvánvalóan nem lehet vallási, csakis politikai intézmény, amelynek a közösség minden tagjához egyforma a viszonya, azokat egyformán kötelezi, illetve szükség esetén kényszeríti. Magától értetődőnek tűnik az igény, hogy ezt a problémát időről időre újragondoljuk, amihez az egyik legfontosabb és legdifferenciáltabb kiindulópontot Ernst-Wolfgang Böckenförde német alkotmányjogász megfontolásai adják. Böckenförde a vallás- és lelkiismereti szabadság kérdését a szabad, demokratikus jogállamok kontextusába helyezve vizsgálja, ugyanakkor bemutatja azt a meglehetősen hosszú, ellentmondásos történelmi fejlődést és feszültségekkel teli jogi-politikai és vallási gyakorlatot, amelynek során ez kialakult, és a modern társadalom számára meghatározóvá vált.

1. Bevezetés

Ahogy a vallások sokfélesége történelmi adottság, úgy a velük szükségszerűen együtt járó konfliktusok is azok.¹ A lelkiismereti és hitbé-

¹ GERHARDT, Volker: Politische Ordnung als Bedingung religiöser Freiheit, in: Nida-Rümelin, Julian – Daniels, Detlef von – Wloka, Nicole (szerk.):

li meggyőződések sokszínűsége és a belőle fakadó következmények nem kizárólag a modern társadalmak jelenségei, és nem azonosíthatók a globalizáció folyamataival, viszonylagos újdonságuk abban áll, hogy a területi határok ma már nem jelentenek elhatárolást és védelmet a másféle hittartalmakkal és életformákkal szemben. A vallások közötti konfliktusok általánosságban arra vezethetők vissza, hogy a hittek minden esetben túlmutatnak a vélemény és a meggyőződés formáin, mivel nem egyszerűen individuálisak, hanem egzisztenciálisak, illetve egyetemességre tartanak számot. A vallások és intézményesült formáik tevékenységüket általában nem korlátozzák saját híveikre, és tanaikkal együtt terjesztik a vallás gyakorlását, valamint a vele együtt járó életformát. Mindazonáltal ez olyan folyamatos konfliktusforrás, amelyet csak egy független, felettük álló instancia képes feloldani, és ezzel megteremteni azt a társadalmi békét, amely a szabad vallásgyakorlás elementáris feltétele is egyben. Ez azonban nyilvánvalóan nem lehet vallási, csakis jogi és politikai intézmény, amelynek a közösség minden tagjához egyforma a viszonya, azokat egyformán kötelezi, illetve szükség esetén kényszeríti. Ha a vallási közösségek azt akarják, hogy jövőjük legyen, akkor el kell fogadniuk az általános jog dominanciáját és a politika rendteremtő és békét fenntartó teljesítményét,² ami azonban nem a vallásos elvekről való lemondást, hanem sokkal inkább szabad gyakorlásuk garanciáját jelenti.

Ez a vallásszabadság alapvető feltétele, amely az újkor kezdete óta a liberális emberi jogi hagyomány egyik legfontosabb eleme, és amelyet ennek megfelelően a 20. század közepe óta a különböző emberi jogi alapokmányok és a fejlett államok alkotmányai egyaránt szavatolnak. Ugyanakkor jól látszik, hogy az utóbbi néhány évtizedben a vallásszabadság rovására elkövetett emberi jogi sérelmek száma folytonosan növekedett. Ez egyformán vonatkozik a közvetlen állami jogsértésekre, illetve a társadalmi ellenségeskedésekre és erőszakos cselekedetekre, amelyeket eltűrték, vagy nem akadályoztak meg.³ A vallásszabadság korlátozásának és megsértésének gyakorlata meglehetősen

Internationale Gerechtigkeit und institutionelle Verantwortung, Berlin, De Gruyter, 2019, 385–392.

² Uo.

³ KRÄMER, Klaus: Dignitatis humanae und die aktuelle Diskussion zur Religionsfreiheit, in: *Diakonia* 50/3 (2019), 165–171.

változatos, és az indirekt diszkriminációtól egészen a nyílt erőszakig terjed. Ez a jelenség azonban csak az érem egyik oldala, mert a másik oldalán egy olyan tendencia is megfigyelhető, amely a vallásszabadság nevében arra hivatkozik, hogy a vallásos nézetek és meggyőződések különleges védelmet élveznek, illetve kell hogy élvezzenek. Ez a szemlélet azonban visszaél a vallásszabadság alapelveivel, amennyiben elnyomó és kényszerítő intézkedéseket követel a nevében, leginkább a szólás- és a véleménynyilvánítás kárára, azt a látszatot keltve, hogy a vallásszabadság ellentétben áll más emberi szabadságjogokkal. Ebből a tendenciából vonható le időnként az a fatális következtetés, hogy a vallások tulajdonképpen szemben állnak az emberi jogokkal, és látens vagy nyílt módon a társadalmi békét fenyegetik. Kétségtelen, hogy mindkét jelenség árt a vallásgyakorlás szabadságának, mert a politika és a vallás a modern demokratikus társadalmakban egymás mellett léteznek, de a politikának nem csak el kell ismernie a vallások szabadságát és egyenlőségét, hanem azokat biztosítania is kell a jogok és a törvények révén. Ennek alapja az a szemlélet, amely szerint a vallásszabadság kizárólag szabad belátáson és saját ítéleten alapulhat, illetve lehetővé teszi azt is, hogy valaki vallás nélküli vagy ateista legyen, mert a szabadságba ennek is bele kell férnie.

Valószínűleg ez a rövid bevezetés is elég ahhoz, hogy belássuk, a vallásszabadság ugyan az egyik legalapvetőbb emberi jog, amelyet sokféle egyezmény és törvény garantál, ennek ellenére – mivel a politika és a vallás határmezsgyéjén helyezkedik el – számtalan kérdés és konfliktus merül fel vele kapcsolatban, amelyekre nem biztos, hogy végleges válaszokat és megnyugtató megoldásokat lehet találni. Mindazonáltal magától értetődőnek tűnik az igény, hogy a problémát időről időre újragondoljuk, amihez az egyik legfontosabb és legdifferenciáltabb kiindulópontot *Ernst-Wolfgang Böckenförde* német alkotmányjogász megfontolásai adják. Böckenförde a vallás- és lelkiismereti szabadság kérdését a szabad, demokratikus jogállamok kontextusába helyezve vizsgálja, ugyanakkor bemutatja azt a meg lehetőségen hosszú, ellentmondásos történelmi fejlődést és feszültségekkel teli jogi-politikai és vallási gyakorlatot, amelynek során ez kialakult, és a modern társadalom számára meghatározóvá vált. Nem hiszem, hogy ennek minden részletét ki tudnám bontani ebben a tanulmányban, de néhány szempontot mindenképpen érdemes kiemel-

ni, amelyek a modern társadalomban a lelkiismeret és azon belül a vallásyakorlás, illetve a hitvallás szabadságának alapját képezik.

2. Ernst-Wolfgang Böckenförde – katolikus, szociáldemokrata, liberális

Ernst-Wolfgang Böckenförde 1930. szeptember 19-én született Kasselben egy hétgyermekes család harmadik gyermekeként. Gyerekkorában elvesztette egyik lábát, ezért nem kellett frontszolgálatot teljesítenie. Az érettségi után jogot, történelmet és filozófiát tanult Münsterben és Münchenben. Aktív tagja volt a katolikus hallgatókat tömörítő szervezetnek (*Kartellverband katholischer deutscher Studentenvereine*). Az ötvenes években részt vett a Joachim Ritter által szervezett münsteri Collegium Philosophicum munkájában. Az ügyvezető Ritter-iskola tagjai voltak többek között Hermann Lübbe, Odo Marquard, Robert Spaemann, Martin Kriele, Günter Rohrmoser és Ernst Tugendhat.⁴ Böckenförde gondolkodására nagy hatással volt Carl Schmitt, akinek életművét gondozta, illetve kései műveit kiadta. Történelemszemerléletét Otto Brunner, társadalomelméleti gondolkodását pedig Hans Freyer munkássága határozta meg. Böckenförde 1964-ben habilitált Münsterben, de még abban az évben professzor lett Heidelbergben. 1969-től 1977-ig Bielefeldben, majd 1995-ig Freiburgban tanított. 1967-ben belépett a Német Szociáldemokrata Pártba, amely 1983-ban szövetségi alkotmánybírónak jelölte őt. Ezt a pozíciót 1996-ig töltötte be. Tagja volt az Észak-Rajna-Vesztfáliai és a Bajor Tudományos Akadémiának. Gyakran megnyilvánult aktuális politikai és egyházi kérdésekben is. II. János Pál pápa Nagy Szent Gergely Renddel tüntette ki 1999-ben. 2004-ben politikai gondolkodásáért megkapta Bréma város Hannah Arendt-díját, 2012-ben pedig tudományos művéért a Sigmund Freud-díjat. 2019. február 24-én hunyt el. Talán ebből a rövid életrajzból is kitűnik, hogy nem akármilyen személyiséggel van dolgunk, aki Carl Schmitt, a náci „Kronjurist” köréhez tartozott, hívő katolikus, a szociáldemokrata párt tagja és mindemellett meggyőződéses liberális gondolkodó volt. Ez a nem

⁴ SCHWEDA, Mark: *Joachim Ritter und die Ritter-Schule. Zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2015, 74–183.

csak nálunk ritka szellemi és politikai elegy arról árulkodik, hogy Böckenförde rendkívül szuverén gondolkodó volt, aki egyébként a jog, a politikaelmélet, a politikai filozófia és az egyháztörténet területén is jelentős életművet hozott létre, de ezek a különböző diszciplináris területek és gondolati-politikai irányok nála teljes egységet alkottak.

Ernst-Wolfgang Böckenförde személyes és szakmai integritásának talán legsokatmondóbb példája az az eset, amikor alkotmánybíróként és hívő katolikusként kellett a terhességmegszakításról szóló vitában állást foglalnia.⁵ Ez az eset jellemzően olyan, amikor nem létezik sokféle vélemény, csak két egymással élesen szembenálló álláspont, amelyeket nem lehet semmilyen módon összeegyeztetni vagy összebékíteni, és a társadalmat is mélyen megosztják. Az egyik a magzat élethez való jogát, a másik az anya döntésének szabadságát állítja középpontba, így a *pro-life* és *pro-choice* irányzatok mindenütt társadalmi törésvonalakat jelölnek ki egyben. Böckenförde néhány évig a *Juristen-Vereinigung Lebensrecht* nevű szervezet tagja volt, amely a meg nem születettek és a terhések emberi méltóságának védelméért szállt síkra, és amelyből alkotmánybíróvá választása után függetlensége kedvéért kilépett. A német alkotmánybíróság a német újraegyesítés után, 1992–1993 folyamán igyekezett rendezni a terhességmegszakítás kérdését. Böckenförde a nyolc tagú szenátusban katolikus szociáldemokrata alkotmánybíróként a mérleg nyelvének számított, és sokan arra rábírták, hogy lelkiismereti döntést fog hozni, ezért már előre elfogultsággal vádolták meg. Maga az alkotmánybíróság is kiadott egy szokatlan hangnemű közleményt arról, hogy Böckenförde nem elfogult. A viták és vádak ellenére Böckenförde pozíciója teljesen egyértelmű volt, mert úgy gondolta, hogy őt az alkotmánybírói esküje és az alkotmány szellemisége egyértelműen kötelezi, ezért alkotmánybírói pozícióját kell előtérbe helyeznie.⁶ A jog feladata az ő szemében a társadalmi béke fenntartása és az együttélés szabályozása. A törvényeknek olyannak kell lenniük, hogy azokat az emberek szabadon köves-

⁵ GOSEWINKEL, Dieter: „Beim Staat geht es nicht allein um Macht, sondern um die staatliche Ordnung als Freiheitsordnung.” Biographisches Interview mit Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang – Gosewinkel, Dieter: *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*, Berlin, Suhrkamp, 2011, 307–486, itt: 444–450.

⁶ I. m., 445.

sék, mert a szankciókat nem lehet tömegesen érvényesíteni, legfeljebb szükséges esetekben. Az olyan törvény, amelyet csak akkor tartanak be, ha egy rendőr áll mögötte, lerombolja a jogot.⁷ Ezek után nem meglepő, hogy Böckenförde a terhességmegszakítás jogi szabályozását megszakította, sőt egy olyan különvéleményt is megfogalmazott, amely a költségek társadalombiztosítás révén való finanszírozásának kizárása ellen irányult, mivel azt az alaptörvény semmilyen értelemben nem írta elő. Azt a feszültséget, amely a terhességmegszakítással kapcsolatos alkotmánybírói döntés és a katolikus hit között fennáll, Böckenförde azzal oldotta fel, hogy számára keresztyénként is a vallásilag és világnézetileg semleges, szekularizált állam a legfontosabb intézmény, amely az egyén szabadságát minden körülmények között garantálja, és a mellette szóló döntés nem áll a hitével ellentétben, hanem éppenséggel annak szabadságigényéből fakad.⁸

3. A lelkiismeret és a hitvallás szabadsága

Böckenförde elemzéseiben szinte kivétel nélkül történeti vagy eszmetörténeti jelenségek elemzéséből indul ki, amikor a lelkiismeret (*Gewissensfreiheit*) és a hit megvallásának (*Bekenntnisfreiheit*) szabadságával foglalkozik. Ez a szabadság, legalábbis ahogyan ma értjük, nem létezett mindig, kezdetei a 16. század vallási ellentéteire nyúlnak vissza.⁹ A hit megvallásának szabadsága egyéni szabadságjogként jött létre azok számára, akik olyan földesúr birtokán éltek, akitől eltérő vallásúak voltak. Ez kezdetben egy meglehetősen korlátozott jog volt, és a kényszer alól való mentességtől egy bizonyos hit elfogadásáig és megtartásáig tartó lehetőséget foglalta magába, illetve az otthoni, saját felekezeti szerinti áhítatot, valamint a vallási okokból való elvándorlás jogát, a *beneficium emigrationis*. Ez a jog az augsburgi vallásbéke alapján először csak a katolikusokat illette meg, majd a

⁷ I. m., 449.

⁸ I. m., 446.

⁹ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft und die Neutralitätspflicht des Staates, in: Berghahn, Sabine – Rostock, Petra (szerk.): *Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Bielefeld, Transcript, 2009, 175–192, itt: 176.

vesztfáliai béke után a reformátusokat is, az olyan vallási közösségeket azonban kirekesztették ebből, mint a kvékerek és a mennoniták. A hit megvallásának szabadsága tehát eredetileg csak a keresztyén vallás keretein belül érvényesült, és ott is csak korlátozottan.

A további fejlődési fokokon aztán a hitvallás szabadsága más irányokra is kiterjedt, egyre általánosabbá vált, és egyre több lehetőséget foglalt magába.¹⁰ A 18. század végén az *Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten* már az állam minden lakosának teljes hit- és lelkiismereti szabadságot engedett meg. Az 1850-es porosz alkotmány elismerte az általános vallásszabadságot, de ragaszkodott az állam keresztyén alapjaihoz. A weimari alkotmány abban a tekintetben lépett tovább, hogy egész Németországban megszüntette az állam főségét a vallási kérdésekben, ami végső soron megszüntette azt az összefüggést, amely szerint a hit megvallásának szabadsága az állammal szemben érvényesül. A Német Szövetségi Köztársaság alaptörvénye ezt nem csak átvette, hanem meg is erősítette azzal, hogy kivette ezt az egyházak és hitközösségek összefüggéséből, és egy mindenkiket megillető alapvető szabadságjoggá tette egy érinthetetlen emberi jog értelmében: „A hit, a lelkiismeret, a vallásos és világnézeti hit megvallásának szabadsága sérthetetlen.”¹¹ Végső soron ennek köszönhető, hogy a lelkiismeret és a hit szabadsága önálló alapjoggá váltak.

„A lelkiismereti szabadság a személyiség autonómiájának eszméjén, valamint azon a felfogáson alapul, hogy a gondolkodás és ítéletalkotás szabadsága az emberrel veleszületett, ahogyan ez a nézet az európai racionalizmus gondolatvilágában a 17. század óta, és különösen szembeötlő módon Kant filozófiájában kifejeződött.”¹²

Ennek a fejleménynek előzménye, hogy a lelkiismeret messzemenően szekularizálódott, végképp elvált a hittől, és egy teljesen új összefüggésrendszerbe került. Mivel tartalmilag nehezen volt megállapítható,

¹⁰ I. m., 178–179.

¹¹ *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, 4. §. Online elérhető: https://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_4.html (utolsó megtekintés: 2022. március 22.).

¹² BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: A lelkiismereti szabadság, mint alapjog in: uő: *Állami jog és erkölcsi rend*, Budapest, L'Harmattan, 2020, 47–76, itt: 50. (A fordítást módosítottam.)

hogy mi is tartozik körébe, ezért jelentése nemcsak újradefiniálódott, hanem meglehetősen ki is szélesedett, ugyanakkor egyre inkább az egyénhez rendelődött hozzá.

„A lelkiismeret elválik a hithez fűződő kötelekektől, önállósodik, utolsó és legfelsőbb instanciája lesz az autonóm személyiségnek, amely a lelkiismeretben találja meg az erkölcsi felismerés szervét, közvetlenül viszonyul önmagához, és maga szabja cselekvése törvényeit. A lelkiismeret szabadsága ekkor nem csupán a saját hit megválasztásának szabadságát jelenti [...], hanem egyszersmind a hittől való szabadságot is, valamint ezt meghaladóan általában a személyiség cselekvési és viselkedési szabadságát a saját, lelkiismeret szabta törvények szerint.”¹³

Böckenförde nem definiálja a lelkiismeretet, csak annyit mond, hogy az az ember legbelső ügye, „személyiségének és szabadságának legbenső központja,”¹⁴ így csakis jogként, egészen pontosan mindenkít egyformán megillető szabadságjogként értelmezhető, amelynek feltétlenségét és érinthetlenségét az állam hivatott garantálni. Ugyanakkor másutt hozzát teszi, hogy

„a lelkiismeret nem fogható fel önmagában tisztán belső ügyként, elszigetelt értékvilágként, hanem feloldhatatlanul összefonódik a társadalmi kommunikációval, meggyőződésében és ítélkezésében abból képződik, formálódik. Ezen alapszik a lelkiismereti ítéletalkotás mint szellemi folyamat, ez az oka a lelkiismeret családi és iskolai nevelés általi előformálódásának, a társadalomban élő eszmék és meggyőzések lelkiismeretre gyakorolt befolyásának, a lelkiismeret hirtelen »feleszméléseinek« szellemi reflexiója folytán, végül ez indokolja a lelkiismereti meggyőzések változatosságát és változékonyságát, és erre vezethető vissza a lelkiismeret manipulálhatósága is. Másrészt ezzel magyarázható az is, hogy a lelkiismeret elsődlegesen elhárító funkcióban lép fel.”¹⁵

Az állam a fenti megfontolások nyomán már nemcsak felekezeti, hanem vallásilag és világnézetileg is semlegessé vált, így „a benne rejlő egyéni szabadságelv fokozódó érvényesülési készséggel követel

¹³ Uo. (A fordítást módosítottam.)

¹⁴ I. m., 58.

¹⁵ I. m., 63–64.

újabb és újabb aktualizálást a különböző történeti-politikai helyzetekre tekintettel”.¹⁶ A lelkiismereti szabadság ebben az értelemben határozottan olyan szekuláris fogalom, amely eminens módon magába foglalja a hit megvallásának szabadságát.

Böckenförde szerint azonban ennek a jognak is ki kell jelölni a határait, hogy értelmezhető, és mindenki számára egyszerre gyakorolható legyen. Ez a belátás ahhoz a téziséhez kapcsolódik, amely szerint nincs olyan jog, amelynek ne lennének határai, és az emberi jogként biztosított szabadságjogok sem korlátlanok. A jog csakis akkor képes a szabadságot mindenki számára egyformán biztosítani, ha határokat szab, és ezek egyformán érvényesek mindenkire. „A jog a szabadság érdekében szab határokat. [...] Jog nélkül nincs szabadság, a jog a szabadság egyik szükséges feltétele.”¹⁷ Ebben az értelemben tehát nem az a fő kérdés, hogy vannak-e a szabadságnak határai, hanem hogy hol húzódnak, mert azok minden esetben annak garanciái is egyben. Böckenförde ezzel kapcsolatban meglehetősen egyértelmű nézetet képvisel:

„Először is: a szabadság mint jogi szabadság soha nem lehet korlátlan és abszolút; fogalmához ugyanis hozzátartozik, hogy csak mások szabadságával együtt létezhet. Az abszolút, korlátlan szabadság csak abszolút hatalmat jelenthet, és pedig mások felett. Másrésztől egyetlen alkotmány sem értelmezhető akként, hogy maga kínáljon jogalapot arra, hogy alapjaiban rengessük meg az alkotmányt.”¹⁸

Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy az állam minden egyes polgára szabadságát egyformán tiszteletben kell hogy tartsa, és egyben azt ennek érdekében korlátozza is, miközben nem engedhet meg semmi olyat, ami az erre vonatkozó képességét aláásná, mert azzal saját alapját és elfogadottságát veszítené el. Böckenförde szerint az állam csakis erre való hivatkozással tarthat igényt polgárai hűségére és engedelmességére.

¹⁶ I. m., 52.

¹⁷ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: A jog korlátokat szabva teremt szabadságot, in: uő: Állami jog és erkölcsi rend, 95–106, itt: 95.

¹⁸ BÖCKENFÖRDE: A lelkiismereti szabadság mint alapjog, 57.

4. A hit megvallásának szabadsága és az állam

Ami a hit megvallásának szabadságát tartalmi szempontból illeti, az a vallásszabadság része és teljes szabadságjog. Böckenförde szerint a vallásszabadság több részből áll, amelyek egymással összefüggenek: a jog arra, hogy valaki higgyen (*Glaubensfreiheit*), ezt a hitet privát vagy nyilvános módon megvallja (*Bekennstnisfreiheit*), vallását nyilvánosan gyakorolja (*Kultusfreiheit*), és közösségi vallásgyakorlás céljából egyesületet, szervezetet hozzon létre (*religiöse Vereinigungsfreiheit*). Ahogy látjuk, a hit megvallásának szabadsága egy rész, de messze nem az egész. Fontos szempont, hogy nemcsak az egyént illeti meg, hanem a vallási közösségeket is, így individuális és korporatív szabadságjog egyben, általános, mindenkire vonatkozik, nem csak a keresztényekre. További lényeges eleme, hogy a szabadság ebben az esetben is kettős jelentéssel bír, azaz lehet pozitív és negatív szabadság egy-szerre, ahogyan arra *Isaiah Berlin* „A szabadság két fogalma” című, mára klasszikussá vált esszéjében hivatkozik. A negatív szabadság valamitől, a pozitív szabadság pedig valamire való szabadságot jelent. A negatív szabadság azt a szférát jelöli ki, „amelyen belül az ember anélkül cselekedhet, hogy mások megakadályoznák ebben”¹⁹. A szabadság pozitív értelme pedig „az egyénnek abból a vágyából fakad, hogy saját magának az ura legyen”²⁰, azt szeretné, hogy élete és döntései rajta múljanak, nem holmi külső erők határozzanak róla. Ebben a tekintetben a vallásszabadság mindegyik dimenziójában, így a hit megvallásának szabadságaként is arra utal, hogy az csupán lehetőség, arra kényszeríteni senkit sem lehet. A hitvallás szabadsága sokféleképpen megnyilvánulhat, kezdve a templomépületektől a harangszón, a szabadban található keresztteken, a zarándoklatokon és nyilvános istentiszteleteken keresztül a papi ruháig. Ezek hétköznapi életünk részei, és mivel természetesnek és magától értetődőnek tűnnek, egyáltalán nem is gondolkodunk azon, hogy ezek valójában egy hosszú szabadságfejlődés eredményei. Leginkább akkor tudatosul bennünk, hogy miről is van szó, amikor a hit megvallásának szabadsága újabb kihívások elé kerül. Ez azért különösen érdekes, mert a

¹⁹ BERLIN, Isaiah: A szabadság két fogalma, in: uő: *Négy esszé a szabadságról*, Budapest, Európa, 1990, 334–343, itt: 342.

²⁰ I. m., 361.

jogi tartalma egyáltalán nem változik meg, de a kontextus megváltozásával együtt alakulnak a következményei. Ez a körülmény az általános szabadságjog jellegéből adódik: azaz minden egyén és vallási közösség számára egyformán érvényes, nem ismer előnyben vagy hátrányban részesítést, előnyös vagy hátrányos megkülönböztetést. Csakhogy a modern társadalom egyre plurálisabbá válik, az eddig ismert egységesség, relatív zártság a múlté, és ez az újfajta sokféleség nemcsak fenyegetheti, hanem veszélyeztetheti is a korábban kialakult kezdetben kényes, majd egyre inkább természetessé váló egyensúlyt. Ebből a szempontból kétségtelenül az iszlám hitközösségek megjelenése jelenti a legnagyobb kihívást Európában, amelyek másként viszonyulnak a vallásszabadsághoz és a szekuláris államhoz, mint a keresztényen felekezetek, amelyek azzal együtt fejlődtek.²¹

A problémák akkor éleződnek ki, ha a hit megvallása nem korlátozódik Isten imádatának és tiszteletének liturgikus és kultikus formáira, hanem számos tilalmat és parancsot tartalmaz az élet vezetésére és a világhoz való viszonyulásra vonatkozóan, amelyek természet-szerűleg kihatnak az emberi együttélésre, de a politikai közösségre érvényes törvényes előírásoktól eltérnek. Ennek alapján nyilvánvaló a feszültség a hitvallás szabadsága és a közös jogrend között, amely sohasem oldható fel egyoldalúan. Az állami jogrend szükségessége és legitimitás feladata, hogy az emberi együttélés kérdéseit mindenki számára kötelező módon szabályozza, ugyanakkor a polgári és állampolgári jogokat, így a hit megvallásának szabadságát nem korlátozhatja. A *res mixta* jelenthet ebben megfelelő kiegyenlítődést, de a dolog egyáltalán nem magától értetődő, és nem konfliktusmentes. A hitvallás szabadságának alkalmazása egy plurális társadalomban óhatatlanul a problémák megsokszorozódásához vezet.

Az állami jogrendnek megvan a maga semleges, intéző funkciója ebben a helyzetben is, ami nem más, mint a hitvallás szabadságának biztosítása és a békés, gyarapodó élet közötti egyensúly megteremtése. Az állam semlegessége úgy értelmezhető, mint a hitvallás szabadságának szükségszerű korrelátuma. Egy olyan politikai rend, amely a hit megvallásának szabadságát egyéni és közösségi szabadságjogként maradéktalanul elismeri, úgy viszonyul a valláshoz, mint ami már

²¹ BÖCKENFÖRDE: Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft, 181.

nem képezi annak szükséges alapját. A vallás már nem a közös alap, amelyen az állam és polgárai vitathatatlanul együtt állnak. Az állam világi célokat követ, az egyházi és vallási célok illetékességi körén kívül esnek, semlegessége alapján egyénileg és közösségileg mindenkinek ugyanazt a jogot biztosítja a hit megvallásához, miközben egyikkel sem azonosul, és cselekvését is függetleníti tőle.

Böckenförde szerint a vallás felszabadulásának kettős jellege van. Egyrészt a vallásgyakorlás és az állam közötti intézményes összekapcsolódás megszűnik, aminek következtében az állam már nem keresztyén állam. A keresztyénység már nem határozza meg az állam szellemét, hanem a polgári társadalom szellemévé válik. Ebben a megkülönböztetésben is tükröződik a Hegeltől, egészen pontosan Joachim Ritter Hegel-értelmezéséből származó állam és társadalom közötti különbségtétel, amely Böckenförde gondolkodásának egyik kiindulópontja és alapeleme.²² Másrészt a vallás az egyéni és társadalmi tevékenységek szabadságának körébe tartozik, de mivel társadalmi és politikai jelentőséggel is rendelkezik, így potenciálisan nyilvános jellegű. Az állami semlegességnek ezek szerint két alapvető megjelenési formája van: egy távolságtartó és egy nyitott semlegesség.²³ Távolságtartó semlegességről akkor beszélünk, ha az állam a vallás befolyását visszautasítja, és döntéseit attól függetlenül hozza meg. Ez a fajta semlegesség ott helytálló, ahol olyan közvetlen, eredeti állami felsőségből adódó tevékenységekről van szó, mint az igazságszolgáltatás és a rendőrség, vagy az állami hivatalok szolgáltatásaihoz való hozzáférés. Ez az állam szempontjából elengedhetetlen, és csak akkor lehetséges, ha a jogok és kötelességek mint előírások mindenki számára egyformán léteznek. Ebben az összefüggésben a legfontosabb szempont az igazságszolgáltatás, amelynek működése során csakis a törvények és jogok alapján lehet dönteni, és nem Isten vagy egy vallás, hanem a nép nevében. A nyitott semlegesség ezzel szemben azt jelenti, hogy az állam a vallásos és lelkiismereti dolgokkal szemben nem elutasító távolságot tart, hanem nyitott, és teret ad a kibontakozásukhoz anélkül, hogy azzal bármilyen módon azonosulna. A hit sokféle

²² Vö. BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1973.

²³ BÖCKENFÖRDE: *Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft*, 183–185.

megvallása nem jelenthet sem előnyt, sem hátrányt az állammal való viszonyban. Ahol az állam fontos és hasznos tevékenységeket lát, és az ehhez kapcsolódó feladatok nem szigorúan állami jellegűek – mint az oktatás, a nevelés és az egészségügy –, ott az állam tekintheti a társadalom tevékenységét az egyéni és társadalmi szabadság megnyilvánulásának.

Maga az állami semlegesség is lehet szigorú, mint Franciaországban a *laïcité*, amely az állam részéről éles határvonalat húz mindenféle vallásossággal szemben, és azt a magánélet szférájába utalja, illetve lehet megengedő, mint Németországban, amely az együttműködés lehetőségét keresi és fenntartja, jóllehet a semlegességről ezzel még nem mond le. Amíg az előbbi a jogrendet tisztán világiasan alakítja ki, és a vallásos aspektusokat ebben a tekintetben irrelevánsnak tartja, addig az utóbbi egyensúlyt keres a kettő között úgy, hogy a vallást az állami rend szekuláris céljaival megpróbálja összeegyeztetni.²⁴ Mindkét megoldás vezethet békés egymás mellett éléshez és folyamatos konfliktusokhoz egyaránt. Itt most nincs arra hely, hogy a kettő közötti gyakorlat különbségét részletesen elemezzem, de talán ennél fontosabb a hitvallás szabadságának és az állam semlegességi követelményeinek összefüggésére az iskolák példáján keresztül rávilágítani.²⁵

Az iskolák nem egyszerűen állami intézmények, az állam ugyan felügyeletet gyakorol felettük, de alapvetően társadalmi és kulturális intézménynek tekinthetők. Az iskolákban tehát az állam és a társadalom találkoznak, ezért aztán az iskola a hit megvallásának helye is lehet a tanulók, a tanárok és a szülők számára egyaránt. Habár a tanároknak tudatában kell lenniük hivataluk felelősségének, és annak, hogy a különböző véleményeket gyakran ki kell egyensúlyozniuk vagy a saját véleményükből bizonyos körülmények között vissza kell venniük, de a szabadságukat elvenni nem lehet. Ez nyilvánvalóan a kötelező iskoláknál okoz problémát elsősorban, amelyek esetén nem áll fenn valódi választási lehetőség. A semleges iskolák nem azonosulnak semmilyen vallással, de nyitottak lehetnek a vallásos vonatkozásokkal szemben, és elfogadják, hogy a keresztyénség a kultúra

²⁴ BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: Der säkularisierte, religionsneutrale Staat als sittliche Idee. Reinigung des Glaubens durch Vernunft in: uő: *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*, Berlin, Suhrkamp, 2011, 84–93.

²⁵ BÖCKENFÖRDE: Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft, 185–189.

része, de ez semmilyen formában nem jelentheti azt, hogy más vallásoktól elzárkózhatnának. Ha az iskola a hit megvallásának individuális szabadságát fenn akarja tartani, akkor annak mindenkire nézve egyformán kell érvényesülnie. A vallásos vonatkozásokkal szembeni nyitottság nem lehet indoktrináció, propaganda vagy a diákok direkt befolyásolása, sokkal inkább a nyitottságot és a toleranciát kell erősítenie, amit a tanár személyiségének is tükröznie kell. Aki ezt nem képes magáévá tenni, az általában nem alkalmas a tanári pályára sem. Azok a szimbólumok, amelyeket a tanár visel, illetve azok jelentései és hatásai, nem választhatók el személyétől és viselkedésétől, csak azzal együtt érvényesek. Az igazi problémák akkor kezdődnek, ha a vallási szimbólumok egyben politikai szimbólumok is, ami nyilvánvalóan elmosza a vallás és a hitvallás szabadságának egyébként is nehezen kijelölhető határait. Erre azonban nem lehet megoldás a vallási szimbólumok betiltása, mert akkor minden szimbólumot egyszerűen kellene betiltani.

A korábbi korszakok egyházi tanai abból indultak ki, hogy a tévedésnek nem lehet igaza az igazsággal szemben, ezért az államnak felelőssége és kötelessége van az igaz vallással szemben, amely alapját képezi. Így a vallásszabadság és az egyenlő jogok csak a tények elismerését jelentették, de nem szolgáltak alapelvül. A hit megvallásának teljes szabadsága és az állam semlegessége a szekularizáció folyamatához tartoznak, amit például a katolikus egyháznak kénytelen-kelletlen el kellett fogadnia, de nem tette sajátjává, és nem is védte. Ebben a hozzáállásban csak a II. vatikáni zsinat hozott fordulatot a vallásszabadság elismerésével. A „*ius ad libertatem religiosam*” elve XIII. Leó pápa tanaival szemben az ember elidegeníthetetlen joga lett, amit privát és nyilvános módon is gyakorolhatott. Ezt immár nem hasznosága alapján ismerték el, hanem alapelvként, és ilyen módon tulajdonképpen függetlenedett a vallásos meggyőzések objektívnek tekintett igazságaitól, és az ezekre való törekvésektől. Ez lett a döntő lépés, amelyet az igazság jogától a személy joga irányába megtettek.²⁶ Az egyházi tan ezzel új viszonyt alakított ki a vallásilag és világnézetiileg semleges államhoz, amelynek révén a hit megvallásának szabadsága alapjoggá és emberi joggá vált, sőt az

²⁶ BÖCKENFÖRDE: Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft, 191.

egyházi tanok és a keresztyén hit része is lett. Böckenförde szerint ez a szabadság iránti nyitottság nem a keresztyénség korlátozása vagy veszélyeztetése, hanem integráns része, de ezt még sok mindenkinek tanulnia kell.²⁷

5. A lelkiismeret szabadságának apóriái

A lelkiismeret szabadságának problémáját a hit megvallásának szabadságához hasonlóan a határok kijelölése jelenti, egészen pontosan az, hogy mennyiben garantálható egy ilyen jellegű jog feltétel nélkül. Az állami semlegesség ebben az esetben azt jelenti, hogy az állam a lelkiismeretet tiszteletben tartja, sérthetetlenségét elismeri azzal, hogy konfliktushelyzetben is lemond arról, hogy azt bármilyen módon megsértse. Az állam úgy áll szemben a lelkiismerettel, hogy elismeri annak belső jellegét és a személyiség lényegéhez való tartozását úgy, hogy nem kérdez rá annak forrására, hanem egyszerűen elfogadja a rá való hivatkozást, így indirekt módon elismeri az egyén jogait és szabadságát. Ezzel az állam látszólag meghátrál, de éppen ez a látszólagos gyengesége lesz legitimációs erőssége, amennyiben ezen alapul a polgárok elismerése és támogatása.

„A lelkiismereti szabadság áthághatatlan határait [...] oda kell telepíteni, ahol az állam alapvető, *végső céljai* [...] *közvetlen* fenyegetésnek vannak kitéve: az államon belüli béke, az állam fennmaradása, külső biztonsága, a személyek életének és szabadságának garantálása, az egyén feltétlenül védendő jogai.”²⁸

Ez azonban még csak az államot kötelezi, és nem jelöli ki a lelkiismeret határát, amely igazából konfliktusos helyzetekben válik láthatóvá, mert a lelkiismeret nem lehet előjog. Nem jogosíthat fel olyasmire, ami másnak nem áll lehetőségében, nem engedhet olyasmit, ami másnak tiltva van. Ha az egyén lelkiismerete és az állam törvénye összeütközik, akkor az állam nem használhat kényszerítő eszközt, mert azzal a szabadságot súlyosan megsérti, hanem inkább alternatívát

²⁷ Uo.

²⁸ BÖCKENFÖRDE: A lelkiismereti szabadság mint alapjog, 59.

kell nyújtania, hogy a béke fennmaradjon. Ennek egyik, Böckenförde által is elemzett iskolapéldája a fegyveres katonai szolgálat megtagadása lelkiismereti okokból, amikor is az állam alternatívát kínál fel a polgári szolgálattal, megteremtve annak lehetőségét, hogy senkit se kelljen megbüntetni lelkiismereti meggyőződéséért. Ugyanakkor a polgári szolgálat meghosszabbított idejének, illetve egyéb következményeinek vállalása azt jelenti, hogy a lelkiismereti okokra hivatkozó fegyveres szolgálatmegtagadó okai komolyak, nem kibúvót keres, hanem tisztában van lelkiismereti döntése következményeivel, és vállalja is azokat. Amíg ez a megoldás az állam részéről fenntartja a semlegességet, és a többi állampolgárral szembeni egyenlőséget és méltányosságot, addig a szolgálatmegtagadó számára biztosítja a lelkiismeret szabadságát. Az ilyen esetekhez kapcsolódó döntések mindig konkrétak, és sohasem elvontak, ezért minden esetben egyéni mérlegelést feltételeznek. Gyakran hangzik el az a kifogás, hogy a lelkiismeretre való hivatkozást nem lehet felülvizsgálni, és a lelkiismereti pozíciók színlelhetők, ami kétségtelen tény, ráadásul az államnak sem joga, sem lehetősége nincs arra, hogy ezek eseti komolyságáról és megalapozottságáról meggyőződjön, azokat el kell fogadnia, mert a lelkiismeret szabadságának tiszteletben tartása a lényegét és legitimitációját alapozza meg. Tulajdonképpen ezt fogalmazza meg a híres Böckenförde-diktum²⁹ kései parafrázisa, amely szerint:

„A szabadelvű jogállam struktúrájának sajátja, hogy az állam létalapját olyan előfeltételek alkotják, amelyeket az állam nem tud anélkül garantálni, hogy ne tenné kérdésessé szabadelvű voltát. Ám ez sem a jogállam, sem pedig a modern állam elveitől nem tántoríthat el bennünket. [...] A modern állam alapja nem kinyilatkoztatott igazságokon nyugszik, hanem észszerű célokon.”³⁰

²⁹ A Böckenförde-diktum: „A szabadelvű szekuláris állam olyan előfeltételekből él, amelyeket ő maga nem képes garantálni. Ez az a kockázat, amelybe a szabadság kedvéért belemeget.” BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, 102. A diktum értelmezéséhez ld. BALOGH László Levente: Katolicizmus és liberalizmus, in: *Pannonhalmi Szemle* 27/4 (2019), 93–102.

³⁰ BÖCKENFÖRDE: A lelkiismereti szabadság mint alapjog, 70.

Ha ezt elfogadjuk, akkor viszonylag könnyen beláthatjuk, hogy a szabadságnak mindig ára van, és az államnak, illetve a társadalomnak vállalnia kell a kockázatot, hogy néhányan visszaélnek a szabadsággal a szabadság nevében, ami azonban végső soron nem más, mint a szabadság kétségbevonhatatlan jele.

FAZAKAS ZOLTÁN JÓZSEF

GONDOLATOK A SZABADSÁGRÓL ÉS A MAGÁNJOG ALAPINTÉZMÉNYEIRŐL

ÖSSZEFOGLALÁS

A jogról való értelmiségi gondolkodás abban az esetben vezethet eredményre, ha annak bizonyos alaptételeivel tisztában vagyunk. Ellenkező esetben már az eltérő fogalomhasználat okán sérül a párbeszéd, amely újabb félreértésekre ad alapot. Jelen tanulmányban ezért a jog egyes alapintézményeit vizsgálja meg a szerző az állam és a jog mint szabályrendszer esetében. A cél nem más, mint a jog alapvető értelmének és funkcióinak feltárása, annak rögzítése, hogy a jog szabályai alapvetően eszközként érvényesülnek. Ezen eszköz egyik, ha nem legfontosabb eleme az emberi szabadság biztosítása különösen a polgári jog esetében. Eltérően más normarendszerektől, a jog ezen szerepét végző soron az állam segítségével éri el. Tekintettel arra, hogy a szubjektív jogérzet, a jogon kívüli normarendszerek és értékítéletek több esetben a jortól eltérő alapokon nyugszanak, és egyedileg vele versengenek, a normarendszerek feszültségei társadalmi feszültségeket is okoznak. A jog egyik legfontosabb feladata ebből fakadóan az absztrakció és a szabadság általános értékválasztáson alapuló biztosítása. Ellenkező esetben az egyedi érdekek joggal szembeni érvényesítése nemcsak lerontja a jog hatékony érvényesülését, hanem végző soron megfoszthatja a szabadság biztosításától.

Fazakas Zoltán József

1. Bevezető gondolatok az államról és a jogról

A jogról való köznapi gondolkodásunk és a jogászai hivatásrendek gyakorlóinak jogról való elmékedései között széles szakadék tátong. Ez a jelenség nem új, évezredes múltra tekint vissza. Míg a köznyelv és a köztudat jogról való megállapításait alapvetően az adott társadalmi közeg és élethelyzet befolyásolja, a jogtudomány tárgyát alapvetően – általános elméleti szinten – a jogelméleti és a jogtörténeti vizsgálódás képezi.

A köznyelv és részben a jogtudomány, illetve annak részterületei a „jog” fogalma alatt alapvetően három dolgot értenek: (a) a tételesen leírt és megjelenített tárgyi jogszabályt, (b) az abból, illetve részben az általános emberi együttélés a tételes jogban nem feltétlenül rögzített normarendszereiből fakadó jogosultságok és érdekek összességét, (c) valamint a szabadságot általánosságban, illetve mint egyes jogágakban is rögzített és védett társadalmi és gazdasági lehetőségek összességét.

A fentiek szerint értett jog és intézményrendszere tipikusan az emberi társadalom sajátja. Annak ellenére, hogy a jog keletkezését, érvényességét és ezáltal forrását az emberi történelem kezdetén a természetre, istenekre vagy a zsidó-keresztény európai kultúrkörben az ókor végétől döntően Istenre vezették vissza, napjainkban a jogot az állam jellegadó intézményeként kezeljük, és ezáltal az állami keretek között élő emberiség civilizációs termékének és örökségének tartjuk.¹ Mint ismeretes, a nemzetközi jog az államiság három alapfeltételének teljesülése – nevezetesen a vonalszerűen körülhatárolt államterület, az ezen a területen állandóan letelepedett lakosság és az ezeken fennálló szuverén főhatalom² – esetén és kérdésein túl az államiság további ismérveit nem ismeri.³ A fentiek szerint meghatározott állam rendelkezik saját joggal, illetve jogrendszerrel, amelynek jellemző elemei, stílusjegyei és adott esetben közös gyökerei jogcsaládok megkülönböztetését is lehetővé teszik.⁴

¹ SZABÓ Miklós: A jogforrás, in: Szabó Miklós (szerk.): *Bevezetés a jog- és államtudományokba*, Miskolc, Bíbor, 2001, 33–55.

² JELLINEK, Georg: *Allgemeine Staatslehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, 394–434.

³ KOVÁCS Péter: *Nemzetközi közjog*, Budapest, Osiris, 2003, 165.

⁴ GYÓRFI Tamás – SZABÓ Miklós: A jogrendszerek csoportosítása, in: Szabó

Az állam egyik lényegi feladata a szuverén hatalmából fakadó jogalkotás. A jogalkotás a valóság és a tények összetett kapcsolatának olyan folyamata, amelyben a valóság jogi konstrukciói jogintézményeket eredményeznek, amelynek során a tények akkor bírnak jogi relevanciával és hatással, amikor az állam mint jogalkotó – a társadalmi, politikai vagy egyéb okból kinyilvánított és azon alapuló – érték-választása ténylegesen jogot eredményez, és az alkalmazásra kerül.⁵

Ezeken az alapokon választható szét a köznapi értelemben használt és az állam által értett jogfogalom. A köznapi értelemben értett jog ugyanis valójában jóval tágabb szabályhalmazt jelent annál, amit annak jogtudományi fogalma felölel. A köznapi jogfogalom alatt a társadalom – illetve annak egyes rétegei – saját belső érték-választásai alapján egyszerre érti az etikai,⁶ vallási,⁷ társadalmi írott és íratlan szabályok összességét,⁸ akár az illemt,⁹ sőt adott esetben valamilyen meghatározott ismérv szerinti csoport belső normarendszerét¹⁰ az

Miklós (szerk.): *Bevezetés a jog- és államtudományokba*, 97–124.

⁵ SZABÓ Miklós: *Ars iuris. A jogdogmatika alapjai*, Miskolc, Bíbor, 2005, 225.240–242.272–274.

⁶ Jellemző etikai norma a monogám párkapcsolat saját kultúrkörünkben. A monogámia áttörése a házasságon kívüli párkapcsolatokban az etika hatálya alatt marad, a házasság mint állami jogi úton szabályozott intézmény esetében is csak akkor bír relevanciával, ha egy fennálló házasság alatt újabb házasságot köt a házasság, amely így már bűncselekmény.

⁷ A vallási normák összetettsége okán több példa is megemlíthető, amelyek közül személyes jogként, pontosabban kötelezettségként érvényesülhet többek között a rendszeres ima. Vallási előírás érvényesülése a vallásszabadság tárgyaként az állami jogban is elismert és védett érték mindaddig, amíg az állam által meghatározott kereteken belül gyakorolt jog. Egy vallási parancsból fakadó cselekmény elkövetése, extrém példaként élőáldozat bemutatása állami jogkövetkezmenyeket vonhat maga után.

⁸ Jellemzően ilyen belső jogként érvényesülhet többek között a vasárnapi családi ebéd, a színházlátogatás során az ünnepi viselet. E szabályok szélsőséges figyelmen kívül hagyása, pl. szennyezett viselet és kihívóan közösségellenes magatartás szabálysértést vagy adott esetben bűncselekményt is megvalósíthat.

⁹ Az illemtörvények írott formában, a szociális neveltetés íratlan formában rögzítik a társadalmi együttélés bizonyos szabályait, amelyek közül a hölgyek előre engedése, az idősebbekkel szembeni magázó formula, a köszönés szabályai emelhetők ki. A fentiek szerint említett módon a kihívóan közösségellenes magatartás állami úton is szankcionált.

¹⁰ Formális vagy informális egyesületek belső szabályaira lehet itt gondolni, amelyek megsértése az adott szervezetből való bírói kizárást is eredményezhetnek, amennyiben a belső szabályozási eljárások nem vezetnek a kívánt eredményre.

állam által alkotott jogszabályok mellett vagy adott esetben azzal szemben.¹¹

A jogtudományi és jogász értelemben értett jog azonban alapvetően az állam által saját jogalkotói értékválasztása alapján alkotott jogszabályokat jelenti azzal, hogy a köznapi értelemben jogként értett normák egyes esetekben az állam által is elismert módon bizonyos mértékben érvényesülhetnek az állami jog mellett¹² vagy mögött.¹³ A köznapi gondolkodás a materiális racionalitás alapján áll, és így képvisel szubjektív igazságot, a jogászi ezzel szemben a formális racionalitás alapján a jogszerűsége helyezi a hangsúlyt,¹⁴ jogviszony alatt a jog által szabályozott társadalmi viszonyokat érti.

A jogfogalmak és sajátos normarendszerek egymással összetett és kölcsönösségi viszonyban állnak, és lényegében közösen szabályozzák a társadalom életét azzal a lényeges különbséggel, hogy az állami jog magának elsőbbséget követel. Az állami jog ezen sajátossága, a jogszerűség mércéje és fókuszpontja, illetve annak egyéni szabadságnak valós korlátot képező érvényesülése a jogalkalmazás során az egyedi szubjektív jogérzetre több esetben negatívan hat. Jellemző e körben, hogy az egyedi állami jogalkalmazás alanya saját jogáról mint igazáról belső értékválasztása alapján meg van győződve, és amennyiben azzal szemben foglal állást az állam joga, úgy az eredményt nem, vagy nem kellő mértékben ismeri el, vitatja, igazságtalanságot állít, a döntés önkéntes végrehajtását megtagadja, és végül állami kényszereszközökre van szükség.

¹¹ Napjainkban széles körben elterjedt mozgalmak belső szabályai több esetben ütköznek az állami joggal, amelyre példa lehet többek között a kötelező védőoltások, de akár az állami anyakönyvezés elutasítása, vagy a kiskorú gyermekek nem megfelelő nevelése, gondozásuk, eltartásuk elmulasztása, amely utóbbi esetek büntetőjogi jogkövetkezményeket is vonhatnak maguk után.

¹² Jellemző példa a bejegyzett, az egyesülési jog alapján működő civil szervezetek vagy a társasági jog alapján működő társaságok belső normarendszerének állami úton való érvényesítése, amely esetekben az állami jog és a belső szabályrendszer együttes alkalmazásával dönthető el a jogvita.

¹³ Klasszikus példa lehet e körben a jegyesség intézménye, amely fogalmat a kodifikált állami családi jog közvetett módon ismeri, de a jegyesség felbontása adott esetben törvényben meghatározott jogkövetkezmények levonását is lehetővé teszi.

¹⁴ SZABÓ Miklós: Tudomány – Jogtudomány – Joggyakorlat, in: Szabó Miklós (szerk.): *Bevezetés a jog- és államtudományokba*, 25–31.

A fenti normarendszerek közötti különleges kapcsolat elsősorban a jog és az erkölcs viszonyának kérdését veti fel, amely évszázadok óta a jogtudományi, a filozófiai, illetve a teológiai gondolkodás középpontjában, illetve kereszttüzeiben áll.¹⁵ Fontos azonban leszögezni, hogy ahogyan a normarendszerek közötti viszony nem jelenti szükségképpen alternatívák, magasabb vagy alacsonyabb rendű normák, vagy ellentétek közötti választás kényszerét, úgy a jog és az erkölcs viszonyában sem egymást kizáró lehetőségek kerülnek rögzítésre. Valójában a különböző normarendszerek, így elsősorban az erkölcs és a jog viszonyát inkább az általuk közvetített értékek sajátos megvilágítása és egymásra való kölcsönhatásának biztosítása jellemzi, amely kölcsönhatások viszonyossági alapon vezetnek el a normarendszerek eredeti tételei módosulásához, az eredeti tartalom újabb elemekkel való bővítéséhez, végső soron állami megújuló vagy éppen rögzülő jogalkotói értékválasztáshoz.

A jagon kívüli egyéb normarendszerek elemeinek konkrét állami jogszabályokba való jogalkotói értékválasztáson alapuló beépítése, azaz kodifikációja jogalkotói szinten tehát minden esetben valamilyen ideológia vagy az általa közvetített értékek melletti kiállást, választást feltételez.¹⁶ Az értékválasztási lehetőségek – illetve az állami jog és az azon kívüli szabályrendszerek együttes létéből fakadó ellentétek – feltárását, illetve feloldását a jogelméletben különösen, de nem kizárólagosan a természetjogi¹⁷ és a jogpozitivistá¹⁸ iskola eszmerendszerével lehet megvilágítani. A természetjogi iskola leegyszerűsített álláspontja szerint, mivel a jog végső forrása a természet, illetve egy transzcendens lény, az állami jognak az emberi természet, etika, erkölcs alapvető jellegadó tulajdonságainak meg kell felelnie. A pozitív jogi gondolkodás a jog végső forrásait a fenti etikai alapon nem vizsgálja, hanem a jog megjelenésének formáira összpontosítva a jog alapjainak megjelenését helyezi középpontba. A jogpozitívizmus ál-

¹⁵ SZABÓ Miklós: *Fejezetek a jogbölcseleti gondolkodás történetéből*, Miskolc, Bíbor, 2004, 9–91.

¹⁶ TÓTH J. Zoltán: Jogalkotás és tételes jog, in: Tóth J. Zoltán (szerk.): *Jogalkotástan*, Budapest, Dialóg Campus Kiadó, 2019, 37–38.

¹⁷ BÓDIG Mátyás: Természetjogtan, in: Szabó Miklós (szerk.): *Fejezetek a jogbölcseleti gondolkodás történetéből*, Miskolc, Bíbor, 2004, 9–29.

¹⁸ GYÖRFI Tamás: Jogpozitívizmus, in: Szabó Miklós (szerk.): *Fejezetek a jogbölcseleti gondolkodás történetéből*, 31–50.

lás pontja szerint bizonyos emberi etikai feltételeket ugyan érvényesíteni kell a jogalkotás során, de az erkölcs feltétlen érvényre juttatása több esetben olyan értelmezési bizonytalanságokhoz vezet, amelyek ténylegesen leronthatják a jog érvényesülését, a kiszámíthatóságot és a jogbiztonságot, következtetésképpen a jognak az erkölctől tételesen el kell különülnie. A természetjogi iskola és a jogpozitivisták iskola álláspontjai kiindulótételeik különbözősége ellenére a valóságban egymással összetett kapcsolatrendszerben állnak, magyarázataik egymást nem feltétlenül zárják ki, tételeik nem szükségképpen egymás ellenfelei, és a jogalkotói értékválasztás során akár együttesen is érvényesülnek.

A jog és az erkölcs közötti feszültség tételes elemzése jelen tanulmány tárgyán kívül esik, felvetve az erkölcsös és erkölcstelen jog kérdését, a jog érvényességét ezen alapokon, összegezve azonban az rögzíthető a fenti jogbölcseleti vitától függetlenül, hogy az állam által alkotott jogtól elvárjuk, hogy az megfeleljen az általánosan elfogadott morális szabályoknak, kifejezzen bizonyos emberi törekvéseket és értékeket úgy, hogy végső soron alkalmas legyen arra, hogy az emberi cselekvéseket és az emberi szabadság kiteljesedését megfelelően szabályozza, azaz annak helyesnek kell lennie.¹⁹ Ellenkező esetben az egyedi formális jogszerűség oly mértékben áll szemben az igazságszággal, a méltányossággal, a társadalmi helyességgel, amelyet a *summum ius summa inuria* tétellel írhatunk le, azaz a legteljesebben alkalmazott jog a legnagyobb jogtalanságot eredményezi.²⁰

A fentiek szerint meghatározott jogalkotás általánosságban, illetve egy adott jogterület egészére kiható módon, azaz a kodifikáció során tehát a normák felülvizsgálatát és azoknak az életviszonyokhoz való igazítását jelenti a jogalkotó által választott és vallott értékelvek alapján azzal a céllal, hogy az értékválasztás eredményei hosszú távon állami jogként rögzítésre kerüljenek,²¹ és ezáltal elsőbbséget is nyerjenek.

¹⁹ HORVÁTH Barna: *A jogelmélet vázlatja*, Gödöllő – Máriabesnyő, Attraktor, 2004, 106–122.

²⁰ CICERO, Marcus Tullius: *De officiis*, London – New York, Heinemann – Macmillan, 1913, 35.

²¹ VÉKÁS Lajos: A magánjogi kodifikációk néhány tanulságáról, in: Csehi Zoltán – Koltay András – Landi Balázs – Pogácsás Anett (szerk.): *(Lex cathedra et praxis. Ünnepi kötet Lábady Tamás 70. születésnapja alkalmából*, Budapest, Pázmány Press, 2014, 258.

A modern jogok és jogállamok a fenti alapokon az állampolgári jogegyenlőség tételét vallják, amely azonban nem jelent egyformaságot. Egyformaság esetében a jog által szabályozott viszonyrendszerek értelmezhetetlenek lennének, valójában szükségtelen lenne az egyenlőség és az egyenjogúság biztosítása, amely pontosan az emberi egyediségből és annak elismeréséből, védelméből fakad.²² A modern jogok a társadalmat tehát egyenlő jogokkal rendelkező alanyok jogközösségeként fogják fel, a politikai keretekkel e közösség és az állam viszonyát határozzák meg, az állam tagjai, polgárai számára normákat, instrumentumokat alkotnak, szabályoznak és irányítanak az egyenlőségen alapuló igazságos módon,²³ amely által mindenkit egyenlő módon azonos jogok illetnek meg, illetve azonos kötelezettségek terhelnek.²⁴ A jogállam ellentétét az eltérő mértékben kiépített és működtetett, de a szabadságot és egyenlőséget – még annak erőszakos kiépítését valló programja ellenére is – ténylegesen tagadó, bár több esetben jogállami keretek fenntartását látszatként eszközöző totális államok jelentik. A totális állam állampolgárait alattvalóként kezeli, őket teljesen védtelenné és kiszolgáltatottá teszi, megfosztja őket a szabadságtól, terrort alkalmaz a korlátlan hatalomért, és a hatalom joghoz kötöttségét a valóságban elveti, így jellegéből fakadóan kizárt a joguralmi jegyek érvényesülése.²⁵

A fenti alapokon – a további és mélyebb jogelméleti és jogtörténeti fejtegetéseket mellőzve – Magyarország esetében rögzíthetjük, hogy a magyar jog a római-germán jogcsalád tagja, organikus államfejlődéséből²⁶ fakadó külön sajátosságokkal, örökséggel és értékrenddel, amelynek kiinduló tételeit és értékválasztását Magyarország Alaptörvényében lelhetjük fel.²⁷ A magyar jogrendszer, ahogyan a többi

²² BENKE József: *Bevezetés a magyar magánjog általános elveibe*, Budapest, HVG-Orac, 2019, 42–43.

²³ SZABÓ Miklós: *Rendszeres jogelmélet*, Miskolc, Bíbor, 2015, 184–185.

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződés*, Bukarest – Kolozsvár, Kriterion, 2001, 58.

²⁵ VARGA Zs. András: *Eszményből bálvány? A joguralom dogmatikája*, Budapest, Századvég, 2015, 10–11.

²⁶ SZABÓ István: Az ősi alkotmány, in: Csink Lóránt – Schanda Balázs – Varga Zs. András (szerk.): *A magyar közjog alapintézményei*, Budapest, Pázmány Press, 2020, 83–122.

²⁷ ÁRVA Zsuzsanna: *Kommentár Magyarország Alaptörvényéhez*, Budapest, Wolters Kluwer, 2013, 11–220.

jogrendszer is, emberi alkotás; ugyanakkor magyarországi alkotás. Szabályai az emberi célok elérésének eszközeként érvényesülnek, amely célokat – a benne foglalt jogokat, a szabadság köreit és azok érvényesülési korlátait – a magyar jogalkotás a magyar alkotmányos értékválasztása útján határozza meg.

2. A magyar jogrendszer és a szabadság kapcsolata, a szabadság mint magyar jogalkotói értékválasztás

Magyarország Alaptörvénye a magyar jogrendszer alapja, amelynek preambuluma, a Nemzeti Hitvallás, az Alapvetések, illetve a Szabadság és felelősség címet viselő fejezetei rögzítik a magyar jogalkotó alkotmányos értékválasztását, az állam által elismert és támogatott szabadságjogokat és emberi célokat. A Nemzeti Hitvallásból tárgyánál fogva alapvetően emelhető ki a kereszténység szerepe, a magyar nemzetrészek iránti felelősség, a sajátos magyar örökség különböző tárgyai, az emberi méltóság és a másokkal együttműködve kiteljesedő egyéni szabadság, az elesettek és a szegények megsegítésének köteleisége, a jó élet, a biztonság, a rend, az igazság, a szabadság kiteljesítése, történeti alkotmányunk vívmányainak elismerése.²⁸ Az Alapvetések B) és C) cikkei modern jogállami elvek alapján írják le Magyarország alkotmányos rendszerét, az M) cikk szerint pedig Magyarország az értékteremtő munkán és a vállalkozás szabadságán keresztül biztosítja az alapvető emberi célok kiteljesítésének lehetőségeit kiegészítve az O) cikkel, amely az egyéni felelősséget, a képességek és lehetőségek szerinti közösségi részvétel alapjait rögzíti.²⁹ Az Alapvetések R) cikke egyértelműen rögzíti, hogy az Alaptörvény Magyarország jogrendszerének alapja, és hogy az Alaptörvény és a jogszabályok mindenkire kötelezőek, amely rendelkezést a T) cikk pontosít, kimondva az állami jog elsőségét.³⁰

A Szabadság és felelősség fejezet cikkei tételesen tartalmazzák az alapvető jogokat és kötelezettségeket, amelyek ezáltal a szabadság intézményei élvezetének legmagasabb szintű jogi kereteit és alapjait je-

²⁸ ÁRVA: Kommentár Magyarország Alaptörvényéhez, 13-15.65.

²⁹ I. m., 18-34.55-57.59-60.

³⁰ I. m., 65-67.71-85.

lentik. Az Alaptörvény tehát a szabadság letéteményese, keretnormái és értékválasztása valós tartalommal való kitöltését pedig elsősorban törvények, valamint egyéb jogszabályok útján eszközli a jogalkotó.

A magyar jogrendszert, a jogrendszerek többségéhez hasonlóan, hagyományosan a római jogtól kezdve alapvetően közjog–magánjog dichotómia alapján osztjuk fő részeire,³¹ amelyeken belül kerülnek megkülönböztetésre részben egymással átfedésben ezen részek további elemei mint jogágak. A közjog–magánjog elhatárolás inkább didaktikai, semmint valós elkülönítést jelent,³² egyrészt az életviszonyok összetettsége a jog elemeinek egymástól való éles elválasztását valójában nem teszi lehetővé, másrészt maga az Alaptörvény nevesíti kiemelt értéként és alapvető fontosságú alapként az emberi méltóságot és szabadságot, amely értékek védelmére és érvényesítésére végső soron valamennyi jogág megfelelő szabályai hivatottak.

A klasszikus közjogi jogágak ennek megfelelően rögzítik az állam kötelezettségeit az egyénnel szemben különösen a közigazgatási jog esetében, illetve az állam védelmi kötelezettségét az egyént illetően különösen a büntetőjog területén. A közjogi jogágak e körben hierarchizált szervezetszervezetekkel, valamint erőszakszervezetekkel, a felek akaratától függetlenül közvetlen kényszerrel és állami többlétszámúkkal biztosítják az államhatalom fenntartását és a társadalmi együttélés normáinak és a szabadság védett értékeinek általánosan, akár az állammal szembeni kikényszerítését.³³ A magánjogi jogágak esetében a szabadság érvényesülése az alaptörvényi kiindulóponttal egyezően másokkal együttműködve teljesedhet ki főszabály szerint. A magánjog esetében ennek megfelelően kiindulópont az attributív szabályozás, a mellérendelt viszonyok közötti dinamika, az azonos jogok és kötelezettségek cizellált, ugyanakkor alapvetően csak a felek akaratából beálló jogai és kötelezettségei, valamint a közvetett kényszer lehetősége jogsérelem esetén.³⁴ A magánjog tehát egyéni alanyok egyedileg meghatározott,

³¹ LÁBADY Tamás: *A magánjog általános tana*, Budapest, Szent István Társulat, 2017, 20–21.

³² H. SZILÁGYI István – LOSS Sándor: A jogrendszer, in: Szabó Miklós (szerk.): *Bevezetés a jog- és államtudományokba*, 75–77.

³³ H. SZILÁGYI–LOSS: A jogrendszer, 77–78.79–80.

³⁴ LÁBADY: A magánjog általános tana, 19–29.107–119.143–161.185–214.

adott cél és igény érvényesítésére szolgáló és így eshetőlegesen érvényesülő jogok érvényesítésének tipikus eszközrendszere.

Mind a közjog, mind a magánjog területén a fenti tételek közvetlen érvényesülését a kodifikációk eredményeként különböző törvénykönyvek, úgynevezett kódexek biztosítják, amelyeket egyéb törvények, ágazati jogszabályok egészítenek ki a jogforrási hierarchia különböző szintjein.

3. A magyar magánjog és a szabadság törvénykönyve, a Polgári Törvénykönyv mint kódex

A magánjog és ezáltal annak legjelentősebb részét képező polgári jog szabályai alapvetően arra hivatottak, hogy az általuk kiindulópontként vallott és így biztosított magánautonómia lehetőségével élve a személyek alapvető vagyoni és személyi viszonyai kiteljesedjenek, az általuk megfogalmazott célokat szabályozott körülmények között elérhessék.³⁵ Másképpen fogalmazva a magánjog feladata a magánérdekek és preferenciák azok elnevezésétől független érvényesítése és kiegyenlítése.³⁶

A szokásjogi úton közel egy évezreden keresztül fejlődött magyar magánjogot többszöri kodifikációs kísérleteket követően a II. világháborúig különböző okokból nem sikerült egy kódexbe foglalni.³⁷ Jogalkotási értékválasztási paradoxonként kell megemlítenünk, hogy a történelmi folyamatok eredményeként csak a kommunista államberendezkedés alatt születhetett meg Magyarország első polgári törvénykönyve az 1959. évi IV. törvény akkor, amikor a magánjogi kodifikáció jellegadó valós társadalmi és klasszikus ideológiai alapjai, azaz a szabadságot kiindulópontként valló ideológiai feltételek tény-

³⁵ VÉKÁS Lajos: A Ptk. társadalmi modellje, in: Vékás Lajos – Gárdos Péter (szerk.): *A Polgári Törvénykönyv magyarázatokkal*, Budapest, CompLex, 2013, 18–19.

³⁶ BENKE: Bevezetés a magyar magánjog általános elveibe, 53–57.

³⁷ VERESS Emőd: Az 1928. évi Magánjogi törvényjavaslatról, in: Veress Emőd (szerk.): *Az 1928. évi Magánjogi törvényjavaslat*, Kolozsvár, Forum Iuris, 2019, 17–32.

legesen hiányoztak.³⁸ Az idézett törvény – jelentős módosításokkal – több mint fél évszázadig volt Magyarország magánjogi kódexe.

Magyarország Országgyűlése végül sok politikai és szakmai vitát követően – az 1848. áprilisi törvényekben tett ígéretét tartalmilag 165 évvel később beváltva – 2013. évi V. törvényként fogadta el a Polgári Törvénykönyvet (a továbbiakban: Ptk.) amely 2014. március 15-én lépett hatályba³⁹ mint Magyarország második magánjogi kódexe.⁴⁰

A Ptk. mind koncepcionálisan, mind szabályozási módjában új megközelítési pontokat, illetve alapokat fektetett le a polgári jog tekintetében,⁴¹ amelyek közül az egyéni szabadság, a magánautonómia, a jogaival öntudatosan élő polgár és a professzionális gazdasági szemlélet kiinduló tételei elsődleges jelentőségűek.⁴² A kiindulópontok egyedi jogviszonyokkal, a polgári jog által szabályozott társadalmi viszonyokkal nyernek tényleges érvényesülést, amely jogviszonyok az egyéni szabadság konkrét elemei megvalósításának tényleges eszközei. A Ptk. mint kódex az általa szabályozott társadalmi viszonyokat tartalmilag szerkezeti egységekben, úgynevezett könyvekben tárgyalja. A könyvek egyszerre hordozzák magukban az évezredes jogfejlődés eredményeként kialakult dogmatikai felosztást a személyek joga, a dologi jog, a kötelmi jog és az öröklési jog esetében, illetve a legújabb idők sokat vitatott, de kétségtelenül új szemléletű megközelítéseit, például családi jog, a jogi személyek jogának Ptk.-ba illesztésével. A Ptk. könyvein belül részek, címek, fejezetek, illetve az adott jog-

³⁸ LÁBADY: A magánjog általános tana, 98–100.

³⁹ VERESS: Az 1928. évi Magánjogi törvényjavaslatról, 23–32.

⁴⁰ Az elfogadott, de csak részben kihirdetett, ténylegesen hatályba soha nem lépett 2009. évi CXX. törvényt nem tekinthetjük ténylegesen magánjogi kódexnek. Mint ismeretes, a hatálybaléptető 2010. évi XV. törvényt Sólyom László köztársasági elnök nem írta alá. Alkotmánybíróság 51/2010. (IV. 28.) AB határozata ugyanezen törvényt a rövid felkészülési időre tekintettel alkotmányellenesnek találta, megsemmisítette.

⁴¹ VÉKÁS: A Ptk. társadalmi modellje, 18–25.

⁴² Boóc Ádám: Gondolatok az alapelvek szerepéről Magyarország új Polgári Törvénykönyvében, in: Grad-Gyenge Anikó (szerk.): *Szociális elemek az új Ptk.-ban* (Acta Caroliensia Conventorum Scientiarum Iuridico-Politicarum 7), Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 2013, 13.

szabályszakaszok bontják ki az adott jogintézmény mint cselekvési eszköz részletszabályait.⁴³

A Ptk. mindösszesen nyolc könyvet tartalmaz, az első könyv a bevezető rendelkezések egész kódexen átívelő normáit,⁴⁴ a második könyv az emberre mint jogalanyra vonatkozó szabályokat tartalmazza, amelyek az Alaptörvényben is rögzített emberi szabadság és méltóság kiteljesedésének alapjaiként értelmezhetők különösen a jogképességre, a cselekvőképességre, a személyiségi jogok védelmére vonatkozó rendelkezései által. A harmadik könyv szintén alkotmányos alapokon nyugodva a jogi személyek normarendszerét tartalmazza, egyszerre biztosítva a klasszikus szabadságjogként érvényesülő egyesülési jogot, a gazdasági szabadságjogok kiteljesedésének egyik eszközeként funkcionáló társasági jogot, illetve az évezredek hagyományokat követve a tartós célokra rendelt vagyontömegek kezelésére hivatott alapítványok intézményét. A negyedik könyv a családi jog szabályaival az emberre mint társas lényre vonatkozó alapvető személyi és vagyoni viszonyokat tartalmazza összhangban azzal az alkotmányos alapállással, amely szerint a társadalom alapegysége a család. Az ötödik könyvben le lehetők fel a dologi jog szabályai, amelyek – az Alaptörvényben is rögzített tulajdonvédelmen és annak társadalmi felelősségén alapulva – rendelkezéseik és értékeik útján fundamentumot képeznek az egyén, illetve az egyén társulási szabadságával élve létrehozott jogi személy gazdasági szabadsága és annak kiteljesedése számára. A hatodik könyv a kötelmi jogot tárgyalja, kiteljesítve a személyek szabad akaratelhatározását a vagyoni viszonyokban jellemzően a szerződések útján, amellyel egyidejűleg orvosolják a személyi és vagyoni viszonyok diszfunkcióiból fakadó helyzeteket, különösen a kártérítés eszközrendszerével. A hetedik könyvben tárgyalt öröklési jog az ember halálát követő személyi és vagyoni viszonyok rendezésére hivatott normákat tartalmazza. A nyolcadik könyv záró rendelkezései fogalommeghatározásokat és technikai jellegű jogszabályhelyeket foglalnak magukban.

⁴³ VÉKÁS: A Ptk. társadalmi modellje, 22–24.

⁴⁴ Boóc: Gondolatok az alapelvek szerepéről Magyarország új Polgári Törvénykönyvében, 18.

4. A cselekvési szabadság és a Ptk.

A Ptk. szabályozási modelljének kiindulópontja a magánautonómia és ebből fakadóan a diszpozitivitás. Következésképpen amennyiben valamely norma természetéből és lényegéből más nem fakad, úgy attól a polgári jogaival élő személy vagy személyek mint felek szabad akaratelhatározásukból eltérhetnek, akár a törvénytől eltérő szabályokat is alkothatnak saját jogviszonyukat illetően. A Ptk. alapállása szerint ezen tételt kizárólag annyiban indokolt keretek közé szorítani, illetve korlátozni, amennyiben az igazságosság követelménye és a verseny szabadságának feltételei azt lehetővé teszik,⁴⁵ azaz amennyiben az alkotmányos értékválasztásból fakadóan a korlátozás szükséges. Az eltérést nem engedő szabályokat kógens normáknak nevezzük. A diszpozitivitás-kógencia kérdése alapvetően a társasági és a kötelmi jog területén bír relevanciával,⁴⁶ és bár a legtöbb esetben maga a jogszabályhely nevesíti a tőle való eltérés tilalmát, nem ritkák azon esetek sem, amikor a fenti kérdés eldöntése komoly kihívást jelent.⁴⁷ A jogdogmatikai fejtegetéseket mellőzve a tanulmány tárgyát illetően annyit szükséges e körben rögzítenünk, hogy a Ptk. esetében a kógencia alapvetően olyan kivételes esetben fordul elő, amikor a jogalanyok saját érdekein túlmutató érdekek, így különösen a gyengébb fél védelme, harmadik személy vagy egy nagyobb közösség érdekei vagy maga a társadalom erkölcsi értékrendjének védelme, azaz valószínűleg az Alaptörvényben nevesített értékválasztásból fakadó jogok és

⁴⁵ VÉKÁS: A Ptk. társadalmi modellje, 18–19.

⁴⁶ VÉKÁS Lajos: Appendix: A Polgári Törvénykönyv alkalmazásának első gyakorlati tapasztalatairól, in: uő (szerk.): *Fejezetek a Polgári Törvénykönyv keletkezéstörténetéből*, Budapest, Magyar Közlöny- és Lapkiadó Kft., 2018, 332–338.

⁴⁷ Értelemszerűen nem lehet eltérni többek között az ember jogképességére vonatkozó szabályoktól, vagyis attól, hogy az ember jogok és kötelezettségek alanya lehet. Azonban az a kérdés, hogy végül milyen jogokat és kötelezettségeket szerez, az esetek döntő többségében saját akaratelhatározásától függ. Nem lehet eltérni többek között a társaság alapítás során a törvényben meghatározott társasági formáktól sem, ugyanakkor az a kérdés, hogy egy adott társaság végül milyen tevékenységet végez a törvényben meghatározott keretek között, szintén szabad döntés tárgya.

kötelezettségek érvényesülése megkívánja a törvényi fellépést a felek magánautonómiájával, szabadságával szemben.⁴⁸

A Ptk. a diszpozitivitás alapján lényegében véve két oldalról ismeri el az emberi és társadalmi viszonyok összetettségét, egyben biztosítja a törvényes célok elérésének lehetőségeit és ezáltal a szabadság kiteljesedését. Az első oldalt a kazuisztika elvetése jelenti: azaz a Ptk. nem törekszik az életviszonyok minden elemét részletekbe menően egyedileg szabályozni, hanem ellenkezőleg, a társadalmi és gazdasági változásokat rugalmasan kezelni és követni képes keretszabályokat alkot,⁴⁹ amit a felek tölthetnek ki egyedi tartalommal.⁵⁰ Amennyiben a felek ezzel a jogukkal nem élnek, úgy a törvényi rendelkezések érvényesülnek az egyedi jogviszonyokban. A második oldalt a mellé-

⁴⁸ A polgári jogban e tételre számtalan eseti bírói döntést találhatunk különösen a szerződések érvénytelenségével kapcsolatban. Többek között az egymáshoz kapcsolódó vállalkozási szerződések esetében nyilvánvalóan jóerkölcsbe ütközőnek minősítik a bíróságok az olyan kötelezettségvállalást, amelynek teljesítésére a vállalkozó nem képes, és tevékenység kifejtése, sőt üzleti kockázatvállalás nélkül kíván a vállalkozó díjazáshoz hozzájutni (BH2004. 141.). Egységes az ítélkezési gyakorlat például a piramis elv alapján szervezett szerencsejátékok megítélésével kapcsolatban is, és azokat is jóerkölcsbe ütközőnek tartja (EBH1999. 112.). A tartási szerződések esetében fontos következtetésre jutott a bíróság, és nem tekintette jóerkölcsbe ütközőnek azt a szerződést, amelyet az eltartó az eltartott gyógyíthatatlan betegségének a tudatában kötött (BH2002. 267.), amely kérdésben a Szegedi Ítéltábla mutatott rá arra a körülményre, hogy ellenkező álláspont elfogadása esetében a gyógyíthatatlan betegségben szenvedők életük legnehezebb időszakában maradnának ápolás és gondozás, támasz és segítség nélkül (BDT2009. 2002.). A Ptk. a 6:88–115. §§-i között részletesen szabályozza az érvénytelenséget és jogkövetkezményeit.

⁴⁹ VÉKÁS: A Ptk. társadalmi modellje, 24.

⁵⁰ Klasszikus példa e körben az adásvétel esete, amely szerződés alapján az eladó dolog tulajdonjogának átruházására, a vevő a vételár megfizetésére és a dolog átvételére köteles, ugyanakkor a törvény a felekre bízta az adott dolog szintjén a vételár meghatározását és a teljesítés módját. A vételár megfizetésének elmulasztása szerződésszegésként jogkövetkezményeket von maga után, de például a vételár összegének elégtelensége csak akkor vezet bírói fellépésre és a szerződés érvénytelenségének megállapítására, ha az egyik felet sem vezette az ingyenes juttatás szándéka, a szerződés megkötésének időpontjában feltűnően nagy az aránytalanság, és a sérelmet szenvedett fél a szerződést sikeresen megtámadja. Nem támadhatja meg a szerződést az, aki ezen feltűnő értékaránytalanságot felismerhette, vagy annak kockázatát vállalta, mi több, ezt a megtámadási jogot a felek akár ki is zárhatják.

rendeltség és az egyenjogúság jelenti.⁵¹ A polgári jog alanyai egymással mellérendelt viszonyban lévő, egymástól független, de egymással szemben egyenjogú jogalanyok, akik saját személyi és vagyoni viszonyait másokkal együttesen a diszpozitivitás alapján szabadon töltik meg tartalommal.⁵² A mellérendeltség és az egyenjogúság kiindulópontja természetesen az életviszonyok összetettsége okán egyedileg sérülhet, amely esetekben a megfelelő kompenzálás az egyensúly helyreállítása érdekében külön jogintézmények útján⁵³ valósul meg.⁵⁴

A magánautonómia kiteljesedése, azaz az azon alapuló szabadságból fakadó célok elérése egyedileg gazdasági és személyi igényhelyzetek felismeréséből fakad, amely emberi és társadalmi cselekvéseket eredményez, amely egyedi jogviszonyokkal teljeseedik ki, és egyben szükségképpen hatással van a társadalom minden részére.⁵⁵ Ezen felismerés által teljeseznek ki a személyiségi jogok, a jogképesség, a családjogi viszonyok, a gazdasági jogok, a szerződési jogok, amelyek mindegyike az adott jogintézmény alapjához kapcsolódó szabadság elveit és elemeit vallja.⁵⁶ A magánautonómia cselekvési lehetőség nem más, mint az egyéni és társas szabadság kiteljesedésének eszköze, amely a legtöbb esetben a saját érdek felismerésén és azok szolgálatán, kielégítésén alapul, amely viszont szükségképpen magában hordozza más érdekének felismerését és kielégítését is.⁵⁷

⁵¹ BENKE: Bevezetés a magyar magánjog általános elveibe, 58–60.

⁵² LÁBADY: A magánjog általános tana, 115.

⁵³ LÁBADY: A magánjog általános tana, 24. 87–88.91.

⁵⁴ Két professzionális gazdasági társaság adott áruviszonyra vonatkozó szerződéses kapcsolatának kialakítása során minkét fél gazdasági és jogi szakértők segítségével mérsékelheti az üzleti kockázatot, amely esetében a mellérendeltség tehát érvényesül, illetve a kockázatkezelés logikája szerint érvényesülhet. Ezzel ellentétben az adott terméket megvásárló, az adott termékkel kapcsolatban információhiánnyal rendelkező, járatlan egyszerű fogyasztó kiszolgáltatót lehet a szakértő eladóval szemben, így mind a Ptk., mind a külön jogszabályok a fogyasztóvédelmi jog intézményeivel kompenzálják a gyengébb, kiszolgáltatót fél hátrányát, és ezen eszközrendszerrel teremtik meg a valós mellérendeltséget.

⁵⁵ SZABÓ Miklós: Jogviszony és felelősség, in: uó: *Bevezetés a jog- és államtudományokba*, Miskolc, Bíbor, 2001, 151–171.

⁵⁶ Gondolhatunk e körben a társulási szabadságra, a szerződési szabadságra, a végintézkedés szabadságára és annak részelemeire.

⁵⁷ Az adásvétel példájánál maradva az eladó érdeke az adott dolog értékesítése, a vevő érdeke az adott dolog megszerzése. Az eladó a vételárból saját érdeke

A Ptk. a fentieknek megfelelően a szabadságból fakadó érdekek elérését célul tűző jogviszonyok mint érdekszövetségek szabályai között diszpozitív rendelkezésekkel törekszik az egyéni és társas igényhelyzetek kielégítését megfelelően szolgálni, igazodva a felek valós érdekeihez, akaratához.

5. Az alapelvek szerepe a polgári jogban

A fentiekben kifejtett módon a Ptk. tudatosan kerüli a kazuisztikát, és rugalmas szabadságra törekszik, az adott jogviszony egyedi tartalommal való kitöltését a jogalanyokra bízva a diszpozitivitás alapján. A törvényi szabályok egyedi tartalommal való kitöltésének elmulasztása, vagy az egyedi tartalommal való kitöltés elégtelensége illetve bizonytalansága a törvényi szabályok általános alkalmazásához vezet, amely esetkörök az adott életviszony és a törvényi megfogalmazás értelmezési kérdéseit veti fel. A jogértelmezés alkalmazása során maga az Alaptörvény is elvi tételt fogalmaz meg 28. cikkében, amikor tételesen rögzíti, hogy a bíróságok a jogalkalmazás során a jogszabályok szövegét – segítségül hívva annak indokolását is – elsősorban azok céljával és az Alaptörvénnyel összhangban értelmezik, és a jogszabályok értelmezésekor azt kell feltételezni, hogy a józan ésnek és a közjónak megfelelő, erkölcsös és gazdaságos célt feltárásakor a polgári jog alapelveinek fontosságát szükséges kihangsúlyozni.

Az alapelvek ugyanis – függetlenül attól, hogy azok deklaratívák (a jog alkotmányos, általános elveit tartalmazzák) vagy operatívák (konkrétabban jelennek meg a jogi valóságban) – nemcsak értelmezési segítséget nyújtanak az egyedi jogkérdésekben, hanem a jogviták eldöntésében akár hégzagpótló jelleggel is működhetnek. A konkrét normákkal együtt alkalmazva tartalmazzák mindazon fentiek szerint rögzített értékválasztást is, amely által a jog és jogrendszer lényeges

szerint más dolgot szerez, vagy azt feléli szabad döntése által, míg a vevő a megszerzett dolgot használja, hasznosítja, vagy adott esetben továbbértékesíti saját döntése és gazdasági igénye szerint. Az eladó érdeke így szolgálja a vevő érdekét és viszont, a vevő érdeke így szolgálja az eladói érdek kiteljesedését.

⁵⁸ LÁBADY: A magánjog általános tana, 108.130.

tartalmának feltárása és a jogalanyok céljainak elérése biztosítható.⁵⁹ A Ptk. alapelvei között az első könyvben található valamennyi, a kódexben szabályozott normára értelmezési segédletet nyújtó generálklauzula, ugyanakkor mellettük valamennyi könyv, illetve adott esetben az egyes jogviszonyok részletszabályai között is megfelelő elvi, alapelvi szintű normák lelhetők fel.⁶⁰

Az egész Ptk.-n átívelő értelmezési alapelvet szükséges kiemelni, célja és szerepe ugyanis nem más, mint hogy a jogértelmezés alkalmazása során adjon egyedi segítséget, emellett ezen alapelv biztosítja az Alaptörvényben foglalt értékválasztás érvényesülését, valamint a Ptk. rendelkezéseinek koherenciáját.⁶¹ A Ptk. rendelkezéseit ennek megfelelően Magyarország alkotmányos rendjével összhangban kell értelmezni oly módon, hogy az adott polgári jogi viszonyokra vonatkozó jogszabályok összességével és a Ptk. egészének rendeltetésével is összhangban álljon.⁶² Az értelmezési alapelv keretjellege segítségével biztosítja az adott norma és a többi alapelv érvényesülése során az alkotmányos értékválasztás és a magánjogi szabadság tartalma közötti összhangot mögöttesen, azaz szubszidiárius jelleggel.

A Ptk. kiindulópontja tehát a felek akaratszabadsága által meghatározott törvényi kereteken belül mozgó tartalom elsődlegessége, a törvény tételes szabályának érvényesülése, amely által az alapelvek akkor nyernek szerepet, ha az adott norma értelmezése során bizonytalansággal találkozik a jogkereső vagy jogalkalmazó fél. Az alapelvek tehát nyitott normák, amelyek döntő módon az alkotmányos értékválasztás klasszikus jogon kívüli területeinek elemeit használják fel az adott jogviszony tartalmi értékelése során. Az alapelvek tehát mintegy általános jelleggel ölelik körbe, hatják át a polgári jog egészét,⁶³ illetve adott alapelv szintjén annak részterületeit, és bár önmagukban

⁵⁹ BÍRÓ György – LENKOVICS Barnabás: *Általános tanok*, Miskolc, Novotni, 2002, 64–65.

⁶⁰ BOÓC: Gondolatok az alapelvek szerepéről Magyarország új Polgári Törvénykönyvében, 15–18.

⁶¹ FAZEKAS Judit: *Első Könyv. Bevezető rendelkezések*, in: Osztovits András (szerk.): *A Polgári Törvénykönyvről szóló 2013. évi V. törvény és a kapcsolódó jogszabályok Nagykommentárja*, 1. kötet, Budapest, Opten Informatikai Kft., 2014, 85–86.

⁶² BENKE: *Bevezetés a magyar magánjog általános elveibe*, 99–103.

⁶³ LÁBADY: *A magánjog általános tana*, 107.

nem szolgálnak konkrét jogkérdés megválaszolásának egyedüli alapjaként, de érvényesülésükkel, a konkrét norma tartalmának feltárása segítségével kijelölik az adott jogszabályhely alkalmazásának tartalmi határait.

Az alapelvek segítségével a fentiek szerint áthidalható a kazuisztika hiányából fakadó bizonytalanság, emellett meghatározott esetkörben mérlegelési szempontokat biztosítanak, azaz az alapelvek hézagpótló jellegével van mód és lehetőség a jogviszony megítélésének árnyalására, korrigálásra. Az alapelvek ezen tulajdonsága ad lehetőséget a törvény változó életviszonyokra való alkalmazására a bíróság jogfejlesztő értelmezése által,⁶⁴ amely bírói jogfejlesztés szintén alapelveként funkcionál. Fentiekből következik, hogy az alapelvek végső soron egyfajta hídként és élő kapcsolatként élnek az állami jog és a társadalom sajátos, belső, alapvetően etikai megalapozottságú normarendszerei között.

A Ptk. a mellérendeltség és egyenjogúság elve szerint szabályozza a személyek alapvető vagyoni és személyi viszonyait a fentebb említettek szerint, amely tételt ugyan a kódex nem tekinti alapelvnek, alapvető szerepe és hangsúlya, alapvető kicsengése általánosan ismert és elfogadott.⁶⁵ A mellérendeltség és egyenjogúság elvének következetes érvényesülésével biztosítható a törvényes érdekek és igények védelme, az egyensúlyhiányos helyzetek korrekciója, a gyengébb felek, adott esetben a károsultak kompenzálása, a kölcsönösen felismert érdekek jogviszonyok útján való kielégítése.

Bár a Ptk. az észszerűség elvét kifejezetten nem nevesíti, de az észszerűség követelménye közvetett vagy közvetlen módon több jogszabályhelyben fellelhető. A jog mint emberi alkotás és intézményrendszer csak akkor számíthat az általa előírt szabályok betartására és következetes érvényesülésére, azaz az önkéntes jogkövetésre, ha a benne foglaltak megfelelnek az alapvető észszerűség követelményének.⁶⁶ Egy értelmetlen, észszerűtlen szabály annak leírása ellenére nemcsak hogy nem követhető, de adott esetben ki sem kényszeríthető, vagy kikényszerítése esetén súlyosan méltánytalan

⁶⁴ I. m., 113–114.

⁶⁵ LESZKOVEN László: A polgári jog alapelvei, in: Barzó Tímea – Papp Tekla (szerk.): *Civilisztika I.*, Budapest, Dialóg Campus, 2018, 24–25.

⁶⁶ LESZKOVEN: A polgári jog alapelvei, 28–29.

helyzetet eredményezne. Az észszerűség ennek megfelelően valójában objektív, tárgyilagos racionalitást feltételez, és külön alaptörvényi nevesítése által a jogértelmezés elsődleges kiindulópontja.⁶⁷

Az igazságosság elve kifejezetten nevesítetten szintén nem szerepel a kódexben, amely elv filozófiai kérdései és alapjai osztják meg leginkább a jogról gondolkodókat.⁶⁸ Az igazságosság szubjektív jogérzete és az egyén etikai alapállása azonban ebben a kérdésben jelennek meg a legmarkánsabban. A jogelméleti vitáktól és a szubjektív elemektől függetlenül azonban rögzítendő, hogy az igazságosság elvi szinten a Ptk. absztrakt szabályaiban zsinórmértékként jelen van, az életviszonyok észszerű elrendezése mellett az igazságosságra való törekvés a jog sajátos nézőpontjából állandó,⁶⁹ amelynek például állhatnak a szerződészegések kockázattelepítési szabályai, vagy a kártérítési jog alaptétele, amely szerint aki másnak kárt okoz, köteles azt megtéríteni.

A jogbiztonság alapelve legtöbb esetben az igazságosság alapelveivel mintegy konkuráló kérdésként jelenik meg⁷⁰ a közgondolkodásban és a jogászai szakmai vitákban. A jogbiztonság lényege, hogy a jogrendszer kiszámítható, következetes, lehetőleg állandó, érthető és megismerhető szabályokkal az életviszonyokat megfelelően kezelje,⁷¹ illetve a felmerülő jogvitákat állami úton véglegesen rendezze. A jogbiztonságból fakad tehát a kazuisztikus, az alkalmi vagy éppen a túltengő szabályozás, mint a nem hatékony és rugalmatlan jogalkotás elvetése,⁷² illetve a jogviták bírói úton való végleges eldöntése.

A polgári jog egyik legtöbbet említett generálklauzulája a jóhiszeműség és tisztesség alapelve,⁷³ amely elv a teljes magyar jogrendszert is áthatja.⁷⁴ A Ptk. szerint a jogok gyakorlása és a kötelezettségek teljesítése során a felek a jóhiszeműség és tisztesség követelményének megfelelően kötelesek eljárni, azaz valamennyi jog gyakorlása során általános emberi etikai normát kell követni. Ezen általános emberi

⁶⁷ LÁBADY: A magánjog általános tana, 108.

⁶⁸ I. m., 108–109.

⁶⁹ LESZKOVEN: A polgári jog alapelvei, 29–30.

⁷⁰ LÁBADY: A magánjog általános tana, 109.

⁷¹ LESZKOVEN: A polgári jog alapelvei, 30–31.

⁷² LÁBADY: A magánjog általános tana, 109.

⁷³ I. m., 113–116.

⁷⁴ BENKE: Bevezetés a magyar magánjog általános elveibe, 105.

etikai norma alapját a közfelfogásban rögzült tisztességes ember magatartása képezi zsinórmértékként.⁷⁵ Könnyen belátható, hogy az alapelv jelentőségét elsősorban a kölcsönös igények kielégítését szolgáló jogviszonyokban lelhetjük fel, amelyek alapját a bizalom képezi. Tisztességes emberi magatartás hiánya esetén nem alakulhat ki tényleges bizalom, és így az érdekek és célok kielégítése sem történhet meg. A tisztességes magatartás látszata pedig megtévesztésként a kötelmi jogban érvénytelenséget von maga után.⁷⁶ A jóhízeműség és tisztesség mindig esetről esetre ítélnélhető meg, általános leírására felelősségteljesen nem vállalkozhat a jogtudomány, azonban az kétséget kizáróan megállapítható, hogy elemei lényegében véve a többi alapelvvel vagy adott jogszabályhellyel is közvetlen kapcsolatban állnak.⁷⁷ A jóhízeműség és tisztesség követelményét sérti egyebekben az a személy is, akinek joggyakorlása szemben áll olyan korábbi magatartásával, amelyben a másik fél okkal bízhatott, amely magatartást *venire contra factum proprium* elveként ismer a magánjog.⁷⁸

A jóhízeműség és tisztesség alapelvénél említett magatartási zsinórmértéket, illetve a magánautonómiát az elvárható magatartás követelményének elve pontosítja, amely szerint, ha a Ptk. eltérő követelményt nem támaszt, a polgári jogi viszonyokban úgy kell eljárni, ahogy az az adott helyzetben általában elvárható.⁷⁹ Az elvárhatóság ellentéte a felróhatóság, amelyre előnyök szerzése végett senki nem hivatkozhat. Míg a jóhízeműség és tisztesség elve a tisztességes ember mércéjét helyezi középpontba, az elvárható magatartás azt annyiban egészíti ki, hogy e személy magatartását egy több szempontból meghatározott dimenzióban helyezi el. Ez az adott helyzet tehát esetről esetre változhat, így eltérhet nagyvárosban, kisvárosban, faluközösségekben, vállalati struktúrában, társadalmi közösségekben,

⁷⁵ LESZKOVEN: A polgári jog alapelvei, 31-33.

⁷⁶ Sőt, adott esetben bűncselekményt, csalást is megvalósíthat.

⁷⁷ Az egyik leglényegesebb kapcsolódási pont az együttműködési és tájékoztatási kötelezettséggel mint kötelmi jogi elvvel kapcsolatban nevesíthető. Az adásvétel példájánál maradva az eladó a vevőt az értékesíteni kívánt dolog minden lényeges tulajdonságáról tisztességesen tájékoztatni köteles, aki ezen tájékoztatás alapján hozhat felelősségteljes döntést vételi szándékáról. A Ptk. egyebekben külön is foglalkozik a tisztességtelen szerződési kikötésekkel.

⁷⁸ LÁBADY: A magánjog általános tana, 116.

⁷⁹ I. m., 116-117.

egyéb környezeti tényezők szerint, illetve személyi körülmények által többek között végzettség, szakmai jártasság szerint. Az általában elvárható magatartás mércéje tehát ténylegesen az adott helyzetben összetetten érvényesülő és irányadó társadalmi elvárások által meghatározott módon érvényesül.⁸⁰

A jog észszerűen, biztonságosan és e nézőpontból tekintve igazságosan csak akkor fejtheti ki a benne foglalt célok elérésének eszköz szerepét, érvényesítheti a jogalkotói értékválasztást, ha azt rendeltetésszerűen gyakorolja a joggal élő. Az Alaptörvény, illetve annak értékválasztásából fakadóan a Ptk. a magánautonómia alapján a szabad joggyakorlás biztosítását és az alanyi jogok védelmét helyezte a magánjog középpontjába. A joggal való visszaélés során a visszaélésszerű magatartást tanúsító személy valójában ezt a kiindulópontot tagadja, a joggal a jog ellen tör.⁸¹ Ilyen esetkörben a jog saját magát, a jogával visszaélésszerűen élővel szemben álló felet, végső soron a társadalmat védi azzal, amikor az ilyen magatartást tilalmazza. Tekintettel arra, hogy a jog nem öncélú intézmény, hanem az alanyi jogok és szabadságok biztosításának eszköze,⁸² úgy a jog gyakorlása nem lehet az adott jog rendeltetésével ellentétes, mert abban az esetben az saját kiüresítését eredményezné, támadná, megfosztaná a jogot érvényesülési lehetőségétől. Következésképpen a jog szabályait a bennük foglalt tartalom és cél által meghatározott módon lehet eszközként használni, betöltve annak valódi rendeltetését, amely a rendeltetésszerű joggyakorlás fogalmát jelenti, és valójában elvárás-ként érvényesül.⁸³

6. Záró gondolatok

Mindennapjaink során – észrevétlenül – jogviszonyok sokaságának vagyunk alanyai. Cselekvési szabadságunk kereteit különösen a polgári jog befolyásolja döntő módon, így alapintézményeinek megismerése, a benne foglalt alkotmányos értékválasztás természete, a sze-

⁸⁰ LESZKOVEN: A polgári jog alapelvei, 36–38.

⁸¹ LÁBADY: A magánjog általános tana, 118.

⁸² I. m., 117–119.

⁸³ LÁBADY: A magánjog általános tana, 114.

mélyüinktől elvárt – etikai alapokon nyugvó – magatartás eredőinek feltárása nyújthat alapot személyes céljaink eléréséhez.

Napjaink összetett gazdasági-társadalmi viszonyai között már nem vitásan kiemelt és törvénnyel védett értéknek jelenik meg az alanyi jogok összessége. E jogok alkotmányos alapokon végső soron egyéni, illetve közösségi céljaink elérésének, kiteljesedésének eszközeiként funkcionálnak. A jog tehát e célok elérésének eszközeként az általa védett értékek útján biztosítja a személyi és vagyoni viszonyokat és azok alapján a személyes szabadságot.

A modern jogrendszer emberi alkotás, amely egy jogállamban az állampolgár szabadságát még az állam hatalmával szemben is védi. Az évezredek jogfejlődés eredményeként köszönhetjük az alattvalóból a polgárrá válás jog által biztosított sikerét, amely folyamat azonban korántsem befejezett. A jog, mivel emberi alkotás, szükségképpen változik, és mivel az emberi célok eszköze, úgy szükségképpen e célok által meghatározott, ugyanakkor észszerűen szükséges saját maga érdekében is morális alapokkal rendelkezik.

Változó világunkban a jog újabb kihívásokkal szembesül, és e kihívások a jog morális alapjainak folyamatos újragondolását is feltételezik annak alapján, hogy etikai megalapozottság nélkül a jog valójában nem lehet észszerű, hatékony, nem számíthat követésre, érvényesülésre.

A jog megismerése, a kihívásokról való elmélkedés, a jog alapvető elválasztása az egyéb belső normarendszerek kérdéseitől e folyamat részeként él, és különös körülményt vár el az abban résztvevőktől. A szubjektív jogérzet, a jogon kívüli normarendszerek és értékítéletek önző, sajátos és feltétlen érvényesítése ugyanis, amennyiben morális alapokon észszerűen nem igazolható, nemcsak leronthatja a jog hatékony érvényesülését, hanem végső soron megfoszthatja azon szerepétől, amely talán a legfontosabb: a szabadság biztosításától.

FÜSTI-MOLNÁR SZILVESZTER

POLITIKA ÉS VALLÁS A LIMINALITÁS FOGALMÁNAK ÖSSZEFÜGGÉSÉBEN

ÖSSZEFOGLALÁS

Jelen tanulmányunkban annak a lehetőségét keressük, hogyan járulhat hozzá az antropológia liminalitás fogalma ahhoz az értelmezési kerethez, amelyben a politika és vallás kölcsönhatásait vizsgáljuk. Dolgozatunkban a liminalitás fogalmának rövid bemutatását követően kitérünk a vallás és teológia, vallás és közélet kapcsolatára, valamint a jelen helyzet, témánk szempontjából történő, rövid bemutatására és értékelésére a liminális fogalmának felhasználásával.

1. Bevezetés

Az értelmezések sokféleségében olyan hermeneutikai keretet keresünk, amely a minket meghatározó társadalmi, politikai és vallási folyamatok között teremt közös nevezőt. E közös nevező hozzájárulhat korunk jobb megértéséhez, és ezen belül a vallás – elsősorban a kereszténység – mában betöltött szerepének értékeléséhez. Értelmezési keretünk fókuszába *Victor Turner*, brit antropológus „társadalmi dráma” elméletét állítjuk, melynek meghatározó elemei lesznek a rituálé, a liminalitás, a küszöbállapot és a *communitas* fogalma. Érdeklődésünket tovább szűkítve úgy véljük, az elmélet az egyház teológiai és intézményes önreflexiójában is segítheti az „átmenet” és „tapasztalat” fogalmának és élményének árnyaltabb, a jelenkori kontextusra érzékenyebb megértését.

Témánkkal összefüggésben fontos mindenekelőtt kiemelni néhány alapvető irányultságot, amelyek a közelmúlt (az elmúlt 20. századunk) tanulságaiként határozzák meg a politikáról (közéletről), a vallásról és

e kettőnek az egymáshoz történő viszonyulásairól szóló felfogásokat. A közélet és vallás összefüggésében további hangsúlyos kiindulási kérdés, hogy a teológiának és a vallásnak milyen az egymáshoz való viszonya.

Megközelítési kísérletünkben a turneri koncepciók bevonásával olyan szempontokra kívánjuk irányítani a figyelmet, amelyek alkalmazása során nem mondunk le a közélet és vallás gyakran szélsőségekben leírt kölcsönhatásáról, hanem egy realistább elemzés lehetőségét reméljük tőlük.

2. Vallás és/vagy teológia¹

A vallás és teológia, valamint a vallás és közélet jellemző kölcsönhatásainak összefüggéseit nagyszerűen foglalja össze *Vályi Nagy Ervin*, akinek kritikai meglátásaira építve bővítjük a liminalitás fogalmának értelmezési keretét.

A huszadik század mostanra klasszikussá vált egyik jellemző, máig ható megközelítése a barthi dialektika teológiában van, amely elutasítóan viszonyult a valláshoz. Ennek az elutasításnak a megalapozása nem általában véve kérdőjelezi meg a vallás legitimitációját, hanem a keresztyén hiten belüli szerepét firtatja. (Zárójelben kell megjegyeznünk, hogy a marxista ideológia valláskritikája mindenképpen döntő befolyással lehetett ennek az álláspontnak a felerősödéséhez.) Döntően a vallásra mint emberi műre, útkeresésére tekint, amellyel az ember bűnössége miatt nem juthatunk el Istenhez. A *religio christianá*-val szemben áll a Krisztusba vetett hit.

Ebben a folyamatban egy következő fontos mérföldkő *Dietrich Bonhoeffer* idevonatkozó felvetése:² hogyan lehet ma az evangélium *jó hírét* az alapvető vallástalanság közepette egy szélsőségesen felerősödött individualizmusban elmondani, hirdetni. A vallás fogalmát

¹ VÁLYI NAGY Ervin: Vallás a teológiában – vallás a közéletben, in: uő: *Minden idők peremén*, Basel – Budapest, Európai Protestáns Magyar Szabadegyletem, 1993, 210–218.

² Itt mindenképpen érdemes visszaidéznünk, hogy a Reichskirche és a Deutsche Christen jelensége tragikus példái annak, ahogy a 20. század eleji német nemzetiszocializmus ideológiája magába szívta, és saját létjogosultságának vallási alátámasztására használta a keresztyénység erre alkalmas elemeit.

mindkét megközelítés hiányosan kezeli a kortárs és későbbi kritika szerint is. Kérdéses azonban, hogy a legkomplexebb vallásfogalom képes lesz-e megoldani a bonhoefferi dilemmát.

Teológiai értékelésünkben számottevően a vallás mint emberi konstrukció áll, olyan jelenség, amely adott esetben a legérzékenyebben képes a változással együtt haladni (azt támogatva vagy éppen azal szembekerülve). A hit, a Jézus Krisztusba vetett hit azonban olyan sajátságokkal, erővel, dünamisszal bír, amely ha kell, akkor nagyon világos kontúrok mentén válik alkalmassá a vallás kellően komplex fogalmától történő megkülönböztetésre, vagy éppen katalizátora, relativizáló ereje is lehet a keresztyénségnek, a keresztyén vallásnak. Egyszerűbben szólva: a keresztyén vallás gyakorlatának és megélésének a Jézus Krisztusba vetett hit lesz a kritériuma. Ebben az esetben a vallás *justificatió*járól beszélhetünk, aminek eredményeképpen elkerülhetők a szereptévesztések, az emberi jelenségek (vallás) túlértékelése és Isten figyelmen kívül hagyása. Isten ugyanis éppen hogy elfogadja – a megigazulás összefüggéseiben – emberi erőfeszítéseinket, (keresztyén) vallásunkat. Ilyen értelemben is a teológia nem öncélú művelése elválaszthatatlan szerepet tölt be egy valláson, egy felekezeten belül, és ezen felül egy társadalomnak és annak közéletében is, hiszen ezek legfontosabb erőforrása és kontrollja, egyszóval lelkiismerete is lehet.³

Az elmúlt évszázad, de még közelebről az elmúlt három évtized tendenciáiból meglehetősen egyértelműen kiolvasható, hogy a vallás aligha lesz kiszorítható a közéletből, és – így vagy úgy – a vallás küzdeni fog centrális, monopol helyzetéért, ami valójában reális, és a társadalmi változások szintjén a normalitás összetett folyamata. Ezzel együtt vagy szemben azonban az evangéliumnak és az attól elválaszthatatlan teológiának sohasem lesz ilyen egyértelműsége. Mindig a peremlét, a határhelyzet, ha tetszik, a küszöblét (liminalitás) a pozíciója. Már csak azért is, mert az az invokáció, amelyre kizárólag támaszkodhat, az a mindenható Úristen.

³ Vö. VÁLYI NAGY: Vallás a teológiában – vallás a közéletben, 210–218.

3. Vallás és közélet⁴

Társágunk történelmi távlati azt mutatják, hogy az államnak, a társadalomnak és a közéletnek mindig szüksége volt a (keresztyén) vallásra. Elsősorban azért, mert integráló erőt láttak benne, és így a társadalom kohéziójában jutott meghatározó szerephez. Ennek a szükségnek a felismerése után jön az a láncreakció, amelyben a vallás hatalmi eszközökkel történő érvényesítése a következő lépés. Számos példa tanúsága áll rendelkezésre az eredményességet vagy a kudarcot illetően. Egyfelől a vallásosság ilyen vagy olyan követelményeinek történő megfelelésben a celsusok a christianosokat mindig istentelennek fogják tartani, mert nem lesznek képesek átvenni a mindenkori impérium isteneinek funkcióját. Sőt, például a reformáció utáni felekezeti konfesszionalizmusok fanatizmusa a vallásháborúk árnyékában egyértelművé tette, hogy a keresztyén vallás integráló ereje, finoman szólva is, meglehetősen korlátozott. A közélet ugyanis nem lehetett az abszolút igazság érvényesítési területe, legjobb esetben is inkább valamilyen közösnevezőre-törekvés.

A társadalmi intézmények differenciálódása merőben új helyzetet teremtetett a premodern és a modern, illetve később a posztmodern társadalmak életében. Az új részintézményeknek nincs szükségük transzcendens igazolásra, racionalitásuk és hatékonyságuk önmagukban elégséges, a vallásos legitimitás nélkül is. A mai társadalmak erősen neutrális és plurális meghatározottság jellemzi, amely meglehetősen behatárolja a vallások mozgásterét. Ezt a szerepet a mindenkori hatalom osztja ki: egyfajta olyan animátor, ösztönző szerep ez, amely a különböző politikai érdekeknek megfelelően lelkesít a hatalom, a közélet által kijelölt célok elérésében. Főként azokon a területeken, ahol a politikai hatalom gépezete kevésbé racionalizálható: a család, a magánélet, a szabadidő, az erkölcsi élet kondicionálása. A vallások intézményi tudnak és számolnak is azzal, hogy a klasszikus legitimátor szerepük lejárt, és hogy az új helyzetben gyakorlatilag a régi szerepkörükben már nincsen rájuk szükség. Ezt érzékelhetik a közéletben, a sok szempontból sarokba szorított helyzetükben, hovatovább (ön)azonosságuk megannyi elveszettségének krízisében. A szellemi-erkölcsi piactér szinte végtelenített vásári karneváljában keresik térnyerési lehetőségeiket. Mindeközben számos feloldhatat-

⁴ Uo.

lan társadalmi konfliktusok kellős közepébe sodródni, amiben a politika génuszai vagy éppen démonjai paradox és feszültséggel teli helyzetek sokaságában élnek önmaguk által teremtett isteneszméikkel, vagy éppen a keresztyén egyház által megformált Istennel.

Mindeközben továbbra sem megszűnő kérdés a vallás és a politika számára a felelősség kérdése a kockázatvállalás etikai terhével együtt. A vállalatoknak valamilyen újfajta koordináta-rendszerében a távolságtartásnak éppen olyan hangsúlyosnak kellene lennie, mint a kötelezettségek tudatosulásának. Úgy tűnik, hogy a szociális enciklikák és a „testvéri izenetek” „felelősségvállalásai”(?) a respublicáért mint magister mundi lejártak, funkcionalitásuk és eredményességük mára kifulladt. (1948-ban a Református Egyház és állam között megkötött Egyezmény új helyzetet teremtett az egyház életében. Az új egyházvezetés, élén Bereczky Albert püspökkel az ún. „Testvéri Izenet”⁵ által kívánt „eligazítást” adni a gyülekezetek lelkipásztorai, presbitériumai és egyéb tisztségviselői számára arra nézve, hogy miként kell értelmezni az egyház helyét az új szocialista államrendben, amely lényegét tekintve egyet jelentett a teljes egyházi visszavonulással, az önként vállalt leépítésekkel.)

⁵ Testvéri Izenet gyülekezeteink lelkipásztoraihoz és presbitériumaihoz, egyházmegyéink espereseihez és missziói bizottságaihoz, egyházunk minden szolgájához és tagjához. 214/1950. – I.sz., in: *Református Egyház* 2/24 (1950), 3–6. Vö. VÁLYI NAGY Ervin: A „Testvéri Izenet”-ről, in: *Protestáns Szemle* 56 (3. új)/2 (1994), 109–114.

4. Társadalmi dráma⁶, liminalitás⁷, permanens liminalitás⁸, *communitas*⁹

Victor Turner kultúrantropológus az afrikai Ndembu törzs megfigyelése során érzékelte, hogy a különböző okok miatt kialakult konfliktusokat saját ritmus szerint kezelik, amelyre alapozva megalkotta a „társadalmi dráma” néven ismertté vált elméletét. Az elmélet a konfliktuskezelés folyamatában, majd később tágabban a kisebb vagy nagyobb közösségek mélyreható változásaiban négy fázist különített el:¹⁰

⁶ TURNER, Victor: *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life (1957)*, Oxford – Washington DC, Berg, 1996.

⁷ A fogalommal elsők között Arnold van Gennepnél találkozunk (GENNEP, Arnold van: *Les rites de passage*, Paris, É. Nourry, 1909, magyarul uő: *Átmeneti rítusok*, Budapest, L'Harmattan, 2007.). A 20. század második felében vált elterjedtté Victor Turner írásai nyomán a „liminális” és „liminalitás” teóriájának használata az antropológia és szociológia területein. Turner Van Gennep nyomán indult el, és az 1960-as évekre sok szempontból új tartalommal töltötte meg a liminalitás teóriáját, amely műveinek meghatározó eleme maradt egészen haláláig, 1983-ig. Ld. TURNER, Victor: *Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage*, in: uő: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca – London, Cornell University Press 1967, 93–111; uő: *Liminality and Communitas*, in: uő et al. (szerk.): *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969, 94–130; uő: *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas*, in: uő: *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca – London, Cornell University Press, 1974, 231–271.

⁸ A permanens liminalitás fogalma részben Victor Turner liminalitás-konceptiójának a kritikája, amelyben az átmeneti rítusok modelljének (Van Gennep) középső szakaszában a szerzők amellett érvelnek, hogy a tekintélyek hiányában eltűnnek azok a szereplők, akik autentikus módon ki tudnák jelölni az átmenetiség irányait. Vö. SZAKOLCZAI Árpád: *Permanent Liminality and Modernity. Analysing the Sacrificial Carnival Through Novels*, London, Routledge, 2016; THOMASSEN, Bjørn: *Liminality and the Modern. Living through the In-Between*, Farnham – Vermont, Ashgate, 2014.

⁹ Egy liminális periódusban levő társadalomban a szociális struktúrák hatályon kívül helyeződnek, a közösségi hierarchiák megbomlanak, és kialakulhat egy alkotó energiával teli közösség, amely új formákat, megoldásokat, emberi kapcsolatrendszeret teremt. A csoport maga keresi és alakítja normáit, és ezeket összeveti az aktuális társadalmi konvenciókkal. Ez a közösségi élmény speciális esete, a *communitas*. TURNER, Victor: *The Ritual Process*, London, Routledge, 1969, 96–97. Ld. még: TURNER, Victor: *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas*, in: uő: *Dramas, Fields, and Metaphors*, 233.

¹⁰ Vö.: MÁTÉ TÓTH András: *Vallásnézet: a kelet-közép-európai átmenet vallás-*

-
1. meghatározott csoportok szakítanak a többségi, illetve a korábbi társadalom normarendszerével;
 2. a szakítással járó konfliktus elmélyülése és kiterjedése;
 3. rendező és problémamegoldó mechanizmusok beindulása a társadalmi csoport vezető tagjainak irányításával;
 4. a szétzilált társadalmi csoport visszaintegrálódása, vagy a helyrehozhatatlan szakadás tudatosulása, vagy a szakadás bekövetkezése.

Ennek a rituális folyamatnak a fázisai közül Turner elsősorban a középső két fázisra koncentrált, arra a köztes állapotra, amelyben a korábbi viszonyok már érvénytelenek, a későbbiek pedig még nem tisztázottak. Ezt a középső szakaszt liminális (küszöb) fázisnak nevezte. Amikor a későbbiekben a figyelme az összetett társadalmak elemzése felé fordult, a liminális kifejezés helyett liminoid jelenségekről beszélt. A rítusok¹¹ formális területén túl a komplex társadalmak alapvető struktúráinak mintázatáról van szó. Azt a struktúrát pedig, melyet a liminalitás fémjelez, anti-struktúrának nevezi. A liminalitás koncepciója alapján kifejtette, hogy a társadalom képes a fejlődésre. A társadalmat a struktúrák és anti-struktúrák dialektikus erőterének látta, amely a liminalitásban és communitasban valósul meg.

Az átmeneti rítusok az egyik ilyen állapotból a másikba való átmenetet kísérik, illetve hozzák létre. A két állapot közötti állapottalanságot, állapoton kívüliséget nevezi Turner liminalitásnak, küszöbhelyzetnek, amelynek legfontosabb jellemzője a hiány. A benne lévők strukturálisan láthatatlanok, sem nem élők, sem nem halottak, hanem élők és halottak egyszerre. Ebben a paradox pozícióban lehetnek személyek és csoportok is egyaránt, és külön helyzetük alapvetően abban ragadható meg, hogy az előző és a következő állapothoz

tudományi értelmezése, Kolozsvár, Korunk–Komp-Press, 2014, 154–157.

¹¹ Turner abban az értelemben ad új megközelítést a rítusokra vonatkozóan, hogy nemcsak szociológiai szempontból képeznek le társadalmi drámákat, hanem a társadalmi drámák a társadalmi normák megszakadásának nyilvánvalóvá válása miatt keletkeznek, mert ezek rálátást engednek a társadalmon belül jelen lévő feszültségekre, konfliktusokra, és a résztvevőket arra kényszerítik, hogy valamilyen módon kezeljék ezeket. Ennek a feszültségekkel teli átmenetnek a kezelését végzik a rítusok, melyek gondolkodást és társadalmi struktúrát alkotó erővel rendelkeznek.

viszonyítva minden szempontból idegenek. Viselkedésük passzív a megtisztító, átalakító büntetésekkel szemben. Az ebben a seholsem-létben tartózkodó alanyok között intenzív bajtársiasság és egalitarizmus alakul ki, megszűnnek a társadalmi-státusbeli különbségek, és a résztvevők homogenizálódnak.

A turneri liminalitás fogalmának bizonyos fokú kritikájaként jelenik meg a *permanens liminalitás*.¹² Ebben az összefüggésben a liminalitás nem dinamizmust, dialektikát jelent a strukturák között, hanem azt, hogy a tekintélyek hiányában eltűnnek azok a szereplők, akik autentikus módon ki tudnák jelölni az átmenetiség irányait és az egyének átmenetiség utáni új identitásait. Vagyis amíg a premodern átmeneti rítusok minden esetben strukturákat kötöttek össze, az új strukturákba való beilleszkedést és az új szerepkészletek egyéni elsajátítását garantálták, addig korunkban a beavatott szereplőknek, az értékelések és keretek hiányában az egyéneknek tulajdonképpen nincs hová eljutnia. Pontosabban az egyénbe zárt célok képtelenek túlmutatni egyszeri, zárt érvényű, s éppen ezért instabilnak bizonyuló vonatkozásaikon, míg társadalmi szinten a beavatottságot mímelő, de a hosszabb távon érvényes irányokat nem ismerő figurák érvényesülnek. Ebben a fázisában a strukturák hiányában tehát csak átmeneti helyzetek váltják egymást, az identitást nem társadalmi keretek jelölik ki, megtalálása egyéni projektté, elvégzendő feladattá, életen át tartó kemény munkává válik.¹³ Mai társadalmi életünk kontextusaként meghatározott liminalitás egyik további, témánk szempontjából is releváns karaktere pedig az úgynevezett – *Zygmunt Bauman* által bevezetett – „liquid modernity” fogalma¹⁴. A fogalom – röviden összefoglalva – egy olyan „cseppfolyós” (liquid) állapotként írja le a modern társadalmat, amelynek alapvető sajátsága a törekenység, az időlegesség, a sebezhetőség és a konstans változások iránti fogékonyság.

¹² A *permanens liminalitás*ban ugyanis nem maguk a célok számolódnak fel, hanem a céloknak stabilitást, tartós értéket biztosító társadalmi strukturák. A premodern liminális helyzetekkel szemben a *permanens liminalitás* állapotában a célok illékonyak, esetlegessé válnak, és végső soron kiüresednek. Vö. THOMASSEN: *Liminality and the Modern*, 167–191.

¹³ BAUMAN, Zygmunt: *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Cambridge, Polity, 1992, 166–167.

¹⁴ BAUMAN, Zygmunt: *Liquid Modernity*, Cambridge – Malden, MA, Polity, 2000.

A liminalitásban kialakuló közösséget Turner szembeállítja a szervezett, jogi, politikai és gazdasági szempontból strukturált társadalmakkal, ahol értelme van a több és a kevesebb, a fent és a lent kifejezéseknek. Ebben a fázisban éppen ellenkezőleg, a legfontosabb jellegzetesség a jog és a szentség hiánya. Kezdetlegesen strukturált communitasokról van szó. Ezeknek a communitasmodelleknek meghatározó köze van a valláshoz, a szenthez, a szentséghez, de nem a vallások társadalmi pozíciója értelmében vett szent státushoz, hanem az átmenet periódusában lévő státustalan szent pozíciójához. Ellenben a szentségnek ez a megélése vezethet magasabb vallási-társadalmi státushoz.

Turner a communitasnak három fajtáját különbözteti meg: a) egzisztenciális, illetve spontán, b) normatív és c) ideológiai. Az egzisztenciális communitas jellegzetessége a teljes spontaneitás és közvetlenség, amely valóban nélkülöz minden struktúrát. Ezek a történelem bármely korszakában jöttek is létre, hamarosan beolvadtak a közeg struktúrájába. A normatív communitasban az egzisztenciális communitas strukturálódik, és társadalmi rendszerré szerveződik, az ideológiai pedig a társadalmi rendszer utópisztikus képét festi meg az egzisztenciális communitas jellemzőire támaszkodva.

A rendszerváltás utáni évtizedekben szabad utat kaptak az intézmények, így a vallási közösségek is, valamint szabad lett a nyilvánosság. A gazdasági és politikai élet mellett a vallási területen is nagy és sok irányú pezsgés indult meg, amelynek mozgatórugói között nemcsak a fantáziák és az érdekek színes forgataga található, hanem évtizedes mély ellentétek is, melyeket a (traumatizált) történelmi emlékezet nem engedett feldolgozni (például „Trianon” vagy az „ötvenhatos forradalom”). Itt elsősorban nem a tényszerű adatok várnak tisztázásra, hanem értelmük, jelentőségük, a társadalmi emlékezetben elfoglalt státuszuk.

5. Jelenünk a küszöbállapot

A hermeneutikai keret alkalmazásának szempontjából elengedhetetlen annak a tágabb és szűkebb értelemben vett kontextusnak, illetve az ott fellelhető jellemzőknek a vázlatos bemutatása, amelyek hozzájárulhatnak a jelenlegi helyzet dilemmáihoz és kérdésfelvetéseéhez.

Az értékváltás meglehetősen ambivalens módon határozza meg a társadalmi és egyházi jelenünket. Egyfelől egy többé-kevésbé jól kiismerhető, mindent tipizáló, kategorizálható és hierarchizálható világ struktúráját látjuk. Ugyanakkor a struktúra meghatározott pontjain, világosan körülhatárolt státuszai között repedések, törés- és határpontok figyelhetők meg. Olyan köztes vagy – az antropológia és szociológia ideillő fogalmát használva az úgynevezett (és már fentebb bemutatott) – *liminális* helyzetekről van szó, amelyek struktúraváltozásokat eredményeznek. A változásban felnyíló rések kijelölik az átmenetiség új irányait. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy kijelölik a háttünk mögött lévő elkészült struktúrákban az „újjaszületés” helyét. Az átkelő egyén „olyan kulturális szférán halad keresztül, amely alig vagy egyáltalán nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a múltbeli vagy az eljövendő állapotokat jellemzik”¹⁵ – írja Turner. Ebben a folyamatban döntő szerephez juthat a józan és valós tapasztalás, amely tiltakozik az ellen, hogy a benne tapasztaltat birtokba vegyük és rendelkezünk felette, hogy dogmákba, objektív tantételekbe foglaljuk, és így beépítsük a struktúrába. Ellenkezőleg, ennek a folyamatnak a túllépés a lényege, amely az „egészen más” (a numinózus *Rudolf Otto* értelmezésében)¹⁶ lehetőségét ígéri a mindent felmérő és megmérő, mindent meg- és elítélő konkrét állásfoglalásokkal szemben. Az átmenetiség liminális folyamataiban ugyanakkor megfigyelhetjük a gondolkodás struktúraváltozásait is, mint ami romboló és teremtő

¹⁵ TURNER, Victor: Liminalitás és communitas, in: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia*, Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 1997, 51–63, itt: 52–53.

¹⁶ A numinózus mindenek kivül áll, „egészen más”, nem hasonlítható hozzá semmiféle emberi, a világmindenség semmilyen más jelensége. A numinózussal szemben az embert önnön teljes semmisségének érzése keríti hatalmába, úgy érzi, „csupán kreatúra”, vagy miként Ábrahám mondta az Úrnak: „nem egyéb pornál és hamunál” (1Móz 18,27). A szent mindig olyan valóságként nyilvánul meg, amely egészen másfajta, mint a „természetes” valóságok. Noha a nyelv a *tremendumot*, a *majestast* vagy a *mysterium fascinans*t a természettől vagy az ember profán szellemi életéből kölcsönzött szavakkal fejezi ki, ez az analogizáló kifejezőmód éppen abból fakad, hogy képtelenek vagyunk az egészen mást megnevezni: a nyelv mindent, ami a normális emberi tapasztaláson túlmutat, kénytelen olyan szavakba öltöztetni, amelyek a normális tapasztalásból származnak. Vö.: OTTO, Rudolf: *The Idea of the Holy* (1923), Oxford, Oxford University Press, 21950. (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, Trewendt & Granier, 1917. Magyarul uő: *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, Budapest, Osiris, 1997).

folyamat. Ennek nyomán eltűnnek a társadalmi, rangbeli, vagyonbeli különbségek, a magánérdekek, és kialakulhat egy puritán szellemű, alkotóenergiával teli közösség, communitas, amely valamiféle alkotói lázban új formákat, megoldásokat, emberi kapcsolatrendszeret teremt. Óvatosnak kell lennünk az átmenetiség élményének és az így megszülető communitasnak a leírásával, hiszen a teljes és kiforrt személyiségek communitasa mint a tisztán emberi viszonyok elidegenedésmentes állapota, aligha tartható megállapítás. Azt sugallják ugyanis, hogy a struktúra személytelensége csupán maszk, ami alatt ott vannak a teljes személyek, és így csak az álcát kell félretolniuk. Ennek nyomán a communitast úgy is értékelhetnénk, mint valami világi édeni, utópisztikus vagy millenárius állapotot, melynek elérésére a közösség és benne az egyén vallási tevékenységének irányulnia kell.¹⁷ A megszéledített utópia csapdáját elkerülve sokkal inkább a liminális tapasztalat drámaiságára tegyük a hangsúlyt. Nevezetesen: hogy az átmenetiség vagy liminalitás folyamatában a lényeg abban rejlik, hogy feltöredezik és megnyílik a struktúra, amelyben a létező megragadja létét,¹⁸ és szembenéz újászületésének lehetőségével és kockázataival.

Mindezekkel összefüggésben a jelenlegi helyzet különösen erősítheti az átmenetiségnek, a liminalitásnak korunkra vetített értelmezési lehetőségét. Ezekkel a változásokkal összefüggésben az egyén vagy egy adott közösség identitása és annak tényezői korántsem statikusak már, hanem a változásra, a valamivé válás irányába beállítottak. Az identitás keresése így olyan életfeladattá is válhat,

¹⁷ TURNER, VICTOR: Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai, in: Bohunnan, Paul – Glazer, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest, Panem, 1997, 674–710, itt: 681.

¹⁸ *Lét és létező* fogalmának különbségtételénél, a „létező megragadja létét” kifejezésben Heideggerre utalunk. Ezt a különbséget Heidegger ontológiai különbségnek nevezi. Megkülönböztethető ugyanis a létező és annak alapja, azaz a lét között: a lét a létező alapja, áthatja és felülmúlja azt. A lét maga transzcendens, túl van minden létezőn, egyszerre van róla tudásunk meg nem-tudásunk is: „Nem tudjuk a lét mit jelent. De ha megkérdezzük – mi a lét? –, már benne tartjuk magunkat a *van* megértésében anélkül, hogy fogalmilag képesek lennénk rögzíteni, hogy mi is jelent.” (HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*, Budapest, Osiris, 2004, 5). A „létező megragadja létét” kifejezéssel azonban nem kívánunk következtetéseket maradni Heideggerhez. Tanulmányunkban éppen hogy szembehelyezkedünk Heidegger azon meglátásával, hogy az emberre, saját magára vezessük vissza a lét meghatározását, mint a *jelenvalólétben* való egzisztenciális eszmélést.

amelyben megannyi aktuális identitás alakítható ki a múlt lezárásának vélt vagy valós lehetőségeivel, illetve az újrakezdések és „újjászületések” – gyakran csak illuzórikus és végtelenített, be nem teljesedő – váradalmaival. Amennyiben ezek a folyamatok bizonyos elemi struktúrákat nélkülözve következnek be, akkor csupán az átmeneti helyzetek váltakozásairól van szó anélkül, hogy az identitást valós társadalmi keretek jelölnék ki. Az individualizációs hatások ebben az összefüggésben olyan nem kívánt eredményt is jelenthetnek, amely az identitásalakítást mondhatni egyénivé teszi, a közösségi identitástól elszigetelt életprogrammá szűkíti. Olyan kísérletezések indulhatnak meg a struktúrákat váltó vákuumhelyzetekben, az átmenetiségben (a liminalitásban), amelyek nem ütköznek jelentősebb akadályokba. Ebben a helyzetben azonban vélhetően szembesülni kell azzal, hogy az eredmény meglehetősen bizonytalan és kiforratlan lesz, és így nem lesz képes hozzájárulni egy egzisztenciális biztonsághoz és stabilitáshoz, amelyet minden identitásképző folyamat ígér, és amivel áthidalhatóak a törések és repedések.¹⁹

Bauman a társadalomtörténeti korszakok résztvevőinek és társadalmainak viszonyulásait az erdész, a kertész és a vadász metaforájával írja le. A premodern kor szereplője az erdész, a modern koré a kertész, és a mostani (poszt)modern időszaké (liquid modernity) a vadász. A metaforát mostani időszakunkra kibontva a következőképpen is érthetjük: a vadász viszonyulását környezetéhez, a természetéhez, az elejteni kívánt zsákmányhoz meghatározóan a gyors felélés és a pusztítás jellemzi. Itt már nem is a „zsákmány” elejtése, megszerzése az elsődleges cél, hanem maga a „vad” űzése, felhajtása.²⁰ Bauman a vágyakra is értelmezi a metaforáját, amiben a premodern kor sajátága a vágyak születése, a modern koré a vágyak beteljesedése, a „liquid modernity”-é pedig a vágyak fenntartása.²¹

Jean Baudrillard korábbi megfigyeléseivel tovább árnyalhatjuk a liquid modernity jellemzőit, mely szerint az átmenetiség állapotában – éppen a struktúrák felbomlása miatt – a társadalom résztvevői számára a tartalom gyakran elhalványodik, sőt ezzel együtt egyfajta

¹⁹ BAUMAN, Zygmunt: *Consuming Life*, Cambridge – Malden, MA, Polity, 2007, 100–101.

²⁰ I. m., 98–100.

²¹ I. m., 98.

közömbösség is megfigyelhető. Ennek eredményeképpen az öncélúság veheti át a vezető szerepet, akár még a célok meghatározásában is. Így az operativitás mint eszköz olyan túlsúlyos szerephez juthat, amely által a céltalan teljesítmény befejezetlenségének ürje hatja át a folyamatokat. A működést a működtetés váltja fel, amelynek következtében az öncélúság próbál meg objektivizálódni. Az olyan intézményi struktúrák vonatkozásában is, mint az egyház, különösen veszélyes lehet ez a folyamat. A szervezettség keretei döntő fontosságúak a motivációk és célok meghatározása, illetve az eszközök megfelelő alárendelése szempontjából. A szervezettség valósan biztonságos értelmezési keretet adhat, tartós referenciákkal rendelkező narratívákat jelölhet ki a távlatok mérlegelésének képességével, és hosszú távú magatartási és normák szerinti mintázatokkal segítheti egy közösségnek vagy a közösség bármely egyéni szereplőjének az eligazodását az életben. Amennyiben a hitelvek és a dogmák képesek betölteni útjelző szerepüket az egyház életében, akkor a határokat olyan módon érdemes megjelölniük, hogy azok folyamatos szembesülésben és párbeszédben álljanak az egyházi közösség sokrétű kontextusával, hiszen így válhatnak a hitelvek valós és hiteles referenciapontokká a liminális helyzetek megannyi nem várt fordulataiban és tendenciái közepette.

A modernség (liquid modernity) bírálatára nézve egy másik karakterisztikus irányt is érdemes megemlítenünk. Erre nézve izgalmas támpontok lelhetők fel *Eric Voegelin* munkásságában. Ennek főbb pontjai a liminalitás turneri koncepciójával összefüggésben az alábbiakra építve bontakoznak ki: a kiindulási pontnál megkerülhetetlen az a klasszikus tétel, hogy az embert alapvetően metafizikai helyzete határozza meg. Az ember *metaxy*,²² azaz „köztesség”: az isteni és az emberi közötti feszültségben kell megtalálnia a helyét. Ennek az ontikus kiindulópontnak az értelmében az ember valamennyi létszférával kapcsolatba kerül, és azoknak résztvevőjévé válik. Létrejöttét éppen úgy meghatározza a testisége révén az organikus és vegetatív valóság,

²² Ld. Platón *Symposium*ában Diotima alakját és szerepkörét. Voegelin Platón *metaxy* fogalmát használja annak a köztes állapotnak a leírására, amely két egzisztenciális állapot közötti létet jelent. A végtelen (*apeiron*) és véges vagy immanens és transzcendens találkozási pontja ez a „köztesség”. A *nous* kapcsolata a materiális valósággal.

mint az anyagi létezés, míg lelkében a noétikus²³ vonzerőnek köszönhetően az isteniben való misztikus részvételt tapasztalhatja meg. Ebből a mindent átfogó, gyakran hierarchikusan bemutatott karakterből vezethető le az ember szintetikus természete, amiből következik specifikus, racionális lénye, noétikus meghatározottsága. A noétikus értelem a klasszikus filozófiai megközelítésben olyan kognitív erő, amely a rend és egyben a lét rendező, teremtő és formáló ereje. Ennek köszönhetően az ember vagy megvalósíthatja saját természetét, vagy teljesen elvétheti (ahogyan erre példa a modernség gnosztikus karaktere, a transzcendens alapoktól történő elszakíttottsága a 19. századi német filozófiában és a 20. századi politika vallásaiban). Az emberi létezés ebben az értelemben is köztesség (metaxy vagy liminalis állapot, ami kívül áll, és túlmutat rajta): elindulhat az isteni felé, de meg is tagadhatja azt szembeszállva (noszema, a szellem betegsége) az őt meghatározó renddel, létrehozva így önmagára épülő mércéjét (szubjektív relativizmus).²⁴ A modernségbe érkező nyugati civilizációban a lélek elfordult az isteni alapoktól, amely egyenértékű a valóság elvesztésével, társadalmi rendezetlenséghez vezetett, amely Voegelin szerint a 20. század karakterisztikus vonása. Voegelin politikai filozófiai törekvése a diagnózis felállítása és a terápia megtalálása volt. Az újrakezdést nem az előrehaladásban, hanem a visszatekintésben látta. „A szellem válságra adott reakciója a szellem újraorientálása” egy régi tradíció nevében a klasszikus politikai filozófia és a középkori keresztény gondolati bázisán fogalmazódik meg. Voegelin a társadalmi cselekvés és politikai rend útját a platóni és arisztotelészi politika irányában jelöli ki. Itt válik ugyanis nyilvánvalóvá, hogy létünk rendjét a tudat rendjében találjuk meg (Platón ezt nevezi anamnészisnek). A modernség korában uralkodó rendetlenséggel szemben tehát újra

²³ *Noétikus* az a működés, amelynek mozzanatai a működő szubjektum lelkében (elméjében) zajlanak, végeredményének a fizikai világban történő megjelenése esetleges. Ilyen az elméleti gondolkodás és az etikai cselekvés. A külső szemlélő észlelés útján ismerheti meg az externális működés mozzanatait és eredményét. A *noétikus* működés eredményéről a külső szemlélő gondolkodás vagy beleérzés útján alkothat ésszerű feltevést, és a működés mozzanatait e feltevése alapján kísérheti meg rekonstruálni.

²⁴ Ld. VOEGELIN, Eric: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München, Anton Pustet, 1959, 100.

mozgásba kell lendíteni az emlékezés munkáját, és így leküzdhetővé válik a rendetlenség a rendhez történő visszatérésben.²⁵

6. Összegzés

Rövid összegzésként elmondhatjuk, hogy ma egy olyan időszakban élünk, amely a modernitással vette kezdetét. A modernséget (Yves Lambert és Peter Berger nyomán) négy alapvető vallásos princípium szerint írhatjuk körül: 1) hanyatlás, 2) adaptáció és újraértelmezés, 3) konzervatív reakciók és 4) innováció. Egyszerre érvényesülnek a szekularizációs és az új vallási formák hatásai, míg a háttérben korunkat többek között masszívan meghatározza az emberi és isteni hierarchiák leépülése, az önspiritualitás különböző válfajai, a paratudományos kísérletek a „valóság” értelmezésére, a pluralizmus erői, a mindent átható mobilitás és a „liquid modernity” számos jelensége, amelyek különösen is sajátosan határozzák meg világunkat és ebben a helyzetben az egyház kontextusát.²⁶

Ezekben az összefüggésekben előtérbe kerülhet a politika és vallás kölcsönhatása a fentebb röviden bemutatott kockázati tényezőknek megfelelően, amely a liminalitás különböző természetű megtapasztalásaiban (társadalmi, közéleti és vallási, teológiai) egyszerre realizálódhat a ma emberében és életterében. A mai közvetlen kontextusra leginkább jellemző *liquid modernity* fázisában, a struktúrák hiányában gyakorlatilag csak átmeneti helyzetek váltják egymást (permanens liminalitás), az önazonosság megtalálása mindentől független egyéni projektekre redukálódik. A kapcsolódások nélküli magába zárt egyéni életutak tehát nem átívelik és összekötik a töréseket, hanem törések sorozatába ágyazódnak. Ebből adódik, hogy az identitásnak mindig rugalmasnak és változékonynak kell maradnia, az identitás keresése

²⁵ VOEGELIN, Eric: *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, München, Piper, 1966, 11–12.

²⁶ Yves Lambert Peter Berger szekularizáció és modernség felfogását használja. Ld. BERGER, Peter: *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday, 1967, valamint LAMBERT, Yves: Religion in Modernity as a New Axial Age. Secularization or New Religious Forms?, in: *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 303–333.

jelentkezik elsődleges életfeladatként. Az identitás folyamatos mozgása, aktuális identitások kialakítása a múlt lezárásának állandó lehetőségét, az újrakezdések és újjászületések végtelen sorozatát ígérik. A struktúrák helyét átvevő ürességben (*void*) a kísérletezés könnyű, nincsen, ami akadályt gördíthetne elé, de eredményei sosem stabilak, életciklusuk rövid, így sosem képesek az ígért egzisztenciális biztonságot megteremteni.²⁷

Mindezek alapján a korábban megfogalmazott felelősség kérdése (a közélet és a vallás, valamint a teológia és a vallás kontextusában) a *liquid modernity*-ben tapasztalható individualizmus közepette meghatározó szubjektív relativizmus hatásaként az egyes ember köré koncentrálódik. Minden képviseleti viszonytal együtt és annak ellenére is az egyén olyan *ens relissimus*, amely több, mint a képviselet viszonyainak összessége. Az egyén személyessége a legsűrűbb valóság, szenvedése, esendősége, végessége teszi azzá Isten előtti egyedülálló. A Jézus Krisztusba vetett hitt (a megigazitott vallásban), az evangélium a liminalitás értelmezési keretében alapvetően három irányba segítheti a megértést:

1. A (teremtett) világ lényegesen több, mint az aktuális struktúra sémája, ideológiája. Ez csupán múltékony, mindig változó arculat: struktúra és anti-struktúra.
2. A keresztyén hit gyakorlatilag *liminoid*. A küszöblétnél olyan karakterisztikus meghatározottsága, amely alapvetően helyenlküli. Nincs (nem lehet) kijelölt helye a világ sémájában, ezért ezzel együtt az „egészen más”-ra is utal. Ez a más-ság a *communitas*, az *ekklésia* (kihívottak) létformája. Küldetésénél fogva olyan kritikai funkciója van, amely mindig arra emlékeztet, hogy az igazság Istennél van. Ez azt jelenti, hogy mindig más mértékek is vannak, mint amit az adott kontextus, társadalom, közélet, kultúra stb. kijelölnek.

²⁷ BAUMAN, Zygmunt: *Community. Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge – Malden, MA, Polity, 2001, 99.

-
3. A keresztyén hit, Jézus Krisztusba vetett hit liminalitása, helynélkülisége tulajdonképpen olyan referenciapont, amelynek számos elemét a vallás nem lesz képes asszimilálni. Ezek az elemek lehetnek igazán döntő fontosságúak, első-sorban az *ekklésiának* és közvetetten a világ sémájának.

RÁCSOK GABRIELLA

ABRAHAM KUYPER SZFÉRASZUVERENITÁS- ELMÉLETE

Rácsok Gabriella

ÖSSZEFOGLALÁS

Kuyper elméletét elsősorban credóként értelmezzük: Kuyper felfogásában Krisztus szuverenitásának megvallása olyan hamis isteneknek mond ellent, mint a népszuverenitás és az államszuverenitás. Az elmélet bemutatásához elsősorban két forrást használunk: Kuyper beszédét az amszterdami Szabadegyetem megnyitóján (1880) és a Princetoni Egyetemen tartott „Stone-előadásokat” (1898). Kitekintésül az elmélet részét képező pluralista elvek alkalmazhatóságának két kortárs példájával zárjuk az ismertetést: hogyan érvényesülhet a világnézeti pluralizmus elve a világnézeti semlegesség liberális ideológiájával szemben, illetve hogyan jelenhet meg az elvi pluralizmus logikája érvként az egyneműek házasságáról szóló vitában.

1. Bevezetés

George Harinck történész nincs egyedül azzal az állításával, hogy Abraham Kuypernek (1837–1920) nem az eszméi, hanem a tettei éltek tovább és hatottak a holland társadalomban közel egy évszázadon keresztül.¹ A Szabadegyetem 1880-as megnyitóján tartott híres elő-

¹ HARINCK, George: A Historian's Comment on the Use of Abraham Kuyper's Idea of Sphere Sovereignty, in: *Journal of Markets & Morality* 5/1 (2002), 277–284, itt: 227. További ajánlott monográfiák: KOLFHAUS Vilmos: *Dr. Kuyper Ábrahám* (fordította Czeglédy Sándorné Kósa Margit), Budapest, MEKDSZ Szövetség Kiadóvállalata, 1926; KASTEEL, Petrus: *Abraham Kuyper*, Kampen, Kok, 1938; HESLAM, Peter S.: *Creating a Christian Worldview – Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1998; BOLT,

adása a szféraszuverenitásról csak egy lábjegyzet lett volna a történelemben, ha a Szabadegyetem nem marad fenn a megnyitása utáni első nehéz években. Kuyper ma is azért érdekesebb más keresztyén társadalmi gondolkodóknál, mert meg is valósította a gondolatait.² *Benkő István* ezt így fogalmazza meg: „Ha Kuyper valami megérintette, ő nem annyira *gondolt* valamit, hanem mindég *cselekedett* valamit. Isten szuverenitásának megismerése, elfogadása és érvényesítése, mint a hatalmas kálvinista világnézet alapja, megtestesült Kuyper személyében, és mint egy felébredt régi és örökké ifjú óriás, szembe szállott a 20. század nagy kísértéseivel.”³

2. Az elmélet előtörténete: Althusiustól Groen van Prinstererig

A holland *souvereiniteit in eigen sfeer* (szuverenitás a saját szféránkban) kifejezést először 1862-ben egy holland politikus, Guillaume Groen van Prinsterer (1801–1876) használta az egyház hatásköreinek megnevezésére az államéval szemben. Maga a gondolat azonban két és fél évszázaddal korábbról származik. Herman Dooyeweerd szerint „a társadalmi viszonyokon belüli szféraszuverenitás elvének első modern megfogalmazása” a középkori kálvinista jogásznál, Johannes Althusiusnál (1557–1638) található meg.⁴ Althusius *Politica* (1603)⁵

John: *A Free Church, a Holy Nation – Abraham Kuyper’s American Public Theology*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2001; BRATT, James D.: *Abraham Kuyper – Modern Calvinist, Christian Democrat*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2013. Magyar nyelvű összefoglalók: SEBESTYÉN Jenő: Szemle – Dr. Kuyper Ábrahám, in: *Protestáns Szemle* 28/4 (1916), 241–250; LADÁNYI Sándor: Abraham Kuyper – Vázlatos visszatekintés a holland református egyház utóbbi két évszázados történetére és abban Kuyper jelentőségére, hatására, in: *Theologiai Szemle* 31/2 (1988), 98–100; LÁNYI Gábor: Abraham Kuyper (1837–1920) és a neokálvinizmus, in: Literáty Zoltán (szerk.): *Quoniam tecum est fons vitae in lumine tuo videbimus lumen*, Budapest, KGRE – L’ Harmattan, 2018, 215–228.

² HARINCK: i. m., 277.

³ BENKŐ István: Kritikai szemle – Kolffhaus: Dr. Ábrahám Kuyper, in: *Protestáns Szemle* 36/9 (1927), 575–579, itt: 576.

⁴ VYVER, Johann D. van der: The Jurisprudential Legacy of Abraham Kuyper, in: *Journal of Markets & Morality* 5/1 (2002), 211–249, itt: 213.

⁵ ALTHUSIUS, Johannes: *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (Herborn 1603, ³1614). Reprint: Scientia-Verlag, Aalen, 1981.

című művében a Szentírásra, valamint keresztyén és klasszikus forrásokra támaszkodva „az állam és a társadalom átfogó szövetség-elméletét” dolgozta ki.⁶ Althusius számára „a politika az emberek társulásának (*consociandi*) művészete azzal a céllal, hogy létrehozzák, ápolják és megőrizték közöttük a társadalmi életet. Innen a »szimbiotika« elnevezés”⁷. A szimbiózis fogalmát az emberek átfogó együttélésének módjaként vizsgálja, majd a továbbiakban a családról, a magánszervezetekről, az egyházzal és a kormányzati szervezetekről értekezik. Ebben a szimbiózisban nem csupán polgártársak, hanem munkatársak vagyunk, hiszen az ember természeténél fogva társas teremtmény, akit Isten arra teremtett, hogy szeressen és szolgáljon. A különböző társulások mindegyikének szent hivatása van: életközösségek, amelyeket a résztvevőknek kell tökéletesíteniük, és mindegyik társulásnak külön törvényei vannak, „az egyes társulások természetének és szükségleteinek megfelelően”⁸

Az Althusiust és Groen van Prinsterert elválasztó közel háromszáz év alatt a társadalmi entitások belső szuverén autoritásának fogalma időről időre felbukkant, többnyire lutheránus politológusok írásaiban, és többnyire az egyház és az állam viszonyára korlátozódott. Georg Friedrich Puchta (1798–1846) például az egyház *Selbstständigkeitjéről* (önállóságáról) mint „az állam melletti intézményről” beszélt, és mint ami „lényegének eltérő természete révén” különbözteti meg magát. Bár ez egyértelműen a szféraszuverenitásra utalt az egyház és állam kapcsolatában, Puchta nem terjesztette ki az elvet más társadalmi entitásokra.⁹

Georg Beseler (1809–1888) a helyi hatóságok szuverén jogalkotási hatásköréhez ragaszkodott, amelyet a továbbiakban úgy definiált, mint „az egyes testületek azon hatalmát, hogy saját belátásuk szerint saját törvényt (rendeleteket, statútumokat, előjegyeket) alkossanak az általuk irányított kerületben...”¹⁰

⁶ WITTE, John Jr.: *God's Joust, God's Justice*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2006, 350. Idézi BARTHOLOMEW, Craig G.: *Contours of the Kuyperian Tradition*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 2017, 131.445.

⁷ *The Politics of Johannes Althusius* (ford. Carney, Frederick S.), Boston, Beacon Press, 1964, 12.

⁸ I. m., 17.

⁹ VAN DER VYVER: *The Jurisprudential Legacy of Abraham Kuyper*, 213.

¹⁰ Uo.

Friedrich Julius Stahl (1802–1861) – aki döntő hatással volt Groen van Prinstererre – ismét csak az államra és az egyházra korlátozta a szigorú értelemben vett szuverén hatalmat, és azt hirdette, hogy e két intézmény egymástól független helyet foglal el, egészen más jellegűek, és szigorúan megkülönböztetendők egymástól.¹¹

Guillaume Groen van Prinsterer is csak az egyház és az állam kapcsolatának összefüggésében hivatkozott a szféraszuverenítésra. Gyakran beszélt „az államnak az egyházzal szembeni függetlenségéről, amely az Istennek való közvetlen alávetettségéből fakad”, és az egyházat mint sajátos jellemzőkkel rendelkező hitközösséget határozta meg, amelynek nélkülözhetetlen összetevője a hitvallás. Isten szuverenitásából kiindulva meggyőződéssel hirdette, hogy mivel minden hatalom tőle származik, „az állam nem az egyháznak van alávetve”¹². *Hitetlenség és forradalom* című művében úgy érvelt, hogy a kor legmélyebb konfliktusa a Szentírásban található igazság és a (francia) forradalom között volt, amely nem vallott az embernél magasabb tekintélyt. Szerinte „kora rossz közérzetének gyökere a hitetlenség volt: ahogyan azt először rendszerré dolgozták ki, majd egy nagszabású társadalmi kísérletben alkalmazták”¹³.

3. A nyitóbeszéd: Szuverenitás a saját körünkben

Kuyper 1880. október 20-án az amszterdami Szabadegyetem megnyitóján elmondott beszédének fő témája a szféraszuverenitás. Ezt követően majd csak 1898-as princetoni látogatása során tartott előadássorozatában kerül elő ismét hangsúlyosabban a szféraszuverenitás elmélete,¹⁴ amelyet aztán soha nem fejlesztett vagy árnyalt tovább.

¹¹ Uo.

¹² Uo.

¹³ BARTHOLOMEW: *Contours of the Kuyperian Tradition*, 131–135.445.

¹⁴ A harmadik „Stone-előadás” címe: A kálvinizmus és a politika. Itt egy rövid, de tömör vázlatát találjuk Kuyper politikai elméletének, melyet egy nagyobb művében, az *Ons Program*ban (1878) fejtett ki. Amellett érvel, hogy a kálvinista politikai elmélet meghatározó alapelve „a Szentháromság Istenének a teljes világegyetem fölött való szuverenitása”. Ez az alapvető szuverenitás az emberiségben három felsőbbbségben nyilvánul meg: 1) az államban; 2) a

Kuyper számára az elmélet elsősorban eszköz volt arra, hogy érvényre juttassa véleményét. Beszéde a holland társadalomban elhanyagolt református kisebbség magabiztos bemutatása volt. Benne hívei és ellenfelei tudomására kívánta hozni, hogy az egyetem megalapítása és minden más református kezdeményezés nem a holland társadalom peremén történő kuriózum, hanem a modern társadalom előrehaladásának módja.¹⁵

George Harinck szerint manapság Kuyper szféraszuverenitás-elméletét túlságosan is társadalomfilozófiai konstrukciónak tekintik, miközben az nem érthető meg a vallási környezet nélkül. Amikor Kuyper bemutatta elképzelését, azt hitvallásként, *credó*ként mutatta be. A hitvallás, miszerint minden szuverenitás Istenben nyugszik, szöges ellentétben áll azzal a másik hitvallással, amely abszolút módon elválasztja a szuverenitás kérdését a hit kérdésétől.¹⁶

„Ez a két hitvallás tehát éles ellentétben áll egymással. Aki a kijelentés valóságából él (és következetesen ebben a távlatban éli az életét), az vallja, hogy minden szuverenitás Istenben nyugszik, és ezért csakis tőle eredhet; hogy ez az isteni szuverenitás teljes egészében és osztatlanul az ember-Messiasnak adatott; és hogy ezért az emberi szabadság biztonságban van az Emberfia uralma alatt. Mert az államot éppúgy, mint az élet minden más területét, a Tőle származó hatalom jellemzi, vagyis saját szférájában szuverenitással rendelkezik.

Ezzel szemben azok, akik nem érzékelik egy ilyen különös kijelentés valóságát, és ezért tagadják azt, ragaszkodnak a szuverenitás és a hit kérdése abszolút elválasztáshoz. Ennek megfelelően azt állítják, hogy nem képzelhető el más tekintély, mint az államé, és ezért azzal foglalatosságnak, hogy a szuverenitás e magasztos eszméjét egyre tökéletesebben testesítsék meg a mindenható államban. [...]

társadalomban; 3) az egyházban. Ezekre a területekre, kapcsolati területekre úgy utal mint egységes egészekre, melyeket szféráknak / életköröknek nevez el. KUYPER, Abraham: *Kálvinizmus és modernitás*, Kolozsvár, Koinónia, 2001, 79.

¹⁵ A szféraszuverenitást csak Herman Dooyeweerd rekonstruálta a ma jól ismert, kifejtett filozófiai elméletté. HARINCK: *A Historian's Comment*, 279. A dooyeweeredi elméletéről ld. még SAWYER, Frank: *A szférák felszabadítása – az igazságosság keresztyén ethosza*, in: uő: *Nem reménytelenül*, Sárospatak, Hernád, 2012, 161–166.

¹⁶ HARINCK: *A Historian's Comment*, 279–280.

Ezeket az álláspontokat »szuverenitás *credó*knak« nevezem, mivel ezek alapvető meggyőződések, nem pedig gondolatrendszerek. Ez azért van így, mert a szakadék, amely elválasztja őket, nem az eszmék eltérő elrendezésében rejlik, hanem az élet tényeinek felismerésében vagy tagadásában. Számunkra, akik a kijelentés szerint élünk, a Messiás él, a Krisztus cselekszik, és Ő sokkal biztosabban ül Isten hatalmának trónján, mint hogy ti itt ültök a helyeteken. Másrészt, akik nem csatlakoznak ehhez a hitvalláshoz, azoknak szembe kell szállniuk vele, mint a nemzet fejlődését akadályozó káros illúzióval, ártalmas dogmával, értelmetlen fantáziával.¹⁷

Ahhoz, hogy megértsük, miért beszélt Kuyper vallási és teológiai kontextusban a szuverenitásról, többet kell mondanunk annál a nyilvánvaló válasznál, hogy azért, mert ő teológus és igehirdető volt. A szuverenitás 19. századi problémája elsősorban vallási probléma volt. Az ókorban az uralkodó a világi hatalom isteni képviselője volt, és mint ilyen egy olyan társadalmi struktúra része, amely jogokon és kötelezettségeken alapult. A szuverenitás olyan eszme volt, amely azonnal összekapcsolódott a vallással, az Isten és az ember között mindenre kiterjedő kötelékkel. A francia forradalom célja ennek a köteléknek a megsemmisítése volt. A szuverenitást többé nem tekintették vallási kérdésnek, hanem tisztán racionális kérdésnek. A szuverenitás szó szorosan összefüggött az autonómia szóval. A szuverenitás értelmezésének ez a forradalma határozta meg a 19. századi politikai gondolkodás napirendjét. Kuyper a szuverenitás vallási értelmezését kívánta visszaállítani a forradalom utáni társadalomban. Szerinte a politikáról és a társadalomról való modern gondolkodás gyenge pontja nem az volt, hogy elutasította a szuverén uralkodót, vagy hogy a szuverenitást átadta a népnek, hanem az, hogy a szuverenitás, a szabadság és az igazságosság vallási gyökereinek tagadásával a nép szabadságát zúzta szét. A szuverenitás vallási alapja nélkül: „a többi szférának nem tudnak nagyobb szabadságot biztosítani, mint

¹⁷ KUYPER, Abraham: Sphere Sovereignty (A Translation), in: Kobes, Wayne A.: *Sphere Sovereignty and the University*: Theological Foundations of Abraham Kuyper's View of the University and Its Role in Society, dissertation at The Florida State University, College of Arts and Sciences, 1993, 281–302, itt: 284. Online elérhető: https://digitalcollections.dordt.edu/faculty_work/1169 (utolsó megtekintés: 2022. március 25.) (Minden további idézet – a magyar nyelven megjelent fordításokat kivéve – a szerző fordítása).

amilyen mértékben jogokat az állam gyengeségéből adódóan megenged nekik, vagy abszolút hatalmából adódóan biztosít számukra ...”¹⁸ Az elsők, akiknek szembesülni kellett a szabadság hiányával Hollandia új, 19. századi politikai struktúrájában a reformátusok és a katolikusok voltak, akiknek a vallásszabadsághoz való jogát – a maguk módján értelmezett felekezeti oktatáshoz való jogát – megtagadták a modern nemzetállam egységének megőrzése érdekében.¹⁹

4. Krisztus mint szuverén Király

A szféraszuverenitás elve Jézus Krisztus szuverenitására nyugszik. Kuyper a szuverenitást a következőképpen határozza meg: „az a hatalom, amelynek joga, kötelessége és hatalma van megtörni és megbosszulni minden, az akaratával szembeni ellenállást”. Kuyper különbséget tesz szféraszuverenitás és abszolút szuverenitás között, amely egyedül Istenben található:

„Ha hiszel benne mint minden dolgok Kezdetében és Teremtőjében, Alapítójában és Irányítójában, a lelkednek is a Szentháromság Istent kell hirdetnie, mint az egyetlen abszolút uralkodót. Ugyanakkor – és ezt hangsúlyozom – el kell ismernünk, hogy ez a legfőbb Uralkodó emberi személyekre ruházta és ruházza át a hatalmát, így a földön valójában soha nem találkozunk magával Istennel közvetlenül látható formában, hanem mindig emberi hivatalokban látjuk az Ő szuverén hatalmát gyakorolni.”²⁰

Kuyper sokat idézett kijelentése: „Emberi létünk egész területén nincs egy négyzetcentiméter sem, amely fölött Krisztus, aki mindenek felett uralkodik, ne kiáltaná: »Enyém!«”²¹ Krisztus mint szuverén Úr az emberi élet minden területén uralkodik a szuverenitás emberekre

¹⁸ Uo.

¹⁹ HARINCK: A Historian's Comment, 280–281. A konkrét történelmi háttérrel, a politikai helyzetről és a felsőoktatás helyzetéről ld. pl. KOBES: University and Its Role in Society, 204–210.

²⁰ KUYPER: Sphere Sovereignty, 282.

²¹ I. m., 297.

vagy intézményekre történő átruházása révén. „Minden szuverenitás Istenben nyugszik, és ezért csakis tőle eredhet”²² – mondja Kuyper. Krisztus átruházta szuverenitását azáltal, hogy életünket külön szférákra osztotta, amelyek mindegyike saját szuverenitással rendelkezik.²³ Mivel az állam a többi szuverén szférával együtt Krisztustól kapja a szuverenitását, a „bűntelen Messiás tökéletes szuverenitása egyúttal közvetlenül tagad és megkérdőjelez minden abszolút szuverenitást a bűnös emberek között a földön”²⁴.

Kuyper saját kora Európájának két uralkodó szuverenitáselméletének – a francia forradalom népszuverenitása és a német államszuverenitás – kritikájaként fogalmazta meg szféraszuverenitás-elméletét. A francia forradalomban

„egy sajátos hatalom nyilvánul meg, mely mindenütt és minden államban kizárólag az emberektől származhat nem lévén mélyebb gyökere, mint az emberi akarat. Következésképpen az emberek uralma ez [...]. A kálvinizmus ideológiájában [...] az ember tédet hajt Isten előtt, míg embertársa előtt büszkén és felemelt fővel jár. Ám itt, a népszuverenitás nevében az emberek öklüket rázzák Isten felé, miközben porig alázzák magukat embertársaik előtt.”²⁵

Kuyper az államszuverenitás elméletének a gyökerét a német filozófiai panteizmusban látta:

„az állam eszméje a legmagasabb, a leggazdagabb, a legtökéletesebb. Ilyen formán az állam misztikus fogalommá vált. Ettől kezdve az államra úgy tekintettek, mint titokzatos lényre, mely saját rejtett *énnel*, saját – fokozatosan kibontakozó – *öntudattal*, egyre növekvő és hatalmasabbá váló *akarattal* rendelkezik.”²⁶

²² I. m., 284.

²³ I. m., 283. Ld. erről SEBESTYÉN Jenő: *Református etika*, Budapest – Gödöllő, Iránytű, 1993, 361–364.

²⁴ KUYPER: *Sphere Sovereignty*, 283.

²⁵ KUYPER: *Kálvinizmus és modernitás*, 89.

²⁶ Uo.

Kuyper arra figyelmeztet, hogy csak idő kérdése, és ennek az „akarataknak mindenki fejet kell hogy hajtson”²⁷, utat kell engedjen „ennek az állam-apoteózisnak.”²⁸ Ez egészen odáig elvezet, hogy

„minden Istenben nyugvó transzcendens jog, melyre az elnyomottak igényt tarthattak volna, megszűnik. Semmilyen más jog nem létezik, csak az immanens jog, melyet a törvény előír. A törvény igaz, de nem azért, mert tartalma összhangban áll az örök igazsággal, hanem egyszerűen azért, mert *törvény*. Ha ez a törvény holnap mást állapít meg, a mainak éppen ellenkezőjét, akkor annak éppúgy igaznak kell lennie. [...] az állam mindenkor változó akarata fog rendelkezni felettünk, mely – nem lévén senki fölötté – tulajdonképpen *Istenné* válik, ő fogja eldönteni, hogy milyen legyen az életünk, a létünk.”²⁹

Kuyper ezzel zárja gondolatmenetét előadásának ebben a részében: „Ellentétben tehát mind az enciklopédisták ateista népszuverenitásával, mind pedig a német filozófusok panteisztikus államszuverenitásával, a kálvinista az Isten szuverenitását hangsúlyozza, mint minden emberi hatalom egyetemes forrását.”³⁰

5. A strukturális pluralizmus elve

A szféraszuverenitás elvének leírására alkalmas fogalom a strukturális pluralizmus.³¹ Kuyper szerint:

„Az emberi élet a látható materiális előtérrel és a láthatatlan szellemi/lelki háttérrel nem egyszerű és nem egységes [uniform], hanem egy végtelenül összetett organizmust alkot. Összetétele olyan, hogy az egyén csak csoportokban létezik, és csak az ilyen csoportokban nyilvánulhat meg a teljesség. Nevezzük ennek az egyetlen gigantikus gépezetnek a részeit fogaskerekeknek, amelyek mindegyike a saját tengelyén forog a maga erejével, vagy szféráknak, amelyek mindegyikét a maga éltető/mozgató szelleme/lelke hatja át.”³²

²⁷ Uo.

²⁸ I. m., 90.

²⁹ Uo.

³⁰ I. m., 91.

³¹ UN, Antonius Steven: Sphere Sovereignty according to Kuyper, in: *Unio cum Christo* 6/2 (2020), 97–114, itt: 102.

³² KUYPER: Sphere Sovereignty, 283.

Kuyper példákat is hoz ezekre a fogaskerekekre vagy szférákra: az erkölc, a tudomány, az üzleti élet, a művészet, a család, a társadalmi élet világa.³³ Ezek a szférák

„létüket nem az államnak köszönhetik, és [...] létezésük törvényeit nem az állam felsőbbségéből eredeztetik, hanem egy, a saját körükön belül létező felsőbbségnek engedelmessé válnak, mely felsőbbség – hasonlóan az államhatalomhoz – Isten kegyelméből kormányoz. [...] a társadalmi élet e különböző képződményei Istenen kívül nincsenek senkinek és semminek alárendelve, és [...] az állam nem tola-
kodhat be ezekre a területekre, nem hatalmaskodhat fölöttük.”³⁴

Kuyper különbséget tesz az államhatalom mechanikus jellege és a társadalom organikus jellege között. Amit az emberek közvetlenül kapnak a teremtésből, az organikus és spontán módon fejlődik, ahogyan azt a család vérségi kapcsolatával szemlélteti.³⁵ A világi felsőbbséget közvetlenül Isten rendelte el, ami „nem egy természetes fej, mely szervezen nőtt volna ki a nép testéből, hanem egy mester-séges fej, melyet kívülről helyeztek a testre.”³⁶ Az organikus jelleg ugyanakkor spontán módon alakul ki. Kuyper néhány példát hoz fel: a tudomány vagy a művészet területén egy zseni vagy mester „nem öröklés vagy kinevezés által, hanem egyedül Isten kegyelméből” kap képességet, „hatalma Isten ajándéka, mellyel az ember kizárólag az ő kegyelméből rendelkezhet. Senkinek sincs alávetve, és senki másnak nem tartozik felelősséggel, csak annak, akitől kapta ezt a hatalmat”, és „végül pedig elnyerik mindazt a hódolatot és tiszteletet, ami [...] fölényükért megilleti őket”³⁷. Kuyper megfogalmazásai mögött az általános kegyelemről szóló meggyőződése áll, mint az egyénekre bőségesen kiáradó kegyelem, mint egy olyan hatalom, amellyel a szuverén Úr ruházott fel. A szféra szuverén, hiszen saját élettörvényeinek engedelmessé válnak, saját tekintélyének van alárendelve.³⁸

³³ Uo.

³⁴ KUYPER: Kálvinizmus és modernitás, 91–92.

³⁵ I. m., 92.

³⁶ I. m., 94.

³⁷ I. m., 96.

³⁸ UN: Sphere Sovereignty according to Kuyper, 103.

Minden szférának megvannak tehát a saját élettörvényei és saját tekintélye; nem függetlenek egymástól, hanem összetartoznak. Mint egy összetett szervezet részei.³⁹ „Mindezek a szférák fogaskerekeként kapcsolódnak egymáshoz, és éppen az egymásra hatásukban és egymásba fonódva hozzák létre az emberi társadalom gazdag, sokrétű változatosságát.”⁴⁰ Mindegyik szféra gazdagíthatja a többit, és végül gazdagíthatja az emberi életet magát. Egy család például, amely jól működik, biztosítja tagjainak a lelki, pszichológiai és fizikai felkészültséget és érettséget más szférákban való részvétellel: az üzleti életben, művészetben, vallásban, tudományban stb.⁴¹

Maradva a gigantikus gépezet képénél, Kuyper kifejti, hogy mindig fennáll a veszélye annak, hogy ahogyan egy fogaskerék kicsúszik a helyéről, és ezáltal kárt tesz a többi fogaskerékben – aminek következtében az egész gépezet meghibásodhat –, ugyanígy az élet egyik szférája is elhagyhatja a társadalomban a számára kijelölt és neki megfelelő helyet, aminek következtében más szférákra is rátelepszik, és bitorolja azok tekintélyét és feladatait.⁴² Amikor az Isten által felállított határokat figyelmen kívül hagyják, az emberi élet torzul, és diszharmónia kezd eluralkodni. Kuyper szerint a bűneset utáni világban – amely nem hajlandó elismerni Isten szuverenitását, figyelmen kívül

³⁹ A társadalom nem egy nagy egész, hanem különböző, független részekből áll, amelyek saját szuverenitással bírnak, „mégpedig azért, hogy határozottan és világosan jelezzük, hogy a társadalmi élet e különféle képződményei Istenen kívül nincsenek senkinek és semminek alárendelve, és hogy az állam nem tolazkodhat be ezekre a területekre, nem hatalmaskodhat fölöttük”. A társadalmi szférán belül Kuyper számos szférát különböztet meg, ezeket négy nagy csoportba osztja: 1) a társadalmi kapcsolatok szférája, ahol az egyének találkoznak és interakcióba lépnek egymással – egyéni / személyes szféra; 2) a testületi / egyesületi szféra, mely mindenféle csoportosulást magába foglal testületi értelemben: egyetemek, céhek, egyesületek, szakszervezetek stb.; 3) az otthon szférája, mely magába foglalja a családi kört és a házasságot, a nevelést és személyes tulajdont; 4) közösségi szféra / autonómia, mely a közösségi csoportosulásokat foglalja magába: utcákat, falvakat, városokat stb. KUYPER: *Kálvinizmus és modernitás*, 92.97.

⁴⁰ KUYPER: *Sphere Sovereignty*, 283. Ebben a megfogalmazásban érhetjük tetten Althusius szimbiotikus közösség-gondolatát.

⁴¹ TIL, Kent A. van: Abraham Kuyper and Michael Walzer. *The Justice of the Spheres*, in: *Calvin Theological Journal* 40/2 (2005), 267–289, itt: 274.

⁴² KUYPER: *Sphere Sovereignty*, 283.

hagyja rendelkezéseit és az általa felállított határokat – az ilyen zűrzavar és torzulás inkább szabály, mint kivétel.⁴³

Ezért is tartja fontosnak, hogy ismertesse az államhatalom kötelességeit: 1) határt húz a különböző társadalmi szférák között, és figyelmeztet azok betartására, hogy elkerüljék a társadalmi konfliktust; 2) megvédi a szférákon belül az egyéneket és a gyengéket a többiek hatalmával szemben; 3) kötelezi az egyes szférákat arra, hogy személyes és anyagi terhek viselésével tartsák fenn az állam legitim működését.⁴⁴ De mivel az államhatalom gépiesen működik, ebből súrlódások és összeütközések származnak a társadalmi szférák és az államhatalom között. Kuyper azt mondja, hogy „az államhatalom hajlik arra, hogy a maga *gépies* tekintélyével megzavarja a társadalmi életet, maga alá gyűrje, és mesterségesen rendezze azt.”⁴⁵ A különböző társadalmi szférák ugyanakkor arra törekcszenek, hogy lerázzák magukról az államhatalom szorításait. Az ember így állandóan az állami kontroll és az anarchia ikerveszélyeinek van kitéve. Kuyper szerint azonban a kálvinizmus elkerüli ezeket a szélsőségeket azzal, hogy ragaszkodik Isten szuverenitásához és a társadalmi szférák pluralitásának jogosságához, melyről az állam gondoskodik.

„Az állam sohasem válhat afféle polippá, mely megfojtja az életet. Az erdő többi fáí között a saját helyét kell elfoglalnia, saját gyökerekkel kell rendelkezzen, s ilyenformán tiszteletben kell tartania, és oltalmaznia kell minden olyan életformát, mely szabadon nő és fejlődik saját szent és sérthetetlen autonómiájában.”⁴⁶

6. A konfesszionális vagy világnézeti pluralizmus elve – a vallási semlegesség kritikája

A strukturális pluralizmus az elvi pluralizmus egyik vetülete. A másik vetülete a konfesszionális vagy világnézeti pluralizmus, mely elképzelés szintén megtalálható Kuypernél. Először is, Krisztus ki-

⁴³ KOBES: *University and Its Role in Society*, 227.

⁴⁴ KUYPER: *Kálvinizmus és modernitás*, 98.

⁴⁵ I. m., 95.

⁴⁶ I. m., 98.

ráltságáról és az eszkatologikus egységről alkotott felfogásában: az összes teremtmény vagy az összes emberi lény valódi egysége, „ez az új, mindent betöltő organizmus” Krisztus „második eljövetelekor mutatkozik majd meg a maga teljes valóságában... [...] Jelenleg rejtve van. Itt a földön csupán bizonytalan körvonalaiiban fedezhető fel. A jövőben Isten alá fogja bocsátani a mennyekből ezt az új Jeruzsálemet, most azonban elrejtí sugaraikat tekintetünk elől a láthatatlan valóság titokzatos birodalmába. Azért az igazi szentély jelenleg nem a földön, hanem a magasságban van.”⁴⁷ Kuyper szerint az emberiség egységének ez a valósága meghaladja az államhatalmak, egyházak és kultúrák képességeit. Bármilyen törekvés egy immanens egyetemes szentély létrehozására ezen a földön nem összeegyeztethető Krisztus szuverenitásával. Az eszkatologikus egység gondolatából következik, hogy Kuyper számára a kényszerítés vallási kérdésekben szintén Krisztus eszkatológiai előjoga, mely elválaszthatatlan a Krisztus szerepén alapuló „eszkatologikus toleranciától”. Ezt Jézusnak a Mt 13,24–30.36–43-ban található példabeszédével illusztrálja. Arra biztat, hogy fogadjuk el a törvény előtti egyenlőség helyzetét azokkal, akik más világnézetet vallanak. Groen van Prinsterer gondolkodására emlékeztetve, az alkotmányos szabadság garanciáját kéri a polgárok számára a vallási kötelesség teljesítésére. Ez azt jelenti, hogy az államnak biztosítania kell a vallásszabadságot minden polgára számára.⁴⁸

Másodszor, Kuyper hitértelmezéséből is következik a konfesszionális vagy világnézeti pluralizmus gondolata. Kuyper a hit *egyetemes* és *mindent átható* jellegéből indul ki, amikor a hitet értelmezi. Isten az embert vallási érzékkel teremtette: „Ha a hitet emberi valóságnak tekintjük az újjászületett emberben, akkor az emberi természetünk magatartásának (habitusának) része; következésképpen meg kellett lennie az első emberben; és még mindig érzékelhetőnek kell lennie a bűnösben.”⁴⁹ Ugyanakkor a hit leírásakor túlmegy a szigorú értelemben vett „vallásos hiten”, és különféle hitformákat vesz sorra:

⁴⁷ I. m., 59.

⁴⁸ UN: Sphere Sovereignty according to Kuyper, 105.

⁴⁹ KUYPER, Abraham: *Encyclopedia of Sacred Theology*, New York, Charles Scribner's Son, 1898, 266.

„Minden tudomány bizonyos mértékben hitből indul ki, és fordítva, a hit, amely nem vezet tudományhoz, tévhit vagy babona, de semmiképp sem valódi, igaz hit. Minden tudomány az énbe, az öntudatba vetett hitre alapoz: az érzékeink pontos működésére, gondolataink törvényszerűségeinek helyességébe vetett hitet tételezi fel; mint ahogyan feltételezi azt is, hogy hiszünk valamilyen, a jelenségek háttérében meghúzódó egyetemességben; feltételezi az életbe vetett hitet, kiváltképp pedig azt, hogy bízunk azokban az alapelvekben, melyekből kiindulunk; ez pedig azt jelenti, hogy mindezeket a nélkülözhetetlen alapigazságokat – melyekre a termékeny tudományos vizsgálódás során szükségünk van – nem bizonyítás útján kapjuk, hanem belső értelmünk erejénél fogva, és öntudatunkkal együtt adatik meg a számunkra.”⁵⁰

Kuyper szerint tehát „minden ismeret hitből ered, bármilyen legyen is az”⁵¹. Számára a hit nem filozófiai előfeltevések elvont készlete.⁵² „Aki ragaszkodik valamihez, az szorosan kapaszkodik abba, támaszkodik rá és bízik benne.”⁵³ A ragaszkodás, a támaszkodás és a bízalom fogalma jelzi, hogy Kuyper szerint a hit „egy mélyen bensőséges, kapcsolati, sőt misztikus” függés valamitől.⁵⁴ Mivel a hit mindig is annak kifejeződése, ami életünkben központi szerepet játszik, az az emberi jogok megsértése, ha az állam nem biztosítja a vallásszabadságot, beleértve a vallás kifejezésének szabadságát bizonyos társadalmi szférákban.⁵⁵

Kuyper szerint a magukat nem vallásosnak vagy szekulárisnak tituláló modern liberálisok is vallásosak. Az ő dogmájuk, „a modern vi-

⁵⁰ KUYPER: Kálvinizmus és modernitás, 135–136.

⁵¹ KUYPER: Sphere Sovereignty, 295.

⁵² KAEMINGK, Matthew: *Christian Hospitality and Muslim Immigration in an Age of Fear*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2018, 95.

⁵³ KUYPER: Encyclopedia, 128.

⁵⁴ KAEMINGK: Christian Hospitality, 95.

⁵⁵ UN: Sphere Sovereignty according to Kuyper, 106. Kuyper egy rövid szakaszt szán a Kálvinizmus és politika című előadásának a végén az *egyén szuverenitására*, ahol azt fejti ki, hogy a „lelkiismeret sohasem az embernek van alávetve, hanem mindig és minden esetben a mindenható Istennek”. Ez arra a következtetésre juttatja, hogy a *szólás- és vallásszabadság* nélkülözhetetlen egy igazságos társadalomban. Ezt a szabadságot azonban, csak az érett emberekre korlátozza, és kétségsbe vonja, hogy éretlen, szűklátókörű embereknek megadassék. A lelkiismereti szabadság szerinte „lehetővé teszi minden ember számára, hogy Istent saját meggyőződése szerint, önnön szívére hallgatva szolgálja”. KUYPER: Kálvinizmus és modernitás, 109–111.

lágyszemlélet”, amelyet „Rousseau és Darwin katekizmusán” keresztül sajtátítanak el.⁵⁶ Ha a liberálisok vagy modernisták arra használják a nyilvánosságot, hogy megosszák világnézetüket, és létrehozzák saját társadalmi intézményeiket, akkor mint minden vallásnak, nekik is részesülniük kell a közszféra vagy nyilvánosság lehetőségeiből.⁵⁷

Kuyper számára a hit nemcsak egyetemes és mindent átható, hanem *pluriform* is. Ha az emberek nem tudnak hit vagy vallás nélkül élni, akkor sok világnézeti vagy vallási megnyilvánulás létezhet egymás mellett a közszférában. Kuyper nem akarja tagadni a hit sokféleségét a világban, de ez nem jelenti azt, hogy „ünnepli” azt.⁵⁸ Jóllehet nem élteti a vallási relativizmust, ez nem jelenti azt, hogy az állam-hatalmat a helyes tanítás védelmére buzdítja. Ebben nem ért egyet Kálvinnal⁵⁹ vagy a Belga Hitvallás 36. cikkével.⁶⁰

A konfesszionális pluralizmus nem egyszerűen elismeri a vallások elkerülhetetlen sokféleségét a mai világban, hanem megerősíti a vallások *nyilvános* jellegét is. Kuyper úgy véli, hogy „a hit minden formájában megvan az a készlet, hogy önmagát valamilyen módon kifejezhesse”⁶¹. Ebből számára az is következik, hogy „egy olyan sokszínű nyilvános teret kell létrehozni, amelyben a hitek képviselhetik meggyőződésüket, építhetik intézményeiket, és megélhetik egyedi kulturális gyakorlataikat”⁶².

⁵⁶ KUYPER: Kálvinizmus és modernitás, 200.

⁵⁷ UN: Sphere Sovereignty according to Kuyper, 107.

⁵⁸ KAEMINGK: Christian Hospitality, 102–103.

⁵⁹ KÁLVIN János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere*, 2. kötet, Budapest, Kálvin, 2014, 4.20.2–3.

⁶⁰ UN: Sphere Sovereignty according to Kuyper, 107. Kuyper 1905-ben elérte egyháza zsinatánál, hogy következő mondatokat töröljék a Belga Hitvallás 36. cikkelyéből: „Nem csak az a tisztük [a világi hatalomnak], hogy a községre gondot viseljenek és éberen őrködjenek, hogy a közigazgatás megmaradjon, hanem az is, hogy védelmezzék a lelkipásztori szolgálatot, távol tartsanak és megakadályozzanak mindenféle bálványimádást és hamis istentiszteletet, az Antikrisztus hatalmát lerombolják, a Krisztusét pedig kiterjesszék és azon igyekezzenek, hogy az Evangélium Igéjét mindenütt hirdessék, hogy így mindenki tisztelje és imádja Istent, amint azt Igéjében megparancsolta.” Ld. erről SAWYER, Frank: Keresztyén politikai etika – Augustinus, Luther, Kálvin és Kuyper, in: *Sárospataki Füzetek* 8/2 (2004), 41–72, itt: 60–61.

⁶¹ KUYPER: Kálvinizmus és modernitás, 136.

⁶² KAEMINGK: Christian Hospitality, 114.

Matthew Kaemingk szerint Kuyper konfesszionális pluralizmusa alkalmazható a vallási semlegesség modern igényének kritikájaként is. Kuyper liberalizmussal szembeni ellenállása abban az ontológiai valóságban gyökerezik, hogy az egész élet vallásos – a semlegesség mint minden liberális gondolkodás nagy előfeltétele nem létezik. Ennek az ellenkezőjét állítani reménytelenül álságos dolog. Ezért ezzel az állandó valósággal kell foglalkoznunk: a szellemi és lelki széttöredezettség állapotával. A dolgok nem úgy vannak, ahogyan lenniük kellene – de ennek oka nem a tudatlanság, hanem a bűn. Az olyan nagyon vágyott és propagált liberális uniformitás (semlegesség) meddő törekvés a hit egyetemes, mindent átható, sokszínű és nyilvános jellegeből fakadóan. Ez az érem egyik oldala, a másik pedig – ahogyan azt Kaemingk könyvének címe is sugallja – a keresztyén vendégszeretet gyakorlásának kérdése ebben a sokszínűségben.

7. Az elvi pluralizmus elvének alkalmazása az egyneműek házasságáról szóló vitában

Az Észak-Amerikai Christian Reformed Church 2013. évi zsinata rendkívüli tanulmányi bizottságot állított fel, hogy útmutatást és segítséget nyújtson tagjainak, lelkészeinek és gyülekezeteinek abban, hogyan alkalmazhatják az egyház korábbi nyilatkozataiban⁶³ megfogalmazott bibliai tanításokat az azonos neműek házasságát törvényessé nyilvánító joghatósági intézkedések után. A bizottság feladata a teológiai feltáró munka mellett a lelkészek tanácsolása, segítése, a szolgálatukhoz szükséges erőforrások összegyűjtése, valamint jó gyakorlatok bemutatása volt. A zsinati bizottság 2016-ra készült el a munkájával és készítette el a jelentést,⁶⁴ amely egyaránt tartalmazza a

⁶³ Az 1973. évi jelentést a homoszexualitásról: *Report 42 – Committee to Study Homosexuality*, online elérhető: https://www.crcna.org/sites/default/files/1973_report_homosexuality.pdf (utolsó megtekintés: 2022. március 25.); valamint a 2002. évi jelentést a homoszexuálisok lelkigondozásáról: *Committee to Give Direction about and for Pastoral Care for Homosexual Members*, online elérhető: https://www.crcna.org/sites/default/files/2002_report_careforhomosexuals.pdf (utolsó megtekintés: 2022. március 25.).

⁶⁴ *Committee to Provide Pastoral Guidance re Same-sex Marriage*, online elérhető: https://www.crcna.org/sites/default/files/same-sex_marriage.pdf (utolsó

bizottság többségi és kisebbségi véleményét is. Témánk szempontjából bennünket most csak az érdekel, hogyan jelenik meg a bizottság többségi véleményében a Kuyper-féle elvi pluralizmus logikája.

A jelentés szerint az egyház tanítása és az állami törvények közötti kapcsolat tekintetében a református hagyomány történelmileg egy középső pozíciót foglal el a nyugati keresztyén gondolkodáson belül a római katolikus természetjogi felfogás és az anabaptista megközelítés között. Amíg az előbbi ragaszkodik ahhoz, hogy az állam a társadalom szerkezetét Istennek a társadalomra vonatkozó akaratához igazítsa (ahogyan azt az egyház megértette) – különösen a házasság, a család és a nemzés kérdéseiben –, addig az utóbbi nem várja az államtól, hogy megerősítse vagy kikényszerítse ezeket a közösségi szabályokat a társadalmon belül: ami a keresztyén közösségen kívül történik, az nem tartozik a közösség fennhatósága alá. A református hagyomány által elfoglalt középút a kuyperiánus elvi pluralizmus felfogást alkalmazza, mely azt vallja, hogy Isten sokszínű és differenciált teremtésében különböző struktúrák léteznek, amelyeknek saját tekintélyük és hatalmuk van. Ezek a különböző hatalmi struktúrák a társadalmi élet különböző szféráiban működnek. E szférák mindegyike – család, iskola, egyház, állam stb. – saját, Istentől kapott feladattal, joggal és hatalommal rendelkezik a saját területén belül, és mindegyik rendelkezik megfelelő hatalommal a többi szférával való kapcsolatában.⁶⁵ Ennek tükrében többek között a következőket fogalmazza meg a jelentés:

„A házassággal kapcsolatos kérdésekben az állam más célokra használja a hatalmát, mint az egyház. A kormányzat feladata nem az, hogy minden olyanra kényszerítsen, ami a keresztyén normák szerint helyes vagy erkölcsös, és az sem, hogy büntesse, ami helytelen vagy erkölcstelen. Az állam feladata a polgári jog fenntartása és a közjogi igazságosság fenntartása, a polgárok jogainak és szabadságának védelme, hogy eleget tegyenek – polgári, társadalmi, családi, vallási – kötelezettségeiknek, és annak biztosítása, hogy mások cselekedetei ne okozzanak indokolatlan kárt vagy korlátozást.

Az egyháznak a közéletben elfoglalt helytállásával el kell ismernie világunk pluralista jellegét és a politikai szféra konfesszionális pluralizmusát. A ke-

megtekintés: 2022. március 25.).

⁶⁵ I. m., 12.

resztyéneknek nem szabad visszariadniuk a kifejezetten keresztyén értékek hangoztatásától a közéletben, de nem kell célul kitűzniük, hogy a keresztyén erkölcsi tanítást törvénybe foglalják [...]. Az államnak és az egyháznak egyaránt viszonylagos tekintélye van a házassággal kapcsolatban.”⁶⁶

„Míg az elvi pluralizmus nem ad pontos útmutatást arra vonatkozóan, hogyan kell az államhoz viszonyulni, segíthet megérteni a kapcsolatot és különbséget az egyház és az állam között. Az elvi pluralizmus a keresztyéneknek eszközöket ad ahhoz, hogy megértsük azt a világot, amelyben most élünk [...]. Ahogyan ezek a különbségek kirajzolódnak, mi kezdjük megérteni a különböző működési szabályokat a különböző szférákon belül, amelyekben élünk. Például az elvi pluralizmus enyhíti annak nyomását, hogy az egyház az állam nevében, vagy az állam az egyház nevében beszéljen. [...] az állam nem »változtathatja meg« a házasságot, mint ahogyan a gravitáció törvényét sem tudja »megváltoztatni« – sem hatáskörrel, sem hatalommal nem rendelkezik ahhoz, hogy megváltoztassa az alapvető, teremtett valóságot. Ez nem jelenti azt, hogy az államnak nincs érdeke a házasság meghatározásában, hiszen a házasság és a család minden emberi társadalom alapja. Ez azonban azt jelenti, hogy ahogy az államhatalmak egyre távolabb és távolabb kerülnek a teremtés struktúráitól, annak súlyos társadalmi és politikai következményeire számíthatunk.

Ez azt is jelenti, hogy az azonos neműek házasságával kapcsolatos kérdésekre különbözőképpen válaszolhatunk egyházi és polgári környezetben. Az egyházban és az államhatalomban szükségszerűen eltérő relatív autoritások vannak [...]. Míg az elvi alapokon nyugvó pluralizmus nem ad határozott válaszokat arra, hogy a keresztyéneknek hogyan kellene cselekedniük, de formálja azt a módot, ahogyan átgondoljuk jelenlegi helyzetünket, amelyben az egyház meghatározása a házasságról eltér az államétól. Az eltérő definícióknak nem feltétlenül kell fenyegetőnek lenniük; és nem is kell egyésleges választ adnunk az élet minden területén.”⁶⁷

Kuyper születésének 150. évfordulójára írt megemlékezését Ladányi Sándor a következő sorokkal zárja: „...bőven van tanulnivalónk tőle nekünk ma is, a mi viszonyaink között, a megismert igazság mellett való rendíthetetlen kiállásban, kitartásban, a szorgalmas, odaadó, önzetlen (egyház)építő munkában.”⁶⁸ Születésének 185. évfordulóján is érdemes Kuyperre olvasnunk vagy újraolvasnunk, és gondolataival párbeszédbe bocsátkoznunk.

⁶⁶ I. m., 13.

⁶⁷ I. m., 75–76.

⁶⁸ LADÁNYI: Abraham Kuyper, 100.

KOVÁCS KRISZTIÁN

A ZENEMŰVÉSZET SZABADSÁGA ÉS AUTONÓMIÁJA A 20. SZÁZADI TOTALITÁRIUS RENDSZEREKBE

ÖSSZEFOGLALÁS

A zenetörténetben és a zeneesztétikában főként az utóbbi évtizedekben egyre gyakoribb téma a zene politikai meghatározottságának a vizsgálata. Különösen is olyan összefüggésekben mint zene és hatalom, a zene és a diktatúrák. Miközben a zeneesztétika és a politológia terén bőségesen lehet olyan munkákkal találkozni, amelyek e témát járják körül, addig a keresztény szociáletika terén már jóval szerényebb irodalom található. Maga a téma megközelítése a keresztény szociáletika módszerével nem is tűnik egyértelműnek, hisz javarészt világi alkotások kerülnek a reflexiók középpontjába. Viszont figyelembe véve, hogy mind a zene, mind pedig a politológia (ezen belül is az autokratikus rendszerek és diktatúrák teológiai kritikája) interdiszciplináris partnereknek számítanak a teológia számára, így érdemesnek tűnik az ezekből a kapcsolatokból származó teológiai felismeréseket feltárni. Ugyanakkor a teológia számára sem lehet érdektelen egy olyan diszkusszióban állást foglalni, amelynek mindkét résztvevőjével (politika és zene) maga is állandó párbeszédben áll. Jelen tanulmány egy átfogó képet kíván adni a 20. század nemzetiszocialista és kommunista rendszereinek művészetpolitikájáról, illetve arról, hogy a művészet és azon belül a zene autonómiája és szabadsága miként realizálódott az adott rendszerekben.

Kovács Krisztián

Hol zsarnokság van [...]

*ott zsarnokság van
nemcsak a talpraálltan
harsogott éljenekben,
hurrákban, énekekben,*

*hol zsarnokság van,
ott zsarnokság van
nemcsak az ernyedetlen
tapsoló tenyerekben,*

*kürtben, az operában,
épp oly hazug-harsányan
zengő szoborkövekben
színekben, képteremben [...]*

(Illyés Gyula:

Egy mondat a zsarnokságról)

1. Bevezetés: a zene politikai meghatározottsága

A zene politikai meghatározottsága lényegében egyidős magával a zenével, amennyiben akár annak közösségi dimenzióit, akár az adott hatalmakkal (legyen az transzcendens vagy e világi erő) való kapcsolatát nézzük, így ez a politikai meghatározottság még inkább szétterül olyan részterületekre, mint szociális kapcsolatok, identitás, hatalom, emlékezet, háború, béke stb. Ez a tapasztalat egyértelműen azt mutatja, hogy a zene olyan kommunikációs csatorna, amely „alkalmazott művészetként” különböző politikai és történelmi kontextusokban megszólalva egy adott helyzetet kommentál, megerősít, vagy éppen kollektív tapasztalatnak, emlékezetnek ad hangot, mindent úgy, hogy közben – az utókor számára is – esztétikailag is értelmezhető és legfőképpen értékelhető.

Maga a jelenség már a Szentírásban is előfordul. A 137. zsoltár a Babilonba került izraeli foglyok éneke, amelyben egyszerre jelenik meg a szülőföld iránti honvágy, s egyszerre szólal meg a kollektív fájdalom és szenvedés hangja. A zsoltár eklatáns példája annak, hogy

egy esztétikailag is értelmezhető „műalkotáson” belül hogyan kapcsolódik össze a teológia és a politika.¹ A Dán 3,1–30-ban (különösen is 3,4–5), a hangszerek megszólaltatása az uralkodó Nebukadnecár király által felállított aranyoszor előtti leborulásra és hódolásra hívja a népet. A zene ebben az esetben a hatalom kellékévé lesz, amely megerősíti – nyilvánvalóan érzékeltesen és emocionálisan is – az uralkodó hatalmi attitűdjét.² Miközben a Szentírás nem minősíti ezeken a helyeken magát „a műalkotást”, aközben egyértelmű az események, érzések, attitűdök teológiai megítélése. Etikailag ebből fakad majd – akár évszázadokkal is – később az a dilemma, hogy egy politikailag meghatározott, olykor akár negatívan terhelt zenemű – amely esztétikailag lehet kifogástalan – mennyire értelmezhető morálisan csupán a művészet és az esztétikum keretein belül; azaz, el lehet-e vonatkoztatni a keletkezés és a „felhasználás” sajátos meghatározottságaitól.

A zeneművek politikai meghatározottsága jóval szélesebb spektrumot mutat, mint amennyire az tudatosul a zenehallgató utókorban. Alapjában véve az alábbi csoportokba oszthatók politikai intenciójukat tekintve a zenei alkotások:³ alkalmazott zeneművek uralkodókhoz köthető eseményekhez (koronázás, születésnap, esküvő, temetés); politikai eseményekhez (pl. békekötés, tanácsválasztás) köthető műalkotások; történelmi eseményeket megörökítő alkotások (pl. battagliák, Csajkovszkij 1812 nyitány, illetve a kommunizmusban keletkezett alkotások); politikai eseményeket tematizáló, azokra reflektáló alkotások (pl. Beethoven: *Fidelio*; *Egmont kísérőzene*; 3. „*Eroica*” szimfónia); történelmi eseményekre emlékező és emlékeztető kompozíciók (Kurt Weil: *Berliner Requiem*; Arnold Schönberg: *A varsói menekült*; Rudolf Mauersberger: *Drezdai Requiem*; Krzysztof Penderecki: *Gyászének Hiroshima áldozatainak emlékére*; Benjamin Britten: *Há-*

¹ Vö. KRAUS, Hans-Joachim: *Psalmen. 2. Teilband: Psalmen 60–150* (Biblischer Kommentar Altes Testament 15/2), Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1960, 905–908.

² HÖHNE, Florian: *Prophetenrufe und Königsbilder. Anregung zu einer Ethik ästhetischer Formen im Horizont Öffentlicher Theologie*, in: Wabel, Thomas – Höhne, Florian – Stamer, Torben (szerk.): *Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 41–68, itt: 62–64.

³ Vö. RÖSING, Helmut: *Politik und Musik – politische Musik*, in: *Musikforum* 5/4 (2007), 18–20.

borús Requiem);⁴ eredendően nem politikai intencióval, de politikai áthallást tartalmazó művek (pl. Mozart: Figaró házassága). Illetve ide kell sorolni azokat a kompozíciókat is, amelyek eredetileg nem tartalmaztak politikai implikációkat, de későbbi „felhasználásuk” révén politikai színezetet kaptak. Ilyen többek Liszt Ferenc: Les préludes szimfonikus költeménye azáltal, hogy egy rövid részletét szignálként használták a Harmadik Birodalomban a Wehrmacht-Oberkommando jelentései előtt.⁵ De itt is szükséges megemlíteni (amire később még visszatér a tanulmány) Richard Wagner életművét, amely Hitler személyes rajongásának tárgyaként és maga Wagner antiszemitizmusaként mind a mai napig magán hordja a negatív megkülönböztetést. Ugyanakkor pozitív példaként Beethoven 9. szimfóniájának Örömdáját is ide lehet sorolni, amennyiben abban az Európai Unió (sokak által elfogadott, mások részéről viszont vitatott) eszméje csendül ki. Azt sem szabad ennél a kategorizálásnál figyelmen kívül hagyni, hogy nem volt ritka a zenetörténetben, hogy egy genuin liturgikus műfaj, mint például a legkésőbb a 4. században keletkezett „Te Deum”, amely eredetileg Isten hatalmát magasztalta, főként a 17–18. századokban a háborúban győztes vagy éppen az újonnan megválasztott (beiktatott vagy megkoronázott) felsőbbség illetve uralkodó hatalmát reprezentálta.⁶

Mindez azt bizonyítja – s ez lesz a mérvadó a keresztyén szociál-etika számára is –, hogy nem lehet attól a tényről eltekinteni, hogy egy-egy műalkotás keletkezésének intenciói között igen erőteljes akcentust kap a politikai meghatározottság, mindez többek között annak is betudható, hogy a zenei alkotóművészet (minden más művészeti ággal egyetemben) nagyon sokáig a politikai hatalmak támogatása mellett tudott kibontakozni. Alapvetően meghatározó a művészet számára, hogy mint egy adott kultúra része, nem történelmi, politikai, szociális és kulturális vákuumban keletkezett, hanem mindig formálódott, változott, alakult a külső kulturális misszióknak köszönhetően; nemritkán a hódító birodalmak kultúraterjesztése révén

⁴ Ld. HANHEIDE, Stefan: *Pace. Musik zwischen Krieg und Frieden. Vierzig Werkporträts*, Kassel – Basel – London et al., Bärenreiter, 2007, 7–9.

⁵ RÖSING: Politik und Musik – politische Musik, 19.

⁶ KOLDAU, Linda Maria: Musik und Politik. Über die gesellschaftliche Relevanz von Musik und Musikwissenschaft, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 59/4 (2007), 331–350, itt: 334.

is.⁷ Ebben az esetben nem a zeneművészet maga, sem pedig annak a művelői (zeneszerzők) határozzák meg a zene ductusát, hanem engednek a kívülről jövő trendeknek és elvárásoknak – legtöbbször mindenféle presszió és kényszeresség nélkül. Ez a tendencia érhető tetten például a reformációtól kezdve a reformátori egyházakban. Míg Luther Márton megtartotta a római katolikus mise állandó tételeit a liturgiában, gregorián dallamokat dolgozott fel, s írt német énekszövegeket, addig a reformáció helvét iránya jóval szigorúbban és bizonyos értelemben diktatórikusabban fordult szembe a római katolikus egyház zenei hagyományaival,⁸ amint az a Második Helvét Hitvallás 23. fejezetének (Az egyházi könyörgésekről, az éneklésről és a kánoni órákról) 5. pontjában (Az éneklés) olvasható:

„Ugyanígy kell mérsékelni a gyülekezeti éneklést is, ahol ez gyakorlatban van. Az úgynevezett gregorián éneklésben sok az értelmetlenség, tehát méltán vetette el a mi egyházunk, és sok más egyház is. Ezért nem kell elítélni azokat az egyházakat, amelyek állhatatosan és szabályszerűen imádkoznak, de egyáltalán nem énekelnek. Nem mindegyik egyháznak van ugyanis módja az éneklésre. A régiek tanúságaiból is biztosra vehető, hogy míg a keleti egyházakban a legrégebbi idők óta gyakorolták az éneklést, addig a nyugatiak meglehetősen későn vették azt át.”⁹

Ugyanez a tendencia figyelhető meg a Tridenti Zsinat egyházzenei reformszándéka mögött is, mely szerint a teológiai intenció elsőbbséget élvez a zene esztétikai megformálásával szemben.¹⁰ Az autoritás, a szuverenitás, a zenei, művészi önkifejezés autonómiája az utóbbi esetekben egyértelműen alá volt rendelve egy a hierarchiában fel-

⁷ HARARI, Yuval Noah: *Sapiens. Az emberiség rövid története*, Budapest, Animus, 2020, 183.

⁸ BÓDISS Tamás: Kálvin és a zene, in: Gáborjáni Szabó Botond (szerk.): *Tanulmányok Kálvinról és magyarországi jelenlétéről*, Debrecen, TRE Nagykönyvtára, 2011, 49–59, itt: 50–54.

⁹ BULLINGER, Henrik: *Második Helvét Hitvallás*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017, 71.

¹⁰ A Tridenti Zsinat 1562-ben foglalkozott először az egyházi zene kérdésével olyan problémák mentén, mint a misekompozíciók szövegérthetőségének a hiánya, valamint többek között a zenei alkotások egyre inkább növekvő művészi autonómiája. Ld. „Tridenti zsinat”, szócikk, in: BROCKHAUS, Heinz Alfred – RIEMANN, Hugo: *Zenei lexikon*, 3. kötet, Budapest, Zeneműkiadó, 1985, 542.

sőbb szinten megfogalmazott elvárásnak, amelynek teológiai intenciói éppúgy vitathatók, mint esztétikai megítélése, sokkal inkább egy adott rendszerben való konformitás volt a szelektálás alapja. Azaz, a zene ezekben az esetekben is alkalmazott művészetként nem számolható korlátlan esztétikai szabadsággal, mert egy adott „dogma” mentén formálódhatott. Ez a probléma gyakorlatilag mind a mai napig jelen van a különböző egyházzenei diskussziókban.¹¹

2. Művészet a hatalom árnyékában és szolgálatában

Az előbbieket során világossá vált, hogy a művészet, közöttük különösképpen a zene kiválóan alkalmas arra, hogy egy akár egyházi hierarchikus, akár világi, politikai hatalom kiszolgálójává legyen. Az etikai kérdés azonban az, hogy mikortól lesz a zene felhasználásából kihasználás, illetve visszaélés, bizonyos értelemben erőszak.¹² A problémafelvetés azonban korántsem egyértelmű. Hiszen egyrészt – talán kortól függetlenül – a művészetek mindig rá voltak utalva egyfajta mecénatúrára, amely leggyakrabban éppen a világi felsőbbiséget és az aktuális politikai hatalmat jelentette. Az önmagát a hatalommal szemben definiáló művészet nem csupán egyfajta próféta tiszteit vindikált magának, ha szembeszállt a hatalommal, hanem önmaga megszólalásának és jelenléte terének beszűkítését generálta. Viszont azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy maga a művészet, minden funkcionalitása ellenére, rendelkezik egyfajta autonómiával, amely éppúgy magában hordozza a pusztán esztétikai intenciókat, mint a szabad véleménynyilvánítást és formálást, amelyek olykor szembemehetnek az adott hatalom politikai kurzusával és narratívájával. A feszültséget jóllehet egyszerű lenne azzal feloldani, hogy a művészetnek alapvetően az a feladata, hogy gyönyörködtessen, s szolgálja az adott rendszer dogmáját, viszont a művészet eredetére nézve olyan antropológiai és szociológiai adottságokkal kell számolni, amelyek ezt az előfelvetést

¹¹ Ld. LEUBE, Bernhard: Theologische Gesichtspunkte zur Musik im Gottesdienst, in: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 50 (2011), 113–122.

¹² A németben itt egy szójáték figyelhető meg: *Gebrauch – Missbrauch*. Ld. HEISTER, Hans Werner: Unterdrückung, in: *Musikforum* 5/4 (2007), 13–15, itt: 13.

alapjában kérdőjelezi meg. Amennyiben az antropológiai előfeltetésből indulunk ki, az ember közösségi lényként való szemlélése azt jelenti a művészet számára, hogy az olyan sajátos kommunikációvá válik, amely során a művész belső indíttatása társadalmi rezonanciává lesz.¹³ Többek között *Theodor Adorno* szerint „a zeneszerzők mindig egyben *zoon politikonok* is, méghozzá annál inkább, minél emfaticusabbak tisztán zenei igényeik”.¹⁴ Azaz, a művészet belső ihletettségét nem lehet minden esetben alávetni külső igényeknek, és nem lehet az ebből származó és a műalkotásban realizálódó felismeréseket kizárólag a művész vagy alkotó magánszférájában megtartani. A művészet és hatalom kapcsolata éppen azon a ponton válik újra és újra problematikusá, ahol a hatalom kívülről jövő autoritásként akarja meghatározni a műalkotás szüzséjét és ideológiai duktusát, vagy a tisztán esztétikai értékítéletet ideológiai elvárásokkal terheli meg. A hatalom és a művészet kapcsolata, még ha a történelem során legitím módon oly sokszor egy alávetett viszonyban realizálódott is, mégsem merülhet ki a kritikátlan és opportunista lojalitásban. A számos zenetörténeti példa közül az egyik legemblematikusabb Joseph Haydn No. 45. fisz-moll ún. Búcsúszimfóniájának története, amelynek zárótételében a zenészek az egyes szakaszok után hagyták el – az elbeszélés szerint – a színpadot, jelezve ezzel Esterházy Miklós hercegnek, hogy Eszterházáról (ma Fertőd) ismét vissza szeretnének térni családjukhoz Kismartonba (Eisenstadt). Miközben a történet autentikusságában nyilvánvalóan megkérdőjelezhető, aközben rávilágít egy fontos tényre: az alkotó- és előadóművész személyes szabadságára, amelyet az alkalmazotti (alávetettségi) keretek között is garantálni illett a fenntartó hercegnek. A művészi öntudat nem a romantikus művész eszméinek egyike tehát, hanem gyakorlatilag kezdetek óta része az alkotó identitásának és alkotói szabadságának. Ám szintén számos példa akad arra, amikor ezt az identitást átszövi egy olyan

¹³ A filozófia zeneértelmezésén belül főként Hegel és Schopenhauer felismerései világítanak rá erre az értelmezésre. Míg Hegel szerint a zene a szubjektív bensőségesség kifejezése, addig Schopenhauer számára a világakarat képmása. Ld. HOPING, Helmut: Die Macht der Musik, in: Hoping, Helmut – Wahle, Stephan – Walter, Meinrad (szerk.): *Gottes Klänge. Religion und Sprache in der Musik*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2021, 13–34, itt: 17.

¹⁴ ADORNO, Theodor W.: Zene és társadalom közvetítettsége, in: uő: *Zene, filozófia, társadalom*, Budapest, Gondolat, 1970, 435–472, itt: 461.

kétes politikai elkötelezettség, amely a művészi öntudatot és a művészet autonómiáját veszélyezteti. *Max Horkheimer* és *Theodor Adorno* „A felvilágosodás dialektikája”-ban így írnak erről 1944-ben:

„Valaha a művészek, akárcsak Kant és Hume, leveleiket azzal zárták, hogy »a legalázatosabb szolgája«, s közben aláaknázták a trón és az ol-tár alapzatát. Ma kormányfőket szólítanak keresztnevükön, ugyanakkor minden kulturális rezdülésükben alá vannak vetve írástudatlan fejedelmek ítéletének.”¹⁵

A 20. század diktatúráiban nagymértékben politizálódott a művészet és ezen belül a zene, s ezáltal politikai és társadalmi ideológiák kommunikációs csatornájává lett, ugyanakkor a másik oldalon olyan korrajzot és kritikát lehet kiolvasni és kihallani a sokszor mellőzött műalkotásokból, amelyek ismét előtérbe állítják a művészet profétai dimenzióját – legalábbis társadalmi és politikai vonatkozásban.

3. Zene és művészet a Harmadik Birodalomban

„Nem igaz, hogy a művésznek apolitikusnak kell lennie, mert politikainak lenni nem jelent mást, mint hogy az értelemmel a nyilvánosságot szolgálja az ember. S ha ezt valaki megteszi, akkor a művész az. [...] Ezért tartozik össze a művészet és a politika.”¹⁶

Joseph Goebbelsnek, a Harmadik Birodalom propagandaminiszterének kijelentése egyértelművé tette azt a politikai szándékot, miszerint a művészet politikai elkötelezettsége nem hogy kérdéses vagy kétséges, hanem ellenkezőleg: minden tekintetben legitim. A kijelentés nem azért súlyos, mert egyértelművé tette a mindig is nyilvánvalót (a zene politikai meghatározottságát), hanem ezért, mert ezzel a művészetek „gleichschaltolását” ismerte el, s ezzel lényegében ha nem

¹⁵ HORKHEIMER, Max – ADORNO, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája*, Budapest, Atlantisz, 2011, 168.

¹⁶ GOEBBELS, Joseph: Rede zur Eröffnung der 2. Reichs-Theaterfestwoche (Hamburg, Musikhalle, 17. Juni 1935), in: Heiber, Helmut (szerk.): *Goebbels-Reden*, Band 1: 1932–1939, Düsseldorf, 1971, 219. Ld. KOLDAU: Musik und Politik, 331.

is megteremtette (mert a művészet mecenatúrarendszerébe ez eleve bele volt kódolva), de mindenképpen dogmatizálta a művészetek alárendelt és kiszolgáló szerepét az autokrata rendszerekben. Etikailag itt az a kérdés merül fel, hogy maga a „gleichschaltolás” mennyiben megengedett morálisan a hatalom részéről (még akkor is, ha a „fenntartó” szerepében van)? A 20. században szinte minden autokrata rendszer arra törekedett, hogy a művészeteket és ezen belül határozottan a zenét is az ideológiai harc fegyvereként használja.¹⁷ Az újonnan született művészeti alkotásoknak éppen ezért bizonyosságot kellett tenniük az éppen aktuális politikai rendszer és a mögötte meghúzódó ideológia mellett.¹⁸ Ennek az elvnek az alapján határozta meg a hatalom a művészet tartalmát.

Ez a Harmadik Birodalomban egészen konkrét kormányzati intézkedésekben és azok foganatosításában realizálódott.¹⁹ A nemzetiszocialisták művészetpolitikája egyértelmű irányvonalat jelölt ki a művészetek számára. Ennek az irányvonalnak lényegében két pólusa volt: a pozitív, amely megadta az ideológiailag korrekt művészet koordinátáit, s a negatív, amely a tiltott és nem kívánt művészeti irányzatokat nevesítette. Előbbit az 1937. július 18-án Münchenben a náciik által újonnan épített Német Művészet Házában (Haus der Deutschen Kunst) megnyitott „Nagy német művészeti kiállítás”-on reprezentálták, amely megjelenítette a nemzetiszocializmus ideológiájával megegyező, a főként 19. századi kispolgári ízlést tükröző, idealizált testet előtérbe helyező és a faji tisztaságot preferáló műalkotásokat. Mindezek ráadásul Hitler ízlését is megjelenítették.²⁰ Utóbbit az „Entartete Kunst” („elfajzott művészet”)²¹ névvel illették, s egy nagyszabású

¹⁷ Vö. TOKAJI András: *Zene a sztálinizmusban és a Harmadik Birodalomban*, Budapest, Balassi, 2000, 24–26.

¹⁸ FEDERHOFER, Hellmut: Politisch engagierte Musik, in: *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 39 (1998), 385–404, itt: 386–387.

¹⁹ Ilyen strukturális politikai intézkedések voltak pl. a művészeti élet szinte valamennyi „kívánatos” szereplőjét magában foglaló Kamara megalakítása 1933-ban; a kiállítások bejelentési kötelezettségének bevezetése 1935 áprilisától, vagy éppen a műkritika törvényi betiltása 1936 novemberétől. Ld. MÉLYI József: Az „elfajzott művészet” és előzményei. Nemzetiszocialista művészetpolitika (1937–1933), in: *Art Limes* 2/1 (2004), 37–46, itt: 40.

²⁰ MÉLYI: Az „elfajzott művészet” és előzményei, 38.

²¹ Goebbels Hans Severus Zieglert bízta meg az „Entartete Kunst” ideológiájának kidolgozásával, amelyet Ziegler az 1938-ban Düsseldorfban megjelent írásában

kiállítással demonstrálták – eredeti intenciójuk szerint – elrettentésül. Az „elfajzott művészet” kiállítás szintén Münchenben nyílt meg egy nappal később a „Nagy német művészeti kiállítás” után a Régészeti Intézet gipszgyűjteményének a helyén. A kiállítás anyagát az 1910 után keletkezett főként avantgárd műalkotások képezték, amelyeket a náci kultúrpropaganda egyszerűen csak a „kultúrbolsevik” művészet termékeinek tartott.²² Többek között olyan művészek műalkotásai kerültek kiállításra s egyben megbélyegzésre, mint Oskar Kokoschka, Paul Klee. Mi sem bizonyítja a negatív propaganda eredményességét, mint az a tény, hogy az „elfajzott művészet” kiállítást négy hónap alatt több mint kétf millióan nézték meg, szemben a „Nagy német művészeti kiállítás” négyszáz ezres látogatottságával.²³

Az „Entartete Kunst” ideológiai elgondolását értelemszerűen a zenével szemben is foganatosították, s az „Entartete Musik” („elfajzott zene”) címen újrakanonizálták a nemzetiszocialista ideológia számára elfogadható zeneműveket és komponistákat, ezzel együtt erőteljesen kiszelektálva a nem kívánatos alkotásokat és alkotóikat. Így került többek között tiltólistára Hanns Eisler, Kurt Weil, Arnold Schönberg, Otto Klemperer. A művészek közül – jó néhányan zsidó származásuk miatt (is) – elhagyták Németországot. Az ideológiai meghatározottságú propaganda nem csupán a kortárs zenével szemben fogalmazta meg aggályait, hanem kiterjesztette az akár évszázadokkal korábbi zeneszerzőkre és alkotásaikra is ellenérzéseit, pusztán a zeneszerző zsidó származására vagy vallására tekintettel. Például Felix Mendelssohn-Bartholdy, aki már egy kikeresztelkedett zsidó származású apa leszármazottjaként a 19. század legjelentősebb lutheránus egyházi zeneszerzője is volt, nemkívánatos komponistaként mellőzésre került a Harmadik Birodalomban Giacomo Meyerbeer, Jacques Offenbach vagy Gustav Mahler mellett.

A klasszikus zenén túl erőteljes pressziót gyakoroltak a jazz muzsikával szemben, amelyet nem titkolt rasszizmus is kísért. Az „Entartete Musik” propagandaplakátján nem véletlen, hogy egy afroamerikai származású, majomfejű ábrázolt szaxofonos látható, mel-

fejt ki. Ld. https://archive.org/details/EntarteteMusik_758 (utolsó megtekintés: 2022. február 2.).

²² Mélyi: Az „elfajzott művészet” és előzményei, 39.

²³ Uo.

lén a megbélyegző zsidó-csillaggal.²⁴ Olyan ábrázolás ez, ahol a zene (művészet) esztétikai megítélése egyrészt ideológiai megítélés mentén realizálódik, másrészt tudatosan összerosásra kerül a démonizált és dehumanizált ellenségkép a nemkívánatos alkotással. Nem túlzás azt állítani, hogy a nemzetiszocialista értékítélet nem a zeneesztétika felől érkezett elsősorban, hanem sokkal inkább a faji megkülönböztetés teréről. Miközben Goebbels igyekezett zeneileg nézve homályos szempontokat meghatározni a nemkívánatos zenére nézve (torz ritmus, atonalitás, bizonyos szelepes fúvóhangszerek használata²⁵), aközben a főképp a külföldre irányuló propaganda kísérletet tett arra, hogy a jazzt saját szolgálatába is állítsa, amint arra a Karl Schwendler és a „Charlie and his Orchestra” formáció tűnik a legkelatásabb példának.²⁶

A Harmadik Birodalom kultúrpolitikája tagadhatatlanul legkritikusabb pontjának Richard Wagner művészetének Hitler általi preferálása tekinthető. A romantikus német operakomponista utókor általi megítélését nagyban befolyásolta egyrészt magának a zeneszerzőnek az antiszemitizmusa, másrészt az a téves általánosítás, miszerint a nemzetiszocializmus előtérbe helyezte Wagner művészetét. Mindkettő azonban csak részben tartalmaz igazságmozzanatot. Wagner antiszemitizmusa nem feleltethető meg annak az antiszemitizmusnak, amely a Harmadik Birodalomban a zsidóság ellen elkövetett rémtettekhez vezetett. Jóllehet a komponistának voltak ellenérzései a zsidósággal szemben, amelyek többek között a párizsi bukására és a Giacomo Meyerberrel való negatív tapasztalataira, a zsidó hitelezőkkel való konfrontációira és a forradalmi eszméi következtében megfogalmazódott magántulajdonnal szembeni ellenérzéseire vezethető vissza.²⁷ Ám nem ezek vezettek oda, hogy a Harmadik Birodalom-

²⁴ A képe online elérhető: https://en.wikipedia.org/wiki/Degenerate_music (utolsó meglekintés: 2022. február 2.).

²⁵ Vö. ZIMMERMANN, Zippo: *Entartete Musik. Jazz im 3. Reich*, online elérhető: https://www.savoy-truffle.de/zippo/jazz_im_3_reich.html#13 (utolsó meglekintés: 2022. február 16.).

²⁶ Vö. AUMÜLLER, Heiko: Charlie and His Orchestra. Jazz als Mittel der nationalsozialistischen Auslandspropaganda, in: *Jahrbuch für Kommunikations-geschichte* 14 (2012), 133–151.

²⁷ Magee, Bryan: *Wagner világképe. A nagy operák filozófiai háttere*, Budapest, Park, 2013, 432–439.

ban megkülönböztetett figyelem övezte a nagy német komponista művészetét. Egyrészt azért, mert Wagner antiszemitizmusa alapvetően a kulturális viszonyok mentén formálódott,²⁸ másrészt sokkal inkább Adolf Hitler személyes rajongása és a Wagner családdal való szoros kapcsolata volt ennek a kiváltó oka. A bécsi történész, *Brigitte Hamann* kiváló és alapos monográfiájában²⁹ részletesen írja le Hitler és a Wagner család (Siegfried Wagner – Richard Wagner fia – és Winifred Wagner – Siegfried felesége) kapcsolatát, amelyből világossá válik, hogy a kölcsönös szimpátia éppen úgy múlt Winifred Hitler eszméi iránti elköteleződésén,³⁰ mint azon, ahogyan a Wagner család Hitlert pénzügyileg is támogatta az 1920-as években. Hitler mindezek mellett Wagner-rajongónak és Wagner műveinek alapos ismerőjeként jelent meg a Wagner család számára.³¹ Mint politikai karrierre vágyó és később politikai (államfői) céljait elérő, Hitler előszeretettel azonosította magát olyan Wagner-hősökkel, akiknek eszmeiségével és hősi(es) identitásával egyetértett (pl. Rienzi, a római néptribunus; Wotan, a főisten; Parsifal, az üdvhozó vagy Hans Sachs, a karizmatikus „népvezér”).³² Jóllehet az NSDAP alapvetően nem élte Hitler Wagner-kultuszát (gyakorlatilag a Wagner-operák előadásai csökkentek a náci uralom alatt Németországban³³), mégis léteztek kapcsolódási pontok a nemzetszocialisták ideológiai és Wagner operáinak eszméi között. Az 1924-es bayreuthi „Nürnbergi mesterdalnokok” fináléja után a javarészt nemzetszocialista érzelmű közönség helyéről felállva énekelte el a Deutschlandliedet („Deutschland, Deutschland über alles”).³⁴ Nem véletlen, hogy Izraelben mind a mai napig ódzkodnak Wagner zenéjének előadásától, hivatkozva a holokauszt és Wagner zenéjének *Bryan Magee* által légből kapottnak nevezett összekapcsolására.³⁵ Mindenesetre a negatív példa egyértelműen azt jelzi, hogy a művé-

²⁸ MAGEE: Wagner vilásképe, 456.

²⁹ HAMANN, Brigitte: *Winifred Wagner. Avagy Hitler és Bayreuth*, Budapest, Európa, 2005.

³⁰ I. m., 122.

³¹ I. m., 112.

³² Ld. pl. i. m., 103.

³³ MAGEE: Wagner vilásképe, 460.

³⁴ HAMANN: Winifred Wagner, 179–180.

³⁵ MAGEE: Wagner vilásképe, 480.

szet ideológiai színezete időnként sokkal erőteljesebben szólalhat meg, mint maga a muzsika.

4. Zene a kommunizmus idején

A második világháborút követően a kommunizmus magyarországi „meghonosításával” együtt járt a kommunista kultúrpolitika elterjesztése és alkalmazása a művészetekkel és művészekkel szemben. Az ideológiailag meghatározott kurzus és a gyakorlati megvalósítás lényegében nagyon közel állt a nemzetiszocializmus művészet- és kultúrpolitikájához. Az ideológiai alapot mindenekelőtt az Andrej Alekszandrovics Zsdanov szovjet kultúrpolitikus által fémjelzett zsdanovizmus adta, melynek lényege abban állt, hogy a szocialista, haladó művészetet szembeállította a „hanyatló burzsoá” (nyugati) művészettel. Ahogyan 1934-ben mondja Zsdanov a Szovjet Írók Szövetségének első kongresszusán:

„A burzsoá kultúra hanyatlására és rothadására jellemző a miszticizmus, a klerikális sötétség tobzódása, a pornográfiaért való rajongás. A burzsoá irodalom eladta tollát a tőkének, s ennek az irodalomnak az »előkelőségei« ma tolvajok, detektívek, prostituáltak, selyemfiúk és egyéb gazemberek.”³⁶

Alapjában véve a következő szempontok érvényesültek a kommunista rendszer művészetéhez való viszonyában: a szocialista realizmus mint alkotói módszer abszolutizálása; a művészet alapvető propagandafunkciója; tudatos és tervszerű átpolitizáltság; a művészeti intézményrendszer központosítása; a művészeti elismerések állami szabályozása – amint azt *Bolvári-Takács Gábor* megállapítja.³⁷

Esztétikailag lényegében a szocialista realizmus vált a meghatározó művészeti irányvá, amelynek definiálása nemzetközi kitekintéssel

³⁶ ZSDANOV, Andrej Alekszandrovics: *A művészet és filozófia kérdéseiről*, Budapest, Szikra, 1949, 88.

³⁷ BOLVÁRI-TAKÁCS Gábor: Művészetpolitika a Rákosi-korszakban, in: *Zempléni Múzsza* 11/4 (2011), 31–46, itt: 39–41.

sem tűnt egyértelműnek.³⁸ A vezérelv nyilvánvalóan a dodonai meghatározottság ellenére az volt, hogy a dolgozó nép számára érthető, a szocialista eszméket megszólaltató, a nyugati művészeti irányzatoktól elhatárolható (és elhatárolódó), populáris nyelven megfogalmazott alkotások szülessenek.³⁹ Strukturálisan a kommunista kultúrpolitika is megalkotta Magyarországon a maga ellenőrző intézményét, amikor 1949-ben szovjet mintára létrehozták a Magyar Zeneművészek Szövetségét, amelynek célja a zeneművészet és képviselőinek integrálása volt az államszocialista rendszerbe.⁴⁰ Ha nem is került sor olyan mérvű és kirekesztő stigmatizálásra a kommunizmus ideje alatt, mint a Harmadik Birodalomban és az „elfajzott művészet” esetében, mégis egyfajta politikailag és ideológiailag meghatározott elv mentén értékelték a zeneszerzőket, amely többek között abban mutatkozott meg, hogy a preferált zeneszerzők bőségesen számíthattak állami megrendésekre, illetve a Magyar Zeneművészek Szövetségének konzultációs bizottsága bírálta el mind esztétikailag, mind pedig ideológiailag az elkészült zeneműveket. Ez utóbbi esetében mindazonáltal létezett egyfajta szolidaritás az alkotótársakkal szemben.⁴¹ A Kommunista diktatúra tehát éppoly ideológiai fegyvert látott a zeneművészetben, mint a nemzetiszocializmus. Mindkét esetben túlmutat a jelenség az esztétikai és ideológiai elvek prioritásának kérdésén, s felveti a politikai vallás kérdését is egyben, amennyiben a zene éppen azt a célt szolgálja, hogy „metaracionális jelként”⁴² a politikumot transzcendentálja, és az ideológiai elköteleződést vallási rajongássá konvertálja.

Az utóbbi években egyre intenzívebben fordul a zenetudomány a populáris zene és a politikai reprezentáció kapcsolata felé.⁴³ De

³⁸ Ld. FEDERHOFER: Politisch engagierte Musik, 387–388.

³⁹ TOKAJI: Zene a sztálinizmusban és a Harmadik Birodalomban, 26.

⁴⁰ PÉTERI Lóránt: „Szabad Szövetség”. A zenei elit intézményei a forradalom, a megtorlás és az államszocialista restauráció idején (1945–1959), in: Gyarmati György – Péteri Lóránt (szerk.): *1956 és a zenei élet. Előzmények, történések, következmények*, Budapest – Pécs, Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem – Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára – Kronosz, 2019, 77–148, itt: 79.

⁴¹ PÉTERI: „Szabad Szövetség”, 83–84.

⁴² TOKAJI: Zene a sztálinizmusban és a Harmadik Birodalomban, 17.

⁴³ Ld. többek között: BOTOS Máté (szerk.): *A politika reprezentációja a kortárs könnyűzenében*, Budapest, L'Harmattan, 2020; IGNÁCZ Ádám (szerk.): *Populáris zene és államhatalom. Tizenöt tanulmány*, Budapest, Rózsavölgyi és Társa, 2017.

miért is tűnik ez a téma relevánsnak és egyben izgalmasnak a zeneesztétikai vizsgálódáson túl (vagy akár azt meg is kerülve) a szociál-etika számára? Mindenekelőtt azért, mert a populáris zenében realizálódott a kommunizmusban élő és felnövekvő ifjúság kapcsolata a nyugati kapitalista kultúrával, így azzal együtt a hatvanas években a nyugati világ társadalmi, politikai és ökológiai irányzatai jutottak el Magyarországra,⁴⁴ s a korszakban uralkodó beatzene többek között életmód- és kultúraformáló erőt is jelentett.⁴⁵ Másrészt a populáris zene alapvetően a szabad gondolkodás, a konvenciómentesség, a lázadás elve mentén formálódott. A szocialista rendszer Magyarországon mindenek ellenére nem volt teljes mértékben elzárkózva a könnyűzene támogatásától, hanem sokkal inkább ebben is meglátta a maga sajátos érdekeinek és ideológiájának az érvényesítését. Egyrészt a populáris zene esetében is alkalmazta a központosított cenzúrát, amint ez egy korabeli levéltári dokumentumból is világossá lesz. *Bors Jenő*, aki 1965 és 1990 között volt a Magyar Hanglemezgyártó Vállalat igazgatója, így nyilatkozott a rendszerkompatibilis előadókról:

„Azoknak a szerzőknek a támogatására gondolunk, akiknek megvan a társadalmi érzékenysége, érzékük van a reális ellentmondások megénekléséhez, s mindezt politikai kétértelműség nélkül csinálják.”⁴⁶

Másrészt (főként a Kádár-rendszer) azzal az intencióval támogatta a magyar könnyűzenét, hogy ezáltal potenciális érdeklődőket lehetett becsábítani a pártrendezvényekre.⁴⁷ A könnyűzene átpolitizálása két szempontból válik etikailag is érdekes kérdéssé. Egyrészt, hogy egyértelműen a teljes közélet átpolitizálódását mutatja, másrészt fi-

⁴⁴ BOTOS Máté: Előszó, in: uő: *A politika reprezentációja a kortárs könnyűzenében*, 7–10, itt: 8.

⁴⁵ POVEDÁK Kinga: A kétszeresen alternatív zenei szubkultúra. Könnyűzene a magyar katolikus egyházban az államszocializmus éveiben, in: IGNÁCZ Ádám (szerk.): *Populáris zene és államhatalom*. Tizenöt tanulmány, Budapest, Rózsavölgyi és Társa, 2017, 92–115, itt: 93.

⁴⁶ CSATÁRI Bence: A Táncdal- és Sanzonbizottság tündöklése és bukása, in: Botos Máté (szerk.): *A politika reprezentációja a kortárs könnyűzenében*, Budapest, L'Harmattan, 2020, 11–23, itt: 15. Csatári idézi: MNL OL M-KS 36/1976 41. ő. e. 184.

⁴⁷ CSATÁRI: A Táncdal- és Sanzonbizottság tündöklése és bukása, 17.

gyelmeztet arra, hogy a populáris zene is ideológiák kiszolgálójává válhat, feladva a maga sajátos „szórakoztató” funkcióját vagy éppen a hatvanas-hetvenes években formálódott kritikai megszólalásának lehetőségét egy adott rendszerrel szemben, s végül áruvá lesz.

5. Szociáletikai értékelés

A hatalom és a zeneművészet kapcsolata elsősorban a művészetpolitika, a zeneesztétika és a politológia, illetve a politikai filozófia tudományos rendszerében értelmezhető. Ennek az eredményeinek a felmutatása, összefoglalása jóllehet mellőzi a vallásos meggyőződés etikai konzekvenciáit, mégis érzékelteti, hogy a témát érdemes a keresztény szociáletika kritériumrendszerével is vizsgálni. A hatalom és a művészetek viszonyának alakulása a 20. századi autokrata politikai rendszerekig (diktatúrákig) egy jól körülhatárolható séma szerint alakult.⁴⁸ Eszerint a hatalom (a világi felsőbbség) mecénásként állt a művészet mögött, mely nem csupán fenntartója volt a különböző művészi és művészeti formációknak, hanem a legfontosabb megrendelője is. Nyilvánvalóan a művészet sok ponton teret adott az éppen aktuális hatalom reprezentációjára, egyfajta természetes és egyben etikailag igazolható szervilizmussal. Ugyanakkor a művészet – szintén konszenzuson alapulva – a hatalmat birtoklók presztízseként és státusszimbólumaként is szolgált. Mindez azonban nem jelentette az esztétikum alávetettségét a politikai hatalomnak, még akkor sem, ha időnként óvatosan fogadták a művészeti újításokat. Az esztétikum prioritást élvezett az ideológiai meghatározottsággal szemben, amely révén egyfajta nyitottságot lehetett tapasztalni az alkotóművészet újításai iránt. Legkésőbb a huszadik században vált a művészet ideológiai eszközzé, amikor is elveszítette a maga pusztán esztétikai funkcióját s a szabad „kísérletezést”, amely a művészet változását je-

⁴⁸ Ez az állítás még akkor is tartható, ha figyelembe vesszük a legkésőbb a felvilágosodás és a francia forradalom után a művészetekben is megtapasztalható emancipációt és a művészek öntudatra ébredését, hiszen ezt követően is fennmaradt egy jótékony és kölcsönös viszony a művészet és a hatalom között. Például a forradalmi eszmék iránt lelkesedő romantikus művészek, úgymint Frédéric Chopin vagy éppen Liszt Ferenc is szoros kapcsolatot ápoltt koruk arisztokráciájával, mint legfontosabb mecénásaikkal.

lentette minden korban, felváltotta egy doktrínák mentén erőteljesen kívülről (felülről) meghatározott presszió, melynek következtében a totalitárius rendszerek egyrészt nem túrték el a művészetek autonómiáját, másrészt csak az ideológiai azonosulás attitűdjében tudtak gondolkodni.⁴⁹ Miközben a hatalom továbbra is a legfontosabb mecénásnak számított, aközben a művészet a klientúraépítés eszközévé vált: a művésztszadalmon belül éppúgy, mint a művészet társadalmi elfogadottságára nézve kifelé egyaránt. A hatalom már nem csupán reprezentatíván jelenik meg a művészetben, hanem egyenesen az omniprezencia igényével uralja le a művészetet is mint a közélet, a nyilvánosság, a kultúra egy jelentős szegmensét. A művészet így már nem csak a hatalom képviselőivel szemben mutat egy etikailag már nem igazolható szervilizmust, hanem az esztétikai minőséget megelőzi az ideológia és hatalom iránti lojalitás. Ebben éppúgy szerepet és helyet kap az ideológia propagálása, a hatalom legalizálása, a hatalmon lévők ajnározása, az ideológia által elfogadott életminőség pozitív értékelése – legyen az nemzeti érzelmű nemzetiszocialista induló vagy éppen a szocializmust éltető munkásmozgalmi dal. Ennek előfeltétele egészen mélyen meghatározza a művészet esztétikai kereteit, amikor az egyértelműség és a mindenki által megérthetőség válik formai alapfeltétellé, s a tartalmat olyan témák határozzák meg, amelyet a hatalom és az ideológia elfogad (pl. a nemzet és a nép felemelkedése, az internacionalizmus, a munkásosztály győzelme, népi motívumok stb.). A diktatúrák művészetfilozófiájára szinte kivétel nélkül egyfajta realizmus jellemző,⁵⁰ amely jóval kevesebb teret enged a mögöttes tartalmak ábrázolására, s egyértelművé teszi a műalkotásról való gondolkodás és vélekedés irányát. Nem véletlen, hogy sem a nemzetiszocializmus, sem pedig a kommunizmus nem tudott – és persze nem is akart – mit kezdeni a 20. század avantgárd irányzataival, sőt egyenesen ellenségesen viselkedett azokkal szemben. Ez a trend nem csupán az új alkotásokkal kapcsolatban figyelhető meg, hanem a korábbi évszázadok alkotásainak utólagos értékelésében, illetve rendszerigazolás szintű preferálásában és felhasználásában is.

⁴⁹ TOKAJI: Zene a sztálinizmusban és a Harmadik Birodalomban, 19–21.

⁵⁰ Ld. BOLVÁRI: Művészetpolitika a Rákosi-korszakban, 39–40; FEDERHOFER: Politisch engagierte Musik, 387–388.

Mindezeknek azonban már van egy jól körvonalazható teológiai kritikai olvasata is, nevezetesen abban, ahogyan az autokrata rendszerek és maga a teológia mint tudomány tekint a művészetre. Előbbi magának vindikálja a jogot arra, hogy szakmailag (jelen esetben mindenekelőtt esztétikailag) mindenre kiterjedően érvényre juttassa befolyását a művészetben. Ennek következtében a művészet szabadsága és autonómiája egyértelműen feloldódik a hatalmi és az ideológiai alávetettségben, miközben a hatalom és a hatalmat gyakorlók önistenítésének eszközévé lesz. A teológia viszont éppen ezen a ponton tudja a maga módszerével kritikusan szemlélni és értékelni mindezt. Egyrészt hangsúlyozva, hogy a hatalomnak való alávetettség elsőrenden nem emberi szándékot, hanem isteni intenciót tükröz. Ez a teológiai meghatározottság nem csupán a hatalom és a hatalmat viselők felelősségét hangsúlyozza az uralmuk alatt lévőkkel szemben, hanem határok közé szorítja a hatalmon lévőket és magát a hatalmat is. Másrészt miközben a keresztyén teológia elkerüli a művészet abszolutizálását és a kultúra bálványozásának a veszélyét, mégis elfogadja és etikailag támogatja a művészet önállóságát és szabadságát mint Istentől kapott lehetőséget. Az, hogy a teológiatörténetben a kultúra teremtetési rendként vagy mandátumként is megjelenik, s hogy a zenét Luther „creatura”-ként⁵¹ értelmezi, olyan etikai keretet nyújt a művészet számára, amely garantálja annak relatív szabadságát és autonómiáját. Ezzel tulajdonképpen elismeri a teológia a művészet l’art pour l’art olvasatának realitását – mindaddig, amíg maga a művészet nem válik öncélúvá és bálvánnyá.

Viszont nem hallgatható el, hogy a művészet és egy-egy műalkotás ideológiai meghatározottsága újabb etikai kérdéseket generál, miszerint hogy tekintszen az utókor ezekre az opusokra. Lehet-e egyfajta objektivitással tekinteni továbbá azokra a művekre, amelyek meghazudtolva eredetileg esztétikai funkciójukat, az alkotók olyan szándékát tükrözik, amelyekkel az utókor számára felvállalhatatlan és elutasított ideológiát népszerűsítettek? Hogyan tekintsünk azokra a műalkotásokra, amelyek eredetileg ugyan nem politikai és ideológiai

⁵¹ Ld. BRUNNER, Emil: *Das Gebot und die Ordnungen*, Zürich, Zwingli Verlag, 1939, 485–489; BONHOEFFER, Dietrich: *Etika*, Kolozsvár, Exit, 2015, 244–254; SCHILLING, Johannes: Musik, in: Beutel, Albrecht (szerk.) *Luther Handbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, 276–284.

intencióval keletkeztek, de mégis egy ideológiai vagy hatalmi apparátus a sajátjának tekintette, és saját céljaira használta? Milyen erkölcsi értékítéletet lehet megfogalmazni azokkal a művészekkel szemben, akik művészetüket egy később morálisan elbukott ideológia szolgálatába állították? Mindezek a kérdések nem oldhatók fel azzal a leegyszerűsített módszerrel, miszerint a művész és művészete, vagy éppen a műalkotás ideológiai intenciója és esztétikai értéke különválasztható lenne. Az esztétikai értékítéletet sokkal inkább meghatározhatja az ideológiai meghatározottság és kihasználtság, mint hogy az utóbbi a szépség és szakmaiság mentén veszítene negatív megítéléséből. Ugyanakkor azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, az erkölcsi és etikai értékítélet egy sajátos szociokulturális klímában kialakult érzelmek mentén fogalmazódik meg, amely során az ítéletet alkotó a saját érzéseinek függvényében tekint a művészre vagy a műalkotásra, s nem esztétikai vagy művészi-szakmai szempontok szerint. Erre Wagner zenéjének izraeli megítélése a leegzisztensabb példa. Sajnos ebben a kérdésben éppen a legtöbbször ártatlan és pártatlan utókor fizeti meg a művészet kiárusításának és politika általi bekebelezésének az árát, s éppen az utókorok kell az imént megnevezett erkölcsi és etikai kérdéseket is megválaszolni.

Miközben ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban szinte lehetetlen általános etikai érveket felsorakoztatni, aközben hangsúlyozni kell, hogy a művészt sem menti fel az utókor esztétikai ítélete ideológiai felelőssége alól, mert minden erkölcsi és etikai ítélet egyben kritika a művészet eladása, rendszerkiszolgálóvá degradálásával és „gleichschaltolásával” szemben. De a művészetet befogadó és értékkelő utókor sem menthető fel minden esetben, amikor az esztétikai szempontok kizárólagos figyelembevételével a terhelt műalkotásokat vagy művészeket erkölcsileg semlegesnek minősíti. A semlegesség sokkal inkább a művészet önértelmezése szempontjából jelentős és kívánatos. A mindenkori művész felelőssége, hogy az ideológiai semlegesség és a művészet autonómiája mentén alkosson, még akkor is, ha ezzel jelentősen csökken a mecénásainak a száma. Ez éppúgy a művészet nem egyértelmű „prófétai” dimenziójához tartozik, mint máskor a kritikus és tudatos szembehelyezkedés az elnyomó hatalommal. Visszont ez az aktuális hatalom számára is erkölcsi érvként jelenik meg, hogy mecénásként és nem ideológiai meghatározó tényezőként tá-

mogassa a művészetet. A zene sosem egy légüres ideológiai térben szólal meg, kritikai funkciója viszont éppoly kétértelmű lehet, mint a hatalom és az ideológiák elvtelen kiszolgálása. A keresztyén szociáletika éppen ezért a zenét a maga sajátos teológiai felismerései következtében első renden Isten dicsőségének és a felebarátnak tett szolgálat etikai elve mentén értelmezi, éppúgy, mint a politikai hatalmat.

ZUSAMMENFASSUNGEN

Dimensionen der Freiheit

im Zusammenhang von Religion und Politik

SÁNDOR FAZAKAS

Die Ordnung der Freiheit vor Gott und die Demokratie

Krisensymptome, Ambivalenzen, theologische Impulse

Nach einer Darstellung der Krisensymptome moderner Demokratien wird zunächst das Phänomen der ambivalenten Haltung der Kirchen zur Demokratie analysiert, die einerseits auf geistesgeschichtliche Ursachen und gesellschaftspolitische Gründe, andererseits auf mangelnde theologische Analysefähigkeit der Kirche(n) zurückzuführen ist. Dann werden die spezifischen und wenig beachteten Impulse der reformierten Theologie für das demokratische Zusammenleben in den Blick genommen, namens die Befreiung des Gewissens, die freie Entscheidung einer Gemeinschaft über die Art ihres Zusammenlebens, die Notwendigkeit einer dafür eigenen Organisationsform, die Eigenverantwortung des Amtsträgers und die Kontrolle der Gemeinschaft über den richtigen Umgang mit dem gewählten Amt. Schließlich wird mit Johannes Althusius' politischer Theorie über die symbiotische Lebensgestaltung ein bis heute aktuelles Modell aus der Geschichte der reformierten politischen Ethik vorgestellt. In dem Beitrag wird versucht, die theologischen Argumente für das persönliche und freie Engagement hinsichtlich einer qualitativen Gestaltung des Zusammenlebens und der ständigen Suche nach einem auf gegenseitigem Wohlwollen und Verständnis beruhenden Konsens, der für die Demokratie unerlässlich ist, darzulegen.

ÁRON NÉMETH

Die sozialen und theologischen Dimensionen der Freiheit in den Sklavengesetzen des Alten Testaments

Die Studie beginnt mit einem kurzen Einblick in die Terminologie der Freiheit im biblischen Hebräisch. Im nächsten Abschnitt geht es um verschiedene alttestamentliche Freiheitsvorstellungen. Das Exodusgeschehen, d. h. die Befreiung aus Ägypten und der befreiende Gott sind zum Beispiel ein zentrales Theologumenon des ganzen Alten Testaments. Die Anfänge einer Konzeption von Entscheidungsfreiheit sind auch schon im altisraelitischen Denken greifbar, während die politische Freiheit explizit erst in der deuterokanonischen Literatur genannt wird. Ein weiterer alttestamentlicher Kontext der Freiheit ist der der Rechtssammlungen im Pentateuch (Ex 21; Dtn 15; Lev 25). Der vorliegende Beitrag untersucht die Freiheitsvorstellungen der Sklavengesetze und deren theologischer Entwicklung näher.

VIKTOR KÓKAI-NAGY

Die Besonderheit des paulinischen Freiheitsbegriffs im Lichte des heutigen politischen Freiheitsbegriffs

Politische Äußerungen werden heute weitgehend von Behauptungen über die Freiheit bestimmt. Im ersten Teil meiner Studie untersuche ich die Fragen, die sich heute in einer demokratischen Gesellschaft im Zusammenhang mit dem Freiheitsbegriff stellen. Im zweiten Teil versuche ich, die Position des Paulus zur Freiheit zu umreißen. Dem Apostel zufolge ist die Freiheit ein Zustand, den wir nicht aus eigener Kraft erlangen, sondern an dem wir durch den Glauben an Christus teilhaben. Während der Apostel von der Freiheit von etwas (Gesetz, Sünde und Tod) spricht, macht er auch deutlich, wozu wir frei sind (Freiheit für etwas): Gott und dem Nächsten zu dienen, was gelegentlich den Verzicht auf unsere Macht und unser Recht bedeutet.

TAMÁS BARCSI

Über den moralischen und ethischen Begriff der Freiheit

Möglichkeiten für eine christliche Interpretation der Freiheiten in kontroversen sozialen Fragen

In diesem Aufsatz verwende ich den Begriff Moral für die grundlegendsten moralischen Normen, die jeder befolgen sollte, und den Begriff Ethik für die im Allgemeinen unbeantwortbaren Fragen nach einem guten Leben. Eine ethische (und auf dieser Grundlage auch rechtliche) Interpretation der Handlungsfreiheit beantwortet die Frage, welche negativen und positiven Bedingungen der Freiheit für die Verwirklichung eines guten Lebens in irgendeinem Sinne unabdingbar sind (d. h. welche Freiheiten der Staat dem Einzelnen gewähren muss und wann diese eingeschränkt werden dürfen bzw. welche Rahmenbedingungen der Staat schaffen muss, damit der Einzelne in seiner Freiheit handeln kann). Der ethische Freiheitsbegriff bezieht sich auf die Werte, auf deren Grundlage ein Individuum aufgrund seiner Weltanschauung, seiner Religion, seiner Zugehörigkeit zu einer Wertegemeinschaft ein gutes (glückliches) Leben innerhalb eines gegebenen moralischen und rechtlichen Rahmens anstrebt und was es mit seiner Freiheit macht. Mein Ausgangspunkt ist das kantische moralphilosophische Konzept der Menschenwürde, gefolgt von einigen Dilemmata im Zusammenhang mit der moralischen Freiheit. In Anlehnung an die Konzeption von Jürgen Habermas werde ich aufzeigen, was mit der notwendigen ethischen Imprägnierung der Verwirklichung der Grundrechte, einschließlich der Freiheitsrechte, gemeint ist. Schließlich werde ich mich mit konkreten Problemen befassen (dem Abtreibungsproblem und dem Umgang mit der Pandemie) und versuchen zu erläutern, was meiner Meinung nach eine christliche Interpretation der Freiheitsrechte im Fall von strittigen sozialen Fragen, bei denen kein gesellschaftlicher Konsens erreicht wurde, bedeuten kann.

LÁSZLÓ LEVENTE BALOGH

Die Freiheit, der Staat und das Gewissen

Ernst-Wolfgang Böckenförde über die Bekenntnis- und Gewissensfreiheit

Die Pluralität der Religionen ist eine historische Gegebenheit, die zwangsläufig gleichzeitig mit Konflikten einhergeht. Die Konflikte sind im Allgemeinen darauf zurückzuführen, dass der Glaube immer über die Formen der Meinungen und der Überzeugungen hinausweist. Er ist nicht nur individuell, sondern auch existenziell, sodass er immer eine universale Geltung beansprucht. Das ist eine ständige Quelle von Konflikten, die nur durch eine unabhängige, über den Religionen stehende Instanz gelöst werden kann. Diese Instanz schafft den Frieden, der auch eine elementare Voraussetzung der Religionsfreiheit ist. Sie darf keine religiöse, sondern nur eine politische Instanz sein, die sich zu jedem Mitglied der Gesellschaft gleichermaßen verhält, die einen in gleicherweise verpflichtet oder notfalls zwingt. Es scheint selbstverständlich zu sein, dass wir und mit diesem Problem regelmäßig beschäftigen sollen, wozu die Überlegungen von Ernst-Wolfgang Böckenförde die wichtigsten und differenziertesten Ausgangspunkte anbieten. Böckenförde untersucht die Religions- und Gewissensfreiheit im Kontext des freien und demokratischen Rechtsstaates, bettet es aber auch in eine langwierige historische Entwicklung ein, die für alle modernen Gesellschaften prägend wurde.

ZOLTÁN JÓZSEF FAZAKAS

Überlegungen zur Freiheit und zu den grundlegenden Institutionen des Privatrechts

Intellektuelles und wissenschaftliches Nachdenken über das Recht kann nur dann fruchtbar sein, wenn wir uns über bestimmte Grundbegriffe im Klaren sind. Andernfalls wird der Dialog durch eine unterschiedliche Verwendung von Begriffen beeinträchtigt, was

zu weiteren Missverständnissen führt. In der vorliegenden Studie beleuchtet der Autor daher einige Grundbegriffe des Rechts im Falle des Staates und des Rechts als Regelsystem. Dabei geht es um nichts Geringeres als um die Erforschung der grundlegenden Bedeutungen und Funktionen des Rechts und seiner wesentlichen Instrumente. Eines, wenn nicht das wichtigste Element dieses Instruments, ist die Garantie der menschlichen Freiheit insbesondere durch die Normen des Zivilrechts. Im Gegensatz zu anderen sozialen Normensystemen erfüllt das Recht diese Funktion letztlich durch die Macht des Staates. Da subjektive Rechtsvorstellungen, normative Systeme und Werturteile außerhalb des Rechts in vielen Fällen auf anderen Grundlagen als das Recht beruhen und mit diesem individuell konkurrieren, führen Spannungen in normativen Systemen auch zu gesellschaftlichen Spannungen. Eine der wichtigsten Aufgaben des Rechts ist es daher, Abstraktion und Freiheit auf der Grundlage einer allgemeinen verfassungsrechtlichen Wertentscheidung zu gewährleisten. Andernfalls untergräbt die Durchsetzung von Einzelinteressen gegen das Recht nicht nur die wirksame Anwendung der Rechtsordnung, sondern kann sie letztlich ihrer Fähigkeit berauben, Freiheit zu gewährleisten.

SZILVESZTER FÜSTI-MOLNÁR

Politik und Religion im Zusammenhang mit dem Konzept der *Liminalität*

In der vorliegenden Studie untersuchen wir die Möglichkeit, wie das anthropologische Konzept der Liminalität zu dem Interpretationsrahmen beitragen kann, in dem wir die Wechselwirkungen zwischen Politik und Religion untersuchen. Nach einer kurzen Einführung in das Konzept der Liminalität erörtern wir in unserem Beitrag die Beziehung zwischen Religion und Theologie, Religion und öffentlichem Leben sowie eine kurze Darstellung und Bewertung der gegenwärtigen Situation unter der Verwendung des Konzepts der Liminalität.

GABRIELLA RÁCSOK

Abraham Kuypers Theorie der Sphärensouveränität

Der Artikel interpretiert Kuypers Theorie in erster Linie als ein Credo: Nach Kuypers Auffassung widerspricht das Bekenntnis zur Souveränität Christi falschen Göttern wie der Volkssouveränität und der Staatssouveränität. Der Artikel stützt sich vor allem auf zwei Quellen, um die Theorie darzustellen: Kuypers Ansprache bei der Eröffnung der Freien Universität Amsterdam (1880) und die „Stone Lectures“ an der Princeton University (1898). Der Artikel schließt mit zwei zeitgenössischen Beispielen für die Anwendbarkeit der pluralistischen Prinzipien, die Teil von Kuypers Theorie sind: wie das Prinzip des konfessionellen Pluralismus gegen die liberale Ideologie der religiösen Neutralität angewandt werden kann, und wie die Logik des prinzipiellen Pluralismus als Argument in der Debatte über die gleichgeschlechtliche Ehe verwendet werden kann.

KRISZTIÁN KOVÁCS

Die Freiheit und Autonomie der Musik in totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts

In der Musikgeschichte und Musikästhetik ist die Untersuchung der politischen Beherrschung von Musik vor allem in den letzten Jahrzehnten zu einem immer häufigeren Thema geworden. Insbesondere in Kontexten wie Musik und Macht, Musik und Diktatur. Während in den Bereichen der Musikästhetik und der Politikwissenschaft eine Fülle von Arbeiten zu diesem Thema vorliegen, ist die Literatur zur christlichen Sozialethik wesentlich bescheidener. Schon die Herangehensweise an das Thema christlicher Sozialethik scheint nicht naheliegend, da der Schwerpunkt der Reflexion weitgehend auf säkularen Werken liegt. Da aber sowohl die Musik als auch die Politikwissenschaft (einschließlich der theologischen Kritik an autoritären Regimen und Diktaturen) interdisziplinäre Partner der Theologie sind, scheint es erstrebenswert, die

theologischen Einsichten, die sich aus diesen Beziehungen ergeben, zu untersuchen. Zugleich ist es für die Theologie nicht uninteressant, in einem Diskurs mit beiden Beteiligten (Politik und Musik) in einem ständigen Dialog Stellung zu beziehen. Die vorliegende Arbeit will ein umfassendes Bild von der Kunstpolitik der nationalsozialistischen und kommunistischen Regime des 20. Jahrhunderts vermitteln und aufzeigen, wie die Autonomie und Freiheit der Kunst und damit auch der Musik in diesen Regimen verwirklicht wurde.

ABSTRACTS

*Dimensions of freedom
in context of religion and politics*

SÁNDOR FAZAKAS

The order of freedom before God and democracy

Crises, ambivalences, theological impulses

After presenting the crisis symptoms of modern democracies, my paper first analyses the phenomenon of the ambivalent attitude of the churches towards democracy, which is due to ideological and socio-political reasons and to a lack of capacity of theological reflections of the churches. Then the specific and less noticed impulses of Reformed theology for democratic coexistence are taken into consideration, such as the liberation of conscience, the free decision of a community about the way of its coexistence, its demand for its own form of organisation, the personal responsibility of the office holder and the control of the community over the proper handling of the elected office. Finally, from the history of Reformed political ethics, a model that is still relevant today is presented, with a brief introduction to Johannes Althusius' political theory. The paper attempts to present the theological arguments for the personal and free commitment to a qualitative organization of social life and the constant search for a consensus based on mutual goodwill and understanding, which is essential for democracy.

ÁRON NÉMETH

The social and theological dimensions of freedom in the slavery laws of the Old Testament

The study begins with a brief overview of the terminology of freedom in biblical Hebrew. The next section focuses on various Old Testament conceptions of freedom. The Exodus event, i.e., the liberation from Egypt and the liberating God are two central theologoumena throughout the Old Testament. The beginnings of a conception of freedom of choice are already present in ancient Israelite thought, while political freedom is not explicitly mentioned before the deuterocanonical literature. Another Old Testament context of freedom is that of the legal collections in the Pentateuch (Ex 21; Deut 15; Lev 25). This paper examines in more detail the conceptions of freedom in the slave laws and their theological development.

VIKTOR KÓKAI-NAGY

The specificity of Paul's concept of freedom in the light of today's political concept of freedom

Political statements today are largely determined by assertions related to freedom. In the first part of my study, I explore the issues that currently arise in a democratic society related to the concept of freedom. In the second one, I attempt to outline Paul's stance on freedom. According to the Apostle, freedom is a status that we do not attain by our strength, but in which we partake through faith in Christ. While the Apostle speaks of being free from something (law, sin, and death), he also makes it clear what we are free to do (being free to do something): to serve God and one's neighbour, which occasionally implies the renunciation of our power and rights.

TAMÁS BARCSI

On the moral and ethical concept of freedom

The possibility of a Christian interpretation of freedoms in controversial social issues

In this paper, I use the term morality to refer to the most basic moral norms that everyone should follow, and the term ethics to refer to the generally unanswerable questions of a good life. A moral (and thus legal) interpretation of freedom of action answers the question of which negative and positive conditions of freedom are indispensable for the realization of a good life in any sense (i.e. which freedoms a state must grant its individual and when these freedoms may be restricted; and what basic conditions the state must provide in order for the individual to be able to act freely). And the ethical concept of freedom refers to the values on which an individual, based on his or her worldview, religion, membership of a community of values, seeks a good (happy) life within a given moral and legal framework, and what he or she does with his or her freedom. My starting point is the Kantian moral philosophical concept of human dignity, followed by some dilemmas related to moral freedom. Drawing on Jürgen Habermas' conception, I point out what is meant by the necessary ethical impregnation of the realization of fundamental rights, including liberties. Finally, I look at specific problems (the problem of abortion and that of the management of the COVID pandemic) and try to explain what, in my view, a Christian interpretation of liberties can mean in case of contentious social issues where no societal consensus has been reached.

LÁSZLÓ LEVENTE BALOGH

Freedom, state and conscience

Ernst-Wolfgang Böckenförde on the freedom of confession and conscience

The plurality of religions is a historical fact that inevitably goes hand in hand with conflicts. The conflicts are generally due to the fact that faith always points beyond the forms of opinions and convictions.

It is not only individual, but also existential, consequently it always claims universal validity. This is constantly a source of conflict that can only be resolved by an independent authority that stands above religions. This authority creates peace, which is also an elementary precondition of religious freedom. This authority must not be a religious one, but only a political one which relates equally to every member of society, and obliges or, if necessary, compels citizens equally. It seems self-evident that we should regularly reconsider this problem, for which the reflections of Ernst-Wolfgang Böckenförde, a German constitutional lawyer, offer the most relevant and differentiated starting points. Böckenförde examines the issue of freedom of religion and conscience in the context of free, democratic states governed by the rule of law, while presenting the rather long, contradictory historical development and tense legal-political and religious practices that have developed and become dominant in modern society.

ZOLTÁN JÓZSEF FAZAKAS

Reflections on freedom and the basic institutions of private law

Intellectual and scientific consideration of law can only be fruitful if we are aware of certain basic tenets of law. Otherwise, the dialogue about law is damaged by a different use of terms, which gives rise to further misunderstandings. In the present study, therefore I shed light on some of the basic institutions of law and state and other social systems of rules. The aim is nothing less than to explore the fundamental meaning and functions of law, and the fact that the rule of law essentially operates as an instrument. One – if not the most important – element of this instrument is that it guarantees civil freedom especially by the norms of civil law. Unlike other social systems of norms, law achieves this role ultimately through the power of the state. Given that subjective perceptions of law, normative systems and value judgments outside the law are in many cases based on different foundations from law and compete with it individually,

tensions in normative systems also give rise to social tensions. One of the most important tasks of law is therefore to ensure abstraction and freedom based on a general choice of values. Otherwise, the assertion of individual interests against the law not only undermines the effective application of the legal system, but may ultimately deprive it of its ability to guarantee freedom.

SZILVESZTER FÜSTI-MOLNÁR

Politics and religion in the context of the concept of *liminality*

In the present study, I explore the possibility of how the anthropological concept of liminality can contribute to the interpretive framework in which we examine the interactions between politics and religion. In my paper, after a brief introduction to the concept of liminality, I discuss the relationship between religion and theology, religion and public life, and a short presentation and evaluation of the present situation from the perspective of our topic using the concept of liminality.

GABRIELLA RÁCSOK

Abraham Kuyper's theory of sphere sovereignty

The article interprets Kuyper's theory primarily as a credo: in Kuyper's conception, confessing Christ's sovereignty contradicts false gods such as popular sovereignty and state sovereignty. The article relies on two resources in particular to present the theory: Kuyper's address at the opening of the Free University of Amsterdam (1880) and the "Stone Lectures" at Princeton University (1898). The article concludes with two contemporary examples of the applicability of the pluralist principles that are part of Kuyper's theory: how the principle of confessional pluralism can be applied against the liberal ideology of religious neutrality, and how the logic of principled pluralism can be used as an argument in the debate on same-sex marriage.

KRISZTIÁN KOVÁCS

The freedom and autonomy of music in 20th century totalitarian regimes

In the history and aesthetics of music the study of the political determination of music has become an increasingly frequent topic, especially in recent decades. In particular in contexts such as music and power, or music and dictatorships. While in the fields of aesthetics of music and political science there is an abundance of works on this topic, the literature on Christian social ethics is much thinner. The very approach to the subject of Christian social ethics does not seem obvious, since the focus of reflections is largely on secular works. However, given that both music and political science (including theological critique of autocratic regimes and dictatorships) are interdisciplinary partners for theology, it seems worthwhile to explore the theological insights that emerge from these relationships. At the same time, it is not uninteresting for theology to take a position in a discourse with both participants (politics and music) in a constant dialogue. This paper aims to provide a comprehensive picture of the art policies of the National Socialist and Communist regimes of the 20th century and how the autonomy and freedom of art, and within it that of music, were realised in these regimes.

A KÖTET SZERZŐI

Balogh László
Levente
egyetemi docens

Debreceni Egyetem, Bölcsészettudományi
Kar, Politikatudományi és Szociológiai
Intézet, Politikatudományi Tanszék,
Debrecen

Barcsi Tamás
egyetemi docens

Pécsi Tudományegyetem, Állam- és
Jogtudományi Kar, Jogbölcséleti és
Társadalomelméleti Tanszék, Pécs

Fazakas Sándor
egyetemi tanár

Debreceni Református Hittudományi
Egyetem, Szociáletikai és
Egyházszociológiai Tanszék, Debrecen

Fazakas Zoltán
József
egyetemi adjunktus

Károli Gáspár Református Egyetem,
Állam-és Jogtudományi Kar, Kereskedelmi
Jogi és Pénzügyi Jogi Tanszék, Budapest

Füsti-Molnár
Szilveszter
főiskolai tanár

Sárospataki Református Teológiai
Akadémia, Rendszeres Teológiai és
Egyháztörténeti Tudományok Intézete,
Sárospatak

Kovács Krisztián
egyetemi adjunktus

Debreceni Református Hittudományi
Egyetem, Szociáletikai és
Egyházszociológiai Tanszék, Debrecen

Kókai-Nagy Viktor
egyetemi docens

Debreceni Református Hittudományi
Egyetem, Bibliai Teológiai és
Vallástörténeti Tanszék, Debrecen/Selye
János Egyetem, Református Teológiai Kar,
Ó- és Újszövetségi Tudományok Tanszéke,
Komárom

Németh Áron
egyetemi docens

Debreceni Református Hittudományi
Egyetem, Ószövetségi Tanszék, Debrecen

Rácsok Gabriella
főiskolai docens

Sárospataki Református Teológiai
Akadémia, Rendszeres Teológiai és
Egyháztörténeti Tudományok Intézete,
Sárospatak