



LUDOVIKA
EGYETEMI KIADÓ



ACTA HUMANA

EMBERI JOGI KÖZLEMÉNYEK

VIII. évfolyam (2020)

4. szám

ISSN 0866-6628 (nyomtatott)

ACTA

HUMANA

EMBERI JOGI KÖZLEMÉNYEK

Kereszténység és emberi jogok II.

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

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Trócsányi László elnök

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

SZERKESZTŐSÉG

Péterfalvi Attila főszerkesztő

Auer Ádám

Balogh-Békesi Nóra

Horváth Anett

Téglási András

Olvasószerkesztők: Bíró Csilla, Gergely Zsuzsánna, Szarvas Melinda

Megjelenik negyedévente

Kiadó: Ludovika Egyetemi Kiadó Nonprofit Kft.

Székhely: 1089 Budapest, Orczy út 1.

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

A kiadásért felel: Koltányi Gergely ügyvezető igazgató

Nyomdai előkészítés: Ludovika Egyetemi Kiadó Nonprofit Kft.

Nyomdai munkák: Ludovika Egyetemi Kiadó Nonprofit Kft.

ISSN 0866-6628



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

Tartalom

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

TANULMÁNYOK

| | |
|---|-----|
| BÁNDI GYULA: A Teremtés védelme és az emberi jogok | 9 |
| FRIVALDSZKY JÁNOS: Az ember jogalanyiségának, életéhez és méltóságához való joga a kortárs katolikus természetjogi alapú jogfilozófiai megközelítésben. | 35 |
| HORKAY HÖRCHER FERENC: Pierre Manent a természetjogról és az emberi jogokról | 87 |
| KOLTAY ANDRÁS: Cukrászremekek a vallás és a politika sodrásában. | 105 |
| MOLNÁR ATTILA KÁROLY: Az engedtlenség kötelessége – a modern politika egyik forrásánál | 127 |
| PÓCZA KÁLMÁN: A bajor feszületügy: a Bundesverfassungsgericht egyik legnagyobb krízise | 151 |
| VARGA ZS. ANDRÁS: A házasság és a család mint keresztény és európai értékek | 187 |

Szerzőink

BÁNDI Gyula tanszékvezető egyetemi tanár, PPKE JÁK

FRIVALDSZKY János tanszékvezető egyetemi tanár, PPKE JÁK

HORKAY HÖRCHER Ferenc kutatóprofesszor, NKE; tudományos tanácsadó, Eötvös Loránd Kutatási Hálózat

KOLTAY András rektor, egyetemi tanár, NKE; egyetemi tanár, PPKE JÁK

MOLNÁR Attila Károly intézetvezető, NKE, Eötvös József Kutatóközpont, Molnár Tamás Kutatóintézet

PÓCZA Kálmán tudományos főmunkatárs, NKE Eötvös József Kutatóközpont, Politika- és Államelméleti Kutatóintézet; tudományos főmunkatárs, ELKH Társadalomtudományi Kutatóközpont

VARGA Zs. András tanszékvezető egyetemi tanár, PPKE JÁK

Beköszöntő

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

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

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

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

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

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

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

Budapest, 2020. október 12.

Koltay András
rektor, egyetemi tanár,
a tematikus számok vendégszerkesztője

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

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

A Teremtés védelme és az emberi jogok

BÁNDI GYULA¹

Évtizedek óta küszködik a nemzetközi közösség azzal, hogy hivatalosan is az emberi jogok közé emelje a környezethez való jogot akár önmagában, akár összetevőiben – különösen ilyen lehetne a vízhez való jog. A környezet védelme pedig mindennek – az ember jogoknak is – forrása és feltétele, a kereszténységben is a kezdetektől mélyen gyökerezik, és ugyancsak évtizedek óta része az egyházak üzeneteinek. Szükségszerű volt, hogy az emberi jogok és a környezet – a Teremtés – találkozzanak ugyanezen tanításokban. Ennek útját a kezdetektől, valamint következményeit tekintem át a következőkben, kiemelt figyelemmel a Katolikus Egyház tanítására.

Kulcsszavak: teremtés, teremtésvédelem, ökológiai megtérés, a Katolikus Egyház társadalmi tanítása, emberi méltóság, közjó, életminőség, környezetvédelem, jelen és jövő nemzedékek védelme, fenntarthatóság, környezethez való jog, vízhez való jog

Protecting Creation and Human Rights

The international community in the past decades has been struggling for raising the right to environment officially into the body of human rights, either on its own or in constituents – such as the right to water. Although environmental protection is the basis and condition of everything – also of human rights –, deeply based in Christianity and also part of the messages of the Church for decades. It has also been inevitable that human rights and environment – the Creation – should come together in the same teaching. Next, I shall follow this road from the beginning, together with its consequences, with a special focus on the teaching of the Catholic Church.

Keywords: creation, protection of creation, ecological conversion, social teaching of the Catholic Church, human dignity, common good, quality of life, environmental protection, protection of present and future generations, sustainability, right to environment, right to water

1 Tanszékvezető egyetemi tanár, PPKE JÁK; e-mail: bandi.gyula@jak.ppk.hu

1. Kiindulás

A kereszténység történetének kiindulási pontján találjuk a Teremtés leírását a Bibliában, valamint az abból eztán következő feladatokat, üzeneteket az emberiség számára. Mindezek egy keresztény tradíciók rendben öltenek testet, amelynek egyes elemeit eltérő időkben eltérően magyarázták – az ember teremtett világ feletti uralmával kapcsolatos felfogás változása, amire alább kitérek, erre jó példával szolgál. Egy keresztény szellemiségű, számos egyházi szervezetet tömörítő ökumenikus európai környezetvédelmi szervezet (*European Christian Environmental Network*) 2005. évi jelentésében minderről világos összeggést találunk:

„A keresztény tradíciók rendkívül gazdagok annak leírásában, hogy mi az ember szerepe és felelőssége a Teremtés kapcsán. Neveznek minket teremtményeknek, szolgálknak, pásztoroknak, prófétáknak, királyoknak és együttműködőknek. Fel kell ismernünk az emberi uralom által okozott károkat. Tudnunk kell, hogy Isten minden embernek, akit a képére és a hasonlatosságára teremtett, olyan felelősséget és szerepet adott, hogy a teremtés papjai és az Isten munkatársai legyenek (Ter 1,28). [...] A természeti erőforrások kezelése során, amikor azokat emberi árukká és szolgáltatásokká alakítjuk, elveszük Isten ajándékát, és elfogadjuk az ennek átalakításában megjelenő felelősségünket.”²

A zsidó-keresztény hagyományban a teremtett világgal való sajátos kapcsolat alapvető kérdésként jelenik meg.³

A vallási felfogásokban általában megjelenő környezetvédelmi hagyományok szép példáját adja a Gabčíkovo–Nagyymaros Project ítélethez⁴ fűzött különvéleményében a Nemzetközi Jogi Bíróság akkori alelnöke, Christopher Weeramantry, a kortárs nemzetközi környezetjog egyik alapvető elvét vetve össze egy másik világvallás, a buddhizmus eszméivel: „Másoknak ártalmat nem okozni és ebből adódóan *sic utere tuo ut alienum non laedas* – központi fogalom ez a buddhizmusban. Ugyanakkor jól átültethető volt a környezetvédelmi megközelítésre. Az »*alienumot*« a buddhizmus ebben az összefüggésben a jövő nemzedékekre, valamint az emberen túl a természeti rend egyéb összetevőire is kiterjesztené, hiszen a kötelesség buddhista felfogásának hihetetlenül nagy a terjedelme.”⁵ Majd számos példa felsorolását követően megállapítja: „A hagyományos bölcsélet, amely ösztönzést nyújtott az ókori jogrendek számára, képes volt az ilyen problémák kezelésére.” A hangsúly sajnos a „volt” szócskán van,

2 European Christian Environmental Network: The Churches' Contribution to a Sustainable Europe (2005). Elérhető: www.ecen.org/index.php/articles/churches-contribution-sustainable-europe (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

3 Pl. ennek összegzése a zsidó vallásban Josie Lacey: *Environmental Ethics in Judaism* (2006). Elérhető: www.ijs.org.au/environmental-ethics-in-judaism (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

4 A Nemzetközi Bíróság 1997. szeptember 25-i ítélete, Magyarország és Szlovákia jogvitája. Elérhető: www.icj-cij.org/en/case/92/judgments (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

5 Christopher Weeramantry alelnök különvéleménye, ld. Uo.

mert ma ez messze nem igaz, ma már hiányozni látszik az emberiségen belül az a hagyományos bölcsélet, amelyre a bíró hivatkozik.

Mielőtt a téma részletes tárgyalásába fognánk, még egy részt emeljünk ki Weeremantry különvéleményéből, ezúttal a jogrend és a társadalom gyakorlati működésének kiemelkedően fontos elemére, a *hagyományokra* utalva:

„A hagyományos jogrendekben létezik néhány elv, amely beleszőhető a jelenlegi környezetvédelmi jog szövetébe. Ezek különösen kapcsolódnak a fenntartható fejlődés fogalmához, amelyet azok a rendszerek elismertek. Sőt ezen jogrendek közül több is sajátosan kapcsolódik a jelen perhez, amennyiben folyamatok és folyók megfékezésére vonatkoznak, és azt az aggodalmat tükrözik, hogy a természet folyamatába beavatkozó emberi tetteket mindig csak a környezet védelmének megfelelő figyelembevételével szabad végrehajtani. Általában véve a környezeti tapasztalatok vonatkozásában sok mindent lehetne átvenni az ősi civilizációktól és a hagyományos jogrendektől Ázsiában, a Közel-Keleten, Afrikában, Európában, Amerikában, a csendes-óceáni térségben, valamint Ausztráliában, valójában tehát az egész világon. Ez igen gazdag forrás, amit a modern környezetvédelmi jog eddig nagyrészt kihasználatlanul hagyott.”

Márpedig jó lenne ilyesféle gyökereinkbe kapaszkodni, nem csoda, hogy a kérdéses ügyben a Nemzetközi Bíróság maga is kiemelte: „Az emberiség a történelem során, gazdasági és egyéb okok miatt, folyamatosan beavatkozott a természet rendjébe.”⁶

A vallási vagy egyéb elvárások, hagyományok tehát az emberiség egész történelme során meghatározók, és jobbára a természettel és környezettel való harmonikus viszonyt alakítottak ki – egészen a közelmúltig. Az emberiség ugyan valóban beavatkozott a természet rendjébe, de ennek elsősorban lokális következményeit tapasztalhattuk, az összketpet nem befolyásolták.

2. A Teremtés és a Biblia

Kiindulási pontunk tehát a Teremtés és a Biblia, ezért alapozzunk továbbra is ezekre! Azok számára, akik az alábbi rövid összegzésen túl több részletet is szeretnének megismerni, javasolom egy neves amerikai emberi jogi professzor vonatkozó cikkét,⁷ amelynek itt csupán az összegzéséből idézek: „A Biblia alapvető üzenete az, hogy a természetet tisztelni kell mint Isten teremtésének részét, amit az ember nem rombolhat le.”⁸

6 A Nemzetközi Bíróság 1997.szeptember 25-iiétéle i. m. (4. lj.) 140.

7 Dinah Shelton: Nature in the Bible. *GWU Law School Public Law Research Paper*, 371. (2007).
Elérhető: <https://ssrn.com/abstract=1028357> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

8 Uo. 15.

A kezdet kétségkívül a Teremtés könyve,⁹ amelyet jobbra mindenki ismer, és ennek is az őstörténetről szóló része, a Teremtés napjainak leírásával. Anélkül, hogy ennek részleteit felidéznénk, figyelmet érdemel a sorrend: 1. nappal és éjjel; 2. ég; 3. vizek és szárazföld, növények; 4. a két világító (Nap és Hold); 5. élőlények, külön a madarak; 6. vadak, háziállatok és az ember, Isten képmására. „1,28. Isten megáldotta őket, Isten szólt hozzájuk: »Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet, és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halai, az ég madarai és minden állat fölött, amely a földön mozog.«” Több kérdés érdemel külön figyelmet: a teremtés sorrendje és ebben az ember helye, illetve ennek révén az ember sajátos kettőssége: rá van utalva a Teremtés megelőző és párhuzamos elemeire, de egyben uralmat is kapott felettük. Ez utóbbi kérdés vált sokak számára botránykővé, amíg meg nem értjük ennek lényegét. Az „uralom” szó félreértelmezése ugyanis egyesek számára annak üzenete, hogy a természetet le kell igazni, ki kell használni, nem pedig tisztelni, megóvni.

Visszatérve a Teremtéshez, folytatva immár a Paradicsommal, a fenti félreértelmezésre is reagálva ki kell emelnünk egy fontos bibliai gondolatot: „2,15. Az Úristen vette az embert és Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és őrizze.” Ez már egy kissé pontosabb utalás, mit is értünk a fenti uralom fogalma alatt. Sem a művelés, sem az őrzés nem azonosítható a kizsákmányolással, leigázással, éppen ellenkezőleg, az a felelősség érződik benne, amelyre a pápai üzenetek hívják fel a figyelmet az utóbbi évtizedekben.

Az tehát már nem lehet kétséges, hogy a Teremtés könyvében szereplő utalás az ember uralmára a természet felett (Ter 1,28) felelős őrzést jelent, gondoskodást a rábízottakról. Ezt II. János Pál már 1979-ben is világossá tette, ítéletet mondva egyben az ember pazarló gazdálkodásáról:¹⁰ „15. [...] A Teremtő azonban úgy akarta, hogy az ember közösségben éljen a természettel mint értelmes és nemes ura, mint őrzője, s nem mint garázda birtokosa, aki mindent kiárusít, s mindenre tekintet nélkül pusztítja a természetet.” A Teremtés könyvében és máshol az Ószövetségben az sem kétséges, hogy a kérdéses felelős őrző az egész emberiség, minden generációjával és nemzetségével egyetemben. Az Úr így szólt Ábrahámhoz: „Általad nyer áldást a föld minden nemzetsége” (Ter 12,3). Ugyancsak ószövetségi gondolattal folytatva a vonatkozó üzeneteket: „Így hát válaszd az életet, hogy te is, utódaid is életben maradjatok” (MTörv 30,19). Ezek az üzenetek és jó néhány más utalás világossá teszik, hogy az ember teremtése – valójában az emberiség teremtése – az emberi generációk folyamatosságát jelenti.

A *Gaudium et spes*¹¹ efelől már másfél évtizeddel korábban sem hagyott kétséget: „69. Isten a földet minden kincsével együtt minden ember és minden nép használatá-

9 Jelen tanulmányban a Szentírást a következő forrásra alapozva idézem: <https://szentiras.hu/szit> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

10 II. János Pál pápa: *Redemptor hominis* (Az emberek Megváltója) (1979). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=206> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

11 II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes*, a II. Vatikáni Zsinat lelkipásztori konstitúciója az Egyházzal a mai világban (1965). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=16> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

ra rendelte. Ezért a teremtett javaknak méltányos arányban kell eljutniuk mindenkihez a szeretettől kísért igazságosság vezetése mellett. [...] Az embernek tehát, amikor a teremtett javakat használja, úgy kell tekintenie jogosan birtokolt vagyonát, hogy az nemcsak a sajátja, hanem egyúttal közös is, abban az értelemben, hogy ne csak önmagának, hanem másoknak is hasznára lehessen.”

II. János Pál, amikor *centenáriumi enciklikájában*¹² a *Rerum novarum*¹³ újraolvasását is javasolta, még egyértelműbben fogalmazott: „31. [...] Isten – anélkül, hogy bárkit is kizárt vagy előnyben részesített volna – az egész emberi nemnek adta a földet, hogy valamennyi tagját éltesse. Ebben rejlik a földi javak egyetemes rendeltetésének gyökere.”

Visszakanyarodva a Teremtés könyvéhez, *Noé története* lehet a következő, hiszen ebből lesz érthető az is, hogy – ellentétben a mai ember elbizakodott felsőbbiséggel – nincs felesleges vagy szükségtelen teremtmény: „7,1. Az Úr így szólt Noéhoz: »Szállj be egész családdal a bárkába, mert csak téged találtalak igaznak színem előtt az egész nemzedékben. 2. Minden tiszta állatból vigyél hetet-hetet, hímet és nőtényt, a tisztátalanokból pedig kettőt, hímet és nőtényt. 3. (A madarakból is hetet-hetet, hímet és nőtényt), hogy ivadékuk az egész földön életben maradjon.«”

Sőt a Biblia általában is számos további fontos tanácsot ad a *Teremtés könyve művelés és őrzés üzenete* kapcsán. Egy példát kiemelve a *Második Törvénykönyvből* a természet tiszteletére és észszerű védelmére: „22,6. Ha útközben meglátsz a fán vagy a földön egy madárfészket, amelyben fiókák vagy tojások vannak, s az anyamadár rajta ül a fiókákon vagy a tojásokon, ne fogd meg az anyamadarat a fiókákkal együtt. 7. Ha a fiókákat ki is szeded, az anyamadarat hagyd elrepülni, hogy jól menjen a sorod és sokáig élj.” Egy másikat pedig általában a gazdálkodásra nézve a *Kivonulás könyvéből*: „23,10. Hat éven át vedd be földedet és arasd le termését, 11. a hetedik évben azonban hagyd ugaron és ne nyúlj a terméshez, hogy néped szegényei éljenek belőle. Amit ezek otthagynak, legyen a föld vadjaié. Ugyanígy tégy szőlőddel és olajfáiddal. 12. Hat napon át végezd munkádat, a hetedik napon szünetelj, hogy ökröd és szamarad is pihenjen, s hogy szolgálód fia és az idegen is felüdüljön.”

Dinah Shelton idézett munkája hívta fel a figyelmemet egy olyan bibliai történetre, amely arra mutat rá, hogy a teremtett világ és élőlényei milyen közel is állnak a Teremtőhöz, alkalmanként közelebb, mint az ember. Ez *Bálám (Bileám) szamarának története a Számok könyvéből*: „31. Az Úr most megnyitotta Bileám szemét, így meglátta az Úr angyalát, amint kivont kardot tartva kezében ott állt az úton. Erre meghajolt és arcra borult. 32. Az Úr angyala azonban így szólt hozzá: „Miért verted meg háromszor is a szamarat? Lásd, én álltam utadat, mert sietésed ellenemre van.

12 II. János Pál pápa: *Centesimus annus*, enciklika a *Rerum novarum* enciklika kibocsátásának századik évfordulója alkalmából (1991). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=86> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

13 XIII. Leó pápa: *Rerum novarum*, enciklika a munkáskérdésről (az első pápai szociális körlevél) (1891).

33. A számár észrevett, s már háromszor kitért előlem. Ha nem tért volna ki, akkor bizony már megöltelek volna, de őt életben hagytam volna.”

Utolsó példánkban – *Jób könyve* – az Úr az elbizakodott embert próbálja helyre tenni számos egyéb mellett a következő szavakkal: „38,4. Mikor a földet alkottam, hol voltál? Mondd csak meg, ha egyszer oly nagy a bölcsességed! [...] 33. Tudsz-e valamit a mennybolt törvényéről, uralmát a földön te határozod meg? 34. És ha a felhőkig fölmeled hangod, szót fogadnak-e neked az áradó vizek? [...] 39,26. Bölcsességed szerint szállt talán a sólyom, s terjeszti szárnyait dél felé repülve? 27. A te parancsodra száll a sas fölfelé és építi a fészket a magasságokba?”

A Biblia, a kereszténység alapműve tehát a Teremtésben közvetlen alkotó szerepet nem szán az embernek – emberiségnek –, később azonban elvárja a teremtett világról való gondoskodást, olyan követelményekkel, amelyek a teremtés egészének megőrzésére irányulnak, olyan magatartást várva el, amely nem egyesek, hanem az emberiség egészének javára szolgál, az emberiség fennmaradásának feltétele.

3. A Katolikus Egyház üzenete a környezetvédelelről

Fentebb már említettük a közel 130 éves *Rerum novarumot*, amely valójában először szembesíti átfogó módon az egyházat a társadalmi problémákkal, viszi közelebb a mindennapi élethez. Olyan kérdésekkel foglalkozik, mint az emberi természet és jogai, a közjó és a javak rendeltetése, a szolidaritás és a szeretet, a család, az emberi munka, az erkölcs és a gazdaság, a politikai és társadalmi közösségek – minden szinten – megjelenő szerepe és felelőssége, illetve a nemzetközi közösség hasonlóan növekvő súlyát, sőt a béke lényegi kérdéseit is érinti.

Száz évvel később az évfordulós *Centesimus annus*ban II. János Pál emlékeztetett arra, hogy az eredeti enciklika alapvető értékeinek egyike, hogy időnként megújítható: „3. Szeretném most javasolni XIII. Leó enciklikájának »újraolvasását« [...] Biztatok arra is, hogy figyelmesen vegyük szemügyre az »új dolgokat«.” Ez bátorít fel engem is arra, hogy felfedezni véljem a környezetvédelem mai kérdéseinek alapjait is a *Rerum novarum*ban, hiszen az *enciklika kiemelkedő jelentősége az, hogy mozgásba kívánja hozni az egyházat* társadalmi kérdések, különösen a szociális kérdések, a tulajdon, a gazdaság és a munka tekintetében. Az új kérdések, új dolgok maguk is megújulnak, hiszen ezzel az enciklikával valami elkezdődött, és már abban is megjelent a természet, a közjó és a mindezeket kormányozni hivatott józan ész, az ember felelős magatartása: „5. Ami az emberben messze kiemelkedik, ami az embert emberre teszi és az állatoktól lényege szerint megkülönbözteti, az az ész, vagyis az értelem. S mivel kizárólag az ember ésszel bíró lelkes lény, szükségszerű, hogy neki a javak nemcsak használatára vannak rendelve, mint az összes többi lelkes lénynek, hanem tartós és örökös jogú birtokul, és nem csupán olyan javak, amelyek használat közben felemészthetők, hanem olyanok is, amelyek használat mellett is megmaradnak. [...] 21. [...] A természetes javak, mint az isteni kegyelem ajándékai is, ugyanígy közösen és egyformán állanak az egész emberi nem rendelkezésére.” Nyilván a megfogalmazás

némileg eltér az utóbbi évtizedek egyházi megnyilatkozásaitól, de a lényeg érzékelhető: a természetes javakat nem lehet kisajátítani, azok *az ember egyetemese felelősségére* vannak bízva.

Az eredeti enciklika után 40 évvel a *Quadragesimo anno*¹⁴ máris új elemeket kapcsolt az eredeti gondolatokhoz. Ezek legismertebbje a *kisegítés elve (principium subsidiaritatis)*, mégpedig a *közjó* érdekében. Ez lesz az az alapelv, amely éppen a környezetvédelmi szabályozásban jelent meg először az európai integrációban, mégpedig az Egységes Európai Okmány környezetvédelmi címében 1987-ben.¹⁵ Az enciklika 104. pontja szerint pedig figyelemmel kell lenni arra, hogy mi jó az egész emberiségnek, tehát a *közjó* gondolata világlik ki belőle. 1931 után azonban egyre inkább más történelmi kérdések foglalkoztatták az egyházat is, a *közjó* kérdésének további kifejtése váratott magára.

A háború lezárását követően kezdett visszatérni az élet a rendes kerékvágásba, és ezzel együtt, már a 60-as évektől egyre jobban érzékelhető volt az ember által előidézett súlyosbodó környezeti terhelés. A 60-as évek elején megjelent pápai enciklika ugyan alapvetően a békére gondolt, és egyben első nagy lépés az emberi jogok megjelenése kapcsán is (*Pacem in terris*¹⁶). A környezeti vonatkozások itt még csupán kezdetiek: „2. Mert a tudományok haladásából és a technikai találmányokból világosan tudjuk, hogy csodálatos rend uralkodik az élők világában és a természet erőiben. [...] 55. Továbbá *a közjóban benne kell lennie mindannak, ami az egyes nemzeteket egyenként megilleti*; de ezek legkevésbé sem határozzák meg a *közjót* minden részében.”

A környezetvédelmi alapozás további erősítésére sem kellett már sokat várni: két évvel később egy következő pápa – VI. Pál – erre vonatkozóan megteremtette az egyházi hozzáállás alapjait – ez a *Gaudium et spes*: „36. [...] Épp a teremtés tényéből következik ugyanis, hogy minden dolognak megvan a maga állaga, igazsága és jósága, megvannak a saját törvényei, és megvan a saját rendje: ezeket az embernek tisztelnie kell, ismervén a tudományok és művészetek sajátos módszereit. [...] A teremtmény ugyanis a Teremtő nélkül elenyészik.” Majd a fentebb, a Biblia értelmezése kapcsán hivatkozott 69. pont második részét emeljük ki ismételten: „Az embernek tehát, amikor a teremtett javakat használja, úgy kell tekintenie jogosan birtokolt vagyonát, hogy az nemcsak a sajátja, hanem egyúttal közös is, abban az értelemben, hogy ne csak önmagának, hanem másoknak is hasznára lehessen.”

Az ember felelőssége a teremtett világért – ez pedig valójában azonosítható azzal is, amit ma környezetvédelmi megfontolásoknak, sőt már fenntartható fejlődésnek

14 XI. Pius pápa: *Quadragesimo anno*, enciklika a társadalmi rend megújításáról (1931). Elérhető: <http://tarsadalomformalas.kife.hu/xi-pius-papa-quadragesimo-anno> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

15 Az Egységes Európai Okmány 130r. cikk 4. pontja szerint: „A Közösség olyan mértékben folytat a környezetre vonatkozó tevékenységet, amelyben az 1. bekezdésben hivatkozott célok jobban valósíthatók meg Közösségi szinten, mint az egyes Tagállamok szintjén.”

16 XXIII. János pápa: *Pacem in terris*, enciklika az igazságon, igazságosságon, szereteten és szabadságon felépítendő békéről a nemzetek között (1963). Elérhető: www.vatican.va/content/john-xxiii/hu/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

mondunk – egyre markánsabban jelent meg. A *Populorum progressio*¹⁷ is megfigyelhető a *Rerum novarum*ban megjelent gondolat továbbvitele, mégpedig általában a gazdaság, a gazdasági fejlődés korlátainak, felelősségének kiemelése révén. Ebben az enciklikában olyan gondolatok jelennek meg, amelyekkel párhuzamot vonhatunk az akkortájt még alakulóban lévő, de 1972-ben megvalósuló ENSZ stockholmi környezetvédelmi világrétekezletén vagy az EGK párizsi csúcskonferenciáján már világosan megfogalmazottakkal. Gondolhatunk egyebek között a fejlődés valós jelentésére: „14. Az a fejlődés, amiről itt szó lesz, nem szorítkozik a pusztá gazdasági növekedésre. Hiszen a fejlődésnek, hogy valóságosnak legyen mondható, minden oldalúnak kell lennie, olyanak, amely minden ember és a teljes ember növekedését biztosítja.”¹⁸ Az enciklika szerint: „76. A fejlődés nem csupán a jólét, hanem a szellemi és erkölcsi fejlődés is, amely az egész emberi faj előnyére válik.” Természetesen helyet kap a szolidaritás, a béke, tehát a „jólét” helyett az általam szívesebben alkalmazott „jól lét” (*well-being*).

Nem sokkal a fenti enciklikát követően az ENSZ keretei között – a párizsi csúccsal párhuzamosan – rendezték meg a *stockholmi konferenciát az emberi környezetről*, amelyik elfogadta a Stockholmi nyilatkozatot. Ennek 4. pontja elismeri azt a különleges felelősséget, amelyet az embernek a természeti környezet megóvása érdekében viselnie kell. És csupán a párhuzamosság kedvéért mindenképpen említést érdemel a hazai 1975. évi II. törvény az emberi környezet védelméről, amelyre az előbbiek közvetlen hatást gyakoroltak.

A megkezdett utat – kis szünetet követően – II. János Pál pápa folytatta a *Redemptor hominis* enciklikában, méghozzá az elődökhöz képest sokkal világosabban és közvetlenebbül utalva a modern kor veszélyeire: „15. Mitől fél a modern ember?” – teszi fel a kérdést, amelyet a természet és ember viszonya kapcsán így válaszol meg: „Egyre inkább be kell látnunk, hogy a föld javainak fölhasználásában tisztességgel és értelmesen kell eljárunk. [...] Így a természetes környezetben az ember már nem lát egyebet, mint a közvetlen fölhasználás és a fogyasztás számára hasznos dolgot. A Teremtő azonban úgy akarta, hogy az ember közösségben éljen a természettel mint értelmes és nemes ura, mint őrzője, s nem mint garázda birtokosa, aki mindent kiárusít, s mindenre tekintet nélkül pusztítja a természetet.” A kulcs itt ismét az *emberi méltóság*, amely szorosan kapcsolódik a környezet megfelelő értékének, a fejlődés tényleges értelmének felismeréséhez. Az ember felelőssége pedig hangsúlyos, és ezzel visszautau-

17 VI. Pál pápa: *Populorum progressio*, enciklika az emberek fejlődéséről (1967). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=462> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

18 A tagállamok állam- és kormányfőinek 1972 októberében Párizsban megrendezett csúcskonferenciája hasonlóan fogalmaz: „A gazdasági növekedésnek, amely önmagában nem végcél, elsődlegesen az életfeltételekben mutatkozó különbségek enyhítéséhez kell hozzájárulnia. Ennek az összes társadalmi partner részvételével kell végbemennie, az életminőség és az életszínvonal javítását kell eredményeznie. Az európai eszméhez illően különös figyelmet kell szentelni a kézzel nem fogható értékeknek és a környezet védelmének, oly módon, hogy a haladás valóban az emberiség szolgálatába állítható legyen.” Elérhető: www.cvce.eu/content/publication/1999/1/1/b1dd3d57-5f31-4796-85c3-cfd2210d6901/publishable_en.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

lok arra a látszólagos ellentmondásra, amely a bibliai uralom és őrzés üzenetei között van, egyes túlzó értelmezések szerint.

Ugyancsak határozott választ ad a fejlődés valós értékeire és tartalmára a *Sollicitudo rei socialis* enciklika:¹⁹ „34. A fejlődés erkölcsi jellege *nem tekinthet el a teremtmények tiszteletétől sem*, amelyek a látható természetet alkotják, és amelyet a görögök a bennük tapasztalt rend miatt kozmosznak neveztek. [...] A Teremtőtől kapott hatalom, amellyel az embert felruházta, nem abszolút, nem szabad vele »élni vagy visszaélni«, vagy tetszés szerint felhasználni. A használati mód, amelyre a Teremtő már kezdetben utasította az embert, jelképesen benne van a tiltásban: »annak a fának gyümölcséből ne egyél« (vö. Ter 2,16–17).”

II. János Pál 1990-ben elindította azt a sort, amely a béke világnapja alkalmából kiadott üzenetekben egyre mélyebb környezeti tartalmat is közvetít:²⁰ „7. A legmélyebb és legkomolyabb jele a morális elem alapvető jelenlétének az ökológiai válságban *az élet tiszteletének hiánya*, ami a környezetszennyezés számos esetében megnyilvánul. [...] Az élet, és mindenekelőtt az emberi méltóság tisztelete az alapvető vezérlő elve mindenfajta egészséges gazdasági, ipari vagy tudományos fejlődésnek. [...] 13. A modern társadalom nem lesz képes megoldást találni az ökológiai válságra, hacsak komolyan át nem gondolja egész életformáját.”

Fentebb már említettük a *Centesimus annus*, amelynek központi kérdése a közjó, és ennek tagadhatatlan részei a környezeti értékek: „37. A fogyasztás kérdése mellett az ehhez szorosan kapcsolódó *ökológiai probléma* is komoly nyugtalansággal tölt el. [...] *Az ember helytelenül Isten helyébe lép*, és így végeredményben elősegíti az általa inkább elnyomott, semmint kormányzott természet lázadását, ahelyett, hogy a teremtés művében Istennel működne együtt. [...] E téren is tudatában kell lennie az emberi nemnek, hogy felelősséggel és következetességgel tartozik a jövő nemzedékekkel szemben.” A piac pedig nem alkalmas ennek kezelésére. Időközben az ENSZ is készült a környezet és a fejlődés szempontjainak összerendezésére, amelynek az 1992. évi „Környezet és fejlődés” konferencia lett a kicsengése és a fenntartható fejlődés a következtetése.²¹

Noha a következő enciklika – *Evangelium vitae*²² – kevesebbet foglalkozott a környezettel, lehetetlen nem szólni róla: „42. Mivel az ember arra hivatott, hogy művelje és őrizze a világ kertjét, *különleges felelősséggel tartozik az élő környezetért*, azaz a teremtésért.”

19 II. János Pál pápa: *Sollicitudo rei socialis*, enciklika a *Populorum progressio* enciklika huszadik évfordulójára (1987). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=93> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

20 II. János Pál pápa: *Békesség a teremtő Istennel. Békesség az egész teremtett világgal* (1990). Elérhető: www.teremtesvedelem.hu/content/cikk/az-okologiai-valsag-kozos-felelossegunk (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

21 ENSZ Környezet és Fejlődés Konferencia: Riói Nyilatkozat a Környezetről és a Fejlődésről (1992). Magyarul megjelent: *Fizikai Szemle*, 43. (1993), 4. 123–124.

22 II. János Pál pápa: *Evangelium vitae*, enciklika az emberi élet sérthetetlenségéről (1995). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

A Velencei nyilatkozat²³ – az ökumené jegyében – az egész addigi II. János Pál-gondolatsor összegzése: „A teremtés tisztelete az *emberi élet és méltóság* tiszteletéből fakad. [...] A gond nem pusztán gazdasági vagy technológiai, elsősorban erkölcsi és lelki. [...] Nincs végtelen hatalmunk a teremtés felett, csupán sáfárai vagyunk közös örökségünknek.” Ez az erkölcsi megújulásra szólító felhívás jelent meg egy későbbi békevilágnapi üzenetben is: „6. Mivel a béke ajándéka szorosan kötődik a népek fejlődéséhez, nélkülözhetetlen számításba venni azt az erkölcsi következményt, amely a föld javainak használatából ered.”²⁴

Az eddigiekben saját szempontjaim és gondolatmenetem szerint mutattam be a bibliai és a vatikáni forrásokat, alapokat. Nyilván van ennél sokkal hitelesebb és szebben felépített forrás, és ez *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*,²⁵ annak is 10. fejezete, amelyik a környezetvédelemre vonatkozik. A kompendium az alapoktól kezdve tekinti át a kereszténység hozzáállását, ezért mindebben megfelelő egyensúlyra törekedve emeli ki: „463. A környezet helyes felfogása egyrészt nem teheti a természetet a manipuláció és a felhasználás pusztá tárgyává, másrészt nem is abszolutizálhatja azt, és méltóságát nem állíthatja az emberi személy méltósága fölé.” Illetve később: „465. Mint a Tanítóhivatal hangsúlyozza, az ember felelős azért, hogy a környezetet sértetlenül és egészségesen őrizze meg mindenki számára.” „466. A környezetvédelem az egész emberiséghez szóló kihívás. Közös és átfogó kötelességről van szó, közös tulajdonunk megóvásáról, amely mindenkit szolgál.” Számos más fontos kérdésre világít rá emellett, kiemelve nem egy számunkra fontos területtel kapcsolatos üzenetet: „A biológiai sokféleséggel felelősségtudattal kell foglalkozni, és megfelelő módon oltalmazni kell, mert ez az egész emberiség számára rendkívüli gazdagságot jelent.” Úgyszintén hangsúlyozza a jövő nemzedékek iránti felelősséget: „467. A környezetért való felelősség, amely az emberi nem közös értékének bizonyul, nem pusztán a jelennel, hanem a jövővel kapcsolatos követelésekre is kiterjed.”

Mielőtt folytatnánk a pápai üzenetek sorát, mindenképpen időznünk kell a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevelénél²⁶ is – időrendben is így következik –, amely a hazai egyház számára hordoz fontos üzenetet, átfogó és érdemi öszszegést adva az eddigiekről.

23 II. János Pál pápa – I. Bartholomaiosz ökumenikus pátriárka: Velencei Nyilatkozat, közös nyilatkozat a környezeti etikáról (2002). Elérhető: www.teremtesvedelem.hu/content/cikk/velencei-nyilatkozat (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

24 II. János Pál pápa: *Ne engedd, hogy legyőzzön a rossz, hanem te győzd le a rosszat jóval*. A pápa üzenete a béke világnapjára (2005). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=24> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

25 Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*. Öszszfoglalás II. János Pál pápának a Társadalmi Tanítás Tanítómesterének, az Igazságosság és a Béke Evangéliuma Tanúságtevőjének (2004). Elérhető: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_hu.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

26 Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: *Felelősségünk a teremtett világért* (2008). Elérhető: www.teremtesvedelem.hu/content/korlevel/felelossegunk-teremtett-vilagert (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

„22. [...] Mivel a gazdasági, pénzügyi logika diktálja a politikai döntéseket és gyakran társadalmi értékítéleteinket is, ezért hajlamosak vagyunk eltekinteni a gazdasági növekedés azon közvetett költségeitől, amelyek más területeken, a természeti környezetben vagy a szociális szektorban hosszú távon jelentkeznek. [...] 169. [...] A környezet megóvása több, mint a jelen és a jövő generációk méltó életkörülményeinek biztosítása, hiszen az ember Istennel, az emberekkel és a teremtett világgal való kapcsolata egységet alkot. A természeti környezet megóvása nem más, mint a közjó, vagyis az emberi méltóság védelme és előmozdítása.”

XVI. Benedek pápa követi az immár több évtizedes utat, amikor a *Populorum progressiőről* is megemlékezik *Caritas in veritate* enciklikájában.²⁷

„7. [...] A közjó az egyénekből, családokból, közties csoportokból formált és társadalmi közösséggé egyesülő »mindannyiunk« java. [...] 23. [...] Ki kell azonban mondanunk, hogy a csupán gazdasági és technológiai szempontú fejlődés nem elégséges. [...] 48. A fejlődés témája ma szoros kapcsolatban van azokkal a kötelességekkel, amelyek az embernek a természethez fűződő kapcsolatából fakadnak. [...] 50. [...] Tudatában kell lennünk azonban annak a nagyon komoly kötelezettségünknek, hogy a következő generációknak Földünket olyan állapotban kell átadnunk, hogy ők is méltó módon élhessenek, és képesek legyenek tovább művelni azt.”

Ami talán a legfontosabb figyelmeztetés a fentieknek mintegy összegzéseként: „51. Az a viselkedési minta, amely alapján az ember a környezettel bánik, befolyással van arra a viselkedési módra is, ahogyan önmagával bánik, és viszont. [...] a meghatározó probléma a társadalom általános erkölcsi magatartása.” A környezetvédelem következképpen nem választható el az emberiség más problémáitól, ezek csak együtt kezelhetők.

Folytatódnak a békevilágnapi üzenetek is, a tíz évvel ezelőttinek a címe is beszédes: *Ha békére törekszel, véd a teremtett világot*,²⁸ üzenete pedig világos:

„1. A teremtett világ tiszteletben tartásának nagy jelentősége van azért is, mert »a teremtés Isten minden művének kezdete és alapja«, megóvása napjainkban lényegbevágó az emberiség békés együttélése szempontjából. [...] 5. [...] Bölcs dolog tehát alaposan és nagy távlatban felülvizsgálni a fejlődési modellt, átgondolni a gazdaság és a gazdasági célok értelmét, hogy kijavítsuk működési zavarait és torzulásait. [...] 7. [...] a teremtett világ öröksége az egész emberiséget megilleti. [...] [A]rra van szükség, hogy jogi és gazdasági szempontból is jól meghatározott

27 XVI. Benedek pápa: *Caritas in veritate*, enciklika az ember teljes értékű fejlődéséről a szeretetben és az igazságban (2009). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=397> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

28 XVI. Benedek pápa: *Ha békére törekszel, véd a teremtett világot*. A pápa üzenete a béke világnapjára (2010). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=229> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

szabályok szerint cselekedjünk, ugyanakkor kellő szolidaritással kell viseltetnünk a Föld legszegényebb területein élők és a jövő nemzedékek iránt.”

A megoldás sem ismeretlen: „11. Egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a környezet pusztulásának problémája arra hív minket, hogy *felülvizsgáljuk életstílusunkat*, valamint a fogyasztás és a termelés elterjedt modelljeit, amelyek gyakran társadalmi, környezeti, sőt gazdasági szempontból is tarthatatlanok. [...] Mindannyian felelősek vagyunk a teremtett világ védelméért és megőrzéséért.”

Ferenc pápa *Laudato si'* ökológiai enciklikája²⁹ ebben az évben öt éves. Önmagában az a tény is kiemelkedővé teszi a vatikáni dokumentumok között, hogy ez az első olyan terjedelmes enciklika, amelyet a maga egészében az ökológiának, a fenntarthatóságnak szentelt a pápa. Az enciklika Szent Ferenc fohászából kölcsönzi címét: *Laudato si', mi' Signore* („Áldott légy, Uram!”). Ferenc pápa természetesen elődei gondolataira alapoz, az ott megfogalmazottakat viszi tovább, némileg reflektálva egyben az ugyanazon évben elfogadott fenntartható fejlődési célokat (SDG) összegző ENSZ-dokumentumra³⁰ is. Az SDG hazai fordításának bevezetőjében olvashatunk a két üzenet közös pontjairól: „Ezt a munkát, ezt a »rendszerszintű változást« sürgeti egyre jobban az utóbbi évtizedek keresztény társadalmi tanítása is, legutóbb Ferenc pápa »Laudato si'« kezdetű enciklikájában.”

Az enciklika legfontosabb kérdésfelvetése: „160. Milyen világot szeretnénk hagyni azokra, akik utánunk jönnek, a gyermekekre, akik most nőnek fel?” A válaszhoz Ferenc pápa újraolvassa a Biblia elbeszéléseit, majd a zsidó-keresztény hagyomány alapján nyújt összetett áttekintést, és kiváltképpen azt fejtegeti, hogy az embernek „szerfölött nagy felelőssége” van a teremtett világgal szemben, amely jelenti a minden teremtmény közötti bensőséges kapcsolatot; valamint kifejti azt a tényt, hogy „a környezet közző, az egész emberiség öröksége és mindenki felelőssége” (95.). Az enciklika javaslatának középpontjában egy átfogó ökológia áll mint az igazságosság új paradigmája: „nem tekinthetjük a természetet olyan valaminek, amely tőlünk külön van választva vagy pusztán életünk kerete, [...] nem áll fenn két, egymástól független, egy környezeti és egy társadalmi válság, hanem *egyetlen és összetett társadalmi-környezeti válságról van szó*” (139.). A pápa *ökológiai megtérésre* hív fel, ahol a kiindulópont „egy másfajta életstílusra való törekvés” (203–208.).

Egy figyelemre méltó párhuzam bontakozik ki e tekintetben az *Alkotmánybíróság gyakorlatában*, amely mindezekre vonatkoztatva a jelen és a jövő nemzedékekkel kapcsolatos felelősség, illetve a Biblia fogalmazásából kiolvasható felelős őrzés gon-

29 Ferenc pápa: *Laudato si' kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról*. Budapest, Szent István Társulat, 2015. Elérhető: https://regi.katolikus.hu/konyvtar/ferenc_papa_laudato_si_enciklika.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

30 ENSZ: *Világunk átalakítása: a fenntartható fejlődés 2030-ig megvalósítandó programja*. Elérhető: <https://jak.ppke.hu/kiadvanyaink/1-vilagunk-atalakitasa> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

dolatát teljesíti ki, még hozzá legjobban a legutóbbi, az erdőtörvényre vonatkozó határozatában.³¹

„[21] 1. Az Alaptörvény P) cikk (1) bekezdése értelmében »[a] természeti erőforrások, különösen a termőföld, az erdők és a vízkészlet, a biológiai sokféleség, különösen a honos növény- és állatfajok, valamint a kulturális értékek a nemzet közös örökségét képezik, amelynek védelme, fenntartása és a jövő nemzedékek számára való megőrzése az állam és mindenki kötelessége.« [...]»

[22] Az Alaptörvény P) cikk (1) bekezdése a *public trust* környezeti és természeti értékekre vonatkozó koncepciójának alkotmányjogi megfogalmazásán alapul, melynek lényege, hogy az állam a jövő nemzedékek mint kedvezményezettek számára egyfajta bizalmi vagyonkezelőként kezeli a rá bízott természeti és kulturális kincseket, és a jelen generációk számára csak addig a mértékig teszi lehetővé ezen kincsek használatát és hasznosítását, ameddig az a természeti és kulturális értékeket mint önmagukért is védelemben részesítendő vagyontárgyak hosszú távú fennmaradását nem veszélyezteti. Az államnak ezen kincsek kezelése és az arra vonatkozó szabályozás megalkotása során egyaránt tekintetbe kell vennie a jelen és a jövő generációk érdekeit. A természeti és kulturális erőforrások jövő nemzedékek számára történő megőrzésének magyar Alaptörvényben található szabálya ily módon az újonnan kialakult és megszilárdult univerzális szokásjog részének is tekinthető, és kifejezi az alkotmányozó elköteleződését a környezeti, természeti és kulturális értékek fontossága és megőrzése iránt.”

Az enciklika ötödik évfordulója kapcsán beszélt ismét Ferenc pápa 2020. január 1-jei békevilágnapi üzenetében³² az *ökológiai megtérés* szükségességéről: „A természeti erőforrások, az élet számos formája és a föld maga ránk lett bízva, hogy műveljük és őrizzük, a jövő nemzedékek számára is, mindenki felelős és aktív részvételével. [...] Az ökológiai megtérést [...] integrált módon kell érteni.”

A pápai enciklikák tehát a 60-as évektől fordítanak egyre nagyobb figyelmet a környezetvédelemre, ami számos dokumentumrészlet, békevilágnapi üzenet és más kisebb megnyilatkozásokat követően 2015-re teljesedett ki egy önálló ökológiai tartalmú enciklikában. Magától értetődően minden megnyilatkozás hasonló – bár egyre világosabb és élesebb – tartalmú, mert lényegük az ember/emberiség felelőssége, a társörökös és őrző szerep, az élet minden formájának tisztelete, a közjó azonosítása mindenki javával egyesek előnyös helyzethez jutása helyett, beleértve a környezetet is a teremtett világ részeként, az emberi méltóságról sem feledkezve meg, amely a teremtett világ nélkül nem lehet teljes értékű. Az is egyre látványosabb, hogy a jelenlegi gazdasági érdekek és a hozzájuk kapcsolódó érdekviszonyok tévútra vezetnek

31 14/2020. (VII. 6.) AB határozat.

32 Ferenc pápa: *A béke mint a remény útja*. Elérhető: www.katolikus.hu/cikk/ferenc-papa-uzenete-a-beke-53-vilagnapjara-a-beke-mint-a-remeny-utjaparbeszed-megbekeles-es-okologiai-megteres (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

az emberiséget, az egész – mondjuk ki: a fogyasztóinak mondott társadalom a központi kérdés – jelen rendszernek meg kell változnia, mert társadalmi és környezeti válságban vagyunk, és válságunk alapvetően etikai válság, az értékek hamissága, az életstílus deformáltsága húzódik meg mögötte. A felelősség ugyan mindenkié, közös, de a gazdag országok, a fejlett világ felelőssége mégis nagyobb, a szolidaritás alap gondolatát is átfogva. A teremtett világ megóvása távolról sem csak az ember miatt követelmény – noha nyilván az ember ennek középpontja –, hanem ebben az ember-től is függetlenül a teremtés tisztelete jelenik meg, ami persze közvetlenül visszahat ránk. Az életstílus felülvizsgálata és megváltoztatása pedig gyökeres kell legyen, ezt érthetjük az ökológiai megtérés felhívása alatt.

4. A Katolikus Egyház és az emberi jog, kiváltképpen a környezethez való jog

Az egész folyóiratszám a kereszténység és az emberi jogok témájának lett szentelve, így aligha szükséges, hogy magam is bemutassam az erre vonatkozó egyházi megnyilatkozások történetét, amelyek nagyban-egészben egybeestek a környezeti problémák iránti érdeklődés megjelenésével. Arról azonban nem feledkezhetünk meg, hogy a társadalmi tanítás alapja mindenképpen a *Rerum novarum*, amelynek kiemelkedő üzenete a *közjóról* való gondoskodás: „26. [...] Az állam irányítóinak mindenekelőtt általában és egységesen a törvények és intézmények olyan teljes rendszerén kell munkálkodniuk, amelynek eredményeképpen már magából az állam rendszeréből és irányításából mintegy automatikusan adódik a közösség és az egyének jóléte.” Majd még világosabban: „az államnak törvényes kötelessége a közjó előmozdítása”, illetve „29 [...] az államnak minden ember jogát, legyen az bárki, szentül meg kell védenie”. Nem más ez, mint az emberi jogok egyértelmű elismerése több mint fél évszázaddal azelőtt, hogy a nemzetközi közösség hasonló felismerésre jutva, megfogalmazta volna az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatát. Ugyanezen enciklikában a mai értelemben vett teremtésvédelem ennyire markánsan nem fogalmazódott meg.

Az ok pedig nyilvánvaló, és ez az ember központi szerepe a Teremtésben: „6. [...] Az ember ugyanis régebbi, mint az állam, ezért természeténél fogva előbb kellett legyen joga életének fenntartására, mint hogy bármely államalakulat létrejött volna.” Mindennek forrása pedig az, hogy: „7. [...] Isten a földet az egész emberi nemnek adta, hogy használja és gyümölcsseit élvezze.” Az ember ilyenképpen központi szerepe tehát megköveteli a jogokról való gondoskodást is, hiszen az ember jogai korábbiak, a kezdetekre, a teremtésre tehetők.

E téren többek mellett kiemelkedő alpnak tekintem a *Pacem in terris*: „28. Az eddig említett jogokkal, amelyek a természetből erednek és minden embert megilletnek, járnak az ugyanolyan kötelezettségek; *e törvények és kötelezettségek* vagy a természetjogból származnak, vagy az parancsolja őket, és onnét veszik eredetüket, fennmaradásukat és kötelező erejüket. [...] 75. Ezekből a megtárgyalt kérdésekből világosan kitűnik, hogy a mi korunkban az államok jogszolgáltatási rendje elsősorban azt követeli, hogy *a főbb jogokat, amelyek az embereknek sajátjai, rövid és érthető szavakba sűrítve megfogalmazzák* és az állam egyetemes alkotmányába bevegélyék.”

A fejlődés valós értékeire és tartalmára nézve is figyelmet érdemel a *Sollicitudo rei socialis* enciklika: „33. [...] A *valódi fejlődés és az emberi jogok* közötti belső kapcsolat a fejlődés erkölcsi összefüggéseit is előtérbe állítja: az ember valódi felemelkedése, amely megfelel természetes és történelmi hivatásának, nem szorítkozhat csupán a javak és szolgáltatások bőségére, a technikai felkészültségre, amelyet infrastruktúrának nevezünk.” A következő pont lesz itt, amit már az előzőekben említettem, a teremtés (teremtmények) tisztelete.

Ígéretemhez híven nem bonyolódunk bele részletesen a Vatikán és az emberi jogok viszonyába, elegendő és egyben a kép teljessége érdekében szükséges is II. János Pál pápa első, *Redemptor hominis* enciklikájára utalni, annak is egyik alcímére: *17. Az emberi jogok: betű vagy lélek?*

„Az Egyesült Nemzetek Szervezetének megalapítása és az Emberi Jogok Nyilatkozata kétségtelenül nemcsak arra irányult, hogy megakadályozza a legutóbbi háború borzalmainak megismétlődését, hanem olyan alapot akart teremteni, amelyhez a rendszereket, programokat és az államok irányítási formáit hozzá lehessen mérni abból az egyetlen alapvető szempontból nézve, ami *az ember – a közösségben élő személy – java*, amely elemi alkotórésze a közjónak, és elsődleges *kritériumul* kell szolgálnia minden tervhez, rendszerhez és kormányzáshoz.

Az Egyház mindig azt tanította, hogy a közjőért fáradozni kell, így minden államnak jó állampolgárokat nevelt. Ugyanakkor figyelmeztette a közhatalom viselőit, hogy elsődleges feladatuk a közjóról való gondoskodás, s hogy alapvető jogaik innen származnak. Az előbb vázolt premisszák és az objektív etikai rend követelményei miatt *a közhatalom jogait csak az ember természetes és sérthetetlen jogainak figyelembevételével lehet értelmezni*. Az a közjó, amelynek a közhatalom képviselői a szolgálatában állnak, csak akkor valósul meg akadálytalanul, ha az állampolgárok biztosak lehetnek jogaik felől.”

A *közjó* tehát egyrészt az, ami összeköti a teremtésvédelem és az emberi jogok kérdését, általában és ezen belül is az az állami szerepvállalás, amely mindkét esetben kiindulási alap. A közjót kell elsősorban az államnak megvalósítania, ennek akármilyen vonatkozásáról is szólunk. A másik alapvető összefüggés pedig az *emberi méltóságban* lelhető fel, amelynek tartalma bővül, illetve átrendeződik, egyes kérdések már bevettek, mások pedig most vannak alakulóban – a környezet inkább az utóbbi körbe sorolható. E kapcsolat tudatosodása harminc évvel ezelőtt már szükségképpen vezetett el a következtetésig, amelyet ugyancsak II. János Pál pápa fogalmazott meg, elsőként ismét egy békevilágnapi üzenetben (1990), amelynek egyik következtetése teljesen világos: „7. Az élet, és mindenekelőtt az emberi méltóság tisztelete az alapvető vezérlő elve mindenfajta egészséges gazdasági, ipari vagy tudományos fejlődésnek. [...] 9. [...] Manapság egyre erőteljesebben vetődik fel *az egészséges környezet-hoz való jog*, amely a megújított Emberi jogok egyetemes nyilatkozatának részét kell képezze.”

II. János Pál pápa ezt az üzenetet majdnem egy évtizeddel követően (1999) *egy teljes békevilágnapi üzenetet* szentelt az emberi jogoknak,³³ kiindulási pontnak tekintve az emberi méltóságot, folytatva az emberi jogok egyetemességével és oszthatatlanságával, majd kiemelve egyes, újabban egyre jelentősebbé váló emberi jogokat. Ezek között elsőként említi az élethez való jog egyes új összetevőit, amelyek között az erőszak minden fajtája elleni fellépés is helyet kapott, így a „természeti környezet esztelen károsítása” mint erőszakos cselekmény, egybefoglalva az emberi méltósággal (4. pont). A vallásszabadságot természetesen központi kérdésnek tekinti a pápa, majd a részvételi jogokra lép át, amelyek – noha itt kifejezetten a demokratikus jog mivoltuk miatt szerepelnek – a környezetvédelemnek is alapvető szintű összetevőjét jelentik. A diszkrimináció valamennyi formájának tilalma, az önmegvalósítás joga, a szolidaritás és a béke mellett a 10. pont a *környezetért való felelősségre* vonatkozik:

„10. Az emberi méltóság elősegítése az egészséges környezethez való joggal összefügg, mert e jog rávilágít az egyén és a társadalom közötti viszony dinamikájára. Nemzetközi, regionális és nemzeti normák fokozatosan jogi formába öntik ezt a jogot. A jogszabályok azonban önmagukban nem elégségesek. [...] A világ jelene és jövője a Teremtés védelmétől függ, az ember és környezete közötti végtelen egymásra utaltság miatt. Az emberi jólétnek a környezetért érzett felelősség központjába helyezése a Teremtés védelmének legbiztosabb útja; ez valójában ösztönzi az egyén felelősségét a természeti erőforrások és azok igazságos használata irányába.”

Az első üzenetből idézett utolsó mondat, illetve a külön specifikus üzenet következtetési vagy inkább elvárásai különösen fontossá válnak annak tudatában, hogy a nemrégiben (2018) 70 éves Nyilatkozat, de az idén (2020) szintén 70 éves Emberi jogok európai egyezménye azóta sem tesz közvetlen említést az egészséges környezethez való jogról. Hiába a számos eddigi erőfeszítés, konferencia, munkacsoport és különleges jelentéstevő,³⁴ érdemi előrelépés a nemzetközi elismerés terén nem történt, pedig hitelt kellene adni a már hivatkozott Weeramantry-különvéleménynek:³⁵ „A környezet védelme szintén alapvető része az emberi jogok jelenleg érvényes doktrínájának, hiszen számos emberi jognak, így például az egészséghez, illetve az élethez való jognak előfeltétele. Aligha szükséges ezt részletesebben kifejteni, mivel a *környezetet ért károk* az Egyetemes Nyilatkozatban és egyéb emberi jogi okmányokban említett *összes emberi jogot* csorbíthatják, illetve alááshatják.”

33 II. János Pál pápa: *Az emberi jogok tisztelete az igazi béke titka*. Üzenet a béke világnapja alkalmából (1999). Elérhető: www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

34 Pl. ENSZ: *Special Rapporteur on Human Rights and the Environment*. Elérhető: www.ohchr.org/en/Issues/environment/SREnvironment/Pages/SREnvironmentIndex.aspx (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

35 Weeramantry i. m. (5. lj.)

A *Centesimus annus* egyértelműen fogalmaz: „11. [...] [A]z államnak *kötelessége örködni a közjón*, és azon lenni, hogy a társadalmi élet egésze, beleértve a gazdasági szektort is, hozzájáruljon a közjó előmozdításához, tiszteletben tartva minden egyes szektor autonómiáját.” És az állam feladata között a környezet kiemelt szerepet kap, lévén ez a kötelezettség mással nem helyettesíthető:

„40. Az állam feladata, hogy *gondoskodjon* a közösségi javak védelméről, amihez *hozzátartozik* a természeti és az emberi környezet. Ezek védelmét nem képesek biztosítani kizárólag a piaci mechanizmusok. [...] [A]z egyetemes társadalomnak kell megvédeni a közösségi javakat, amelyek többek között keretet alkotnak, amelyen belül mindenkinek módjában áll, hogy törvényesen valósítsa meg személyes céljait.

Itt a piacnak egy másik korlátját is felfedezhetjük: vannak közösségi és minőségi szükségletek, amelyeket nem lehet a piaci mechanizmusokkal kielégíteni; vannak olyan fontos emberi szükségletek, amelyek nem tartoznak a piac logikájához; vannak olyan javak, amelyek természetükből eredően nem és nem is lehetnek adásvétel tárgyai.”

A fenti üzenet a klasszikus állami szerepvállalás terrénumára utal, amikor a védett érdekről való gondoskodás nem vagy nem eléggé hajt gazdasági hasznot, annyira biztosan nem, hogy erre a piac beavatkozás nélkül reagálna. A feladatot viszont el kell látni a társadalom védelme érdekében – esetünkben ez a környezet védelmével egybeesik. A pápai értékelés teljesen korrekt, hiszen minden környezetvédelmi érdekű lépés – legalábbis a kezdetekben – ráfizetésesnek látszik, tehát a gazdaság számára nem profitábilis. Más megoldás kell tehát, mert a feladat viszont nem halasztható.

A harmadik – talán egyben legkevésbé sikeresnek mondható – ENSZ-környezetvédelmi csúcstalálkozót és konferenciát 2002-ben Johannesburgban rendezték meg. A Vatikán is megszólalt,³⁶ nem feledkezve meg a jog, illetve a környezethez való jog említéséről sem. E tekintetben a tíz évvel korábbi Riói nyilatkozat³⁷ adja a megfelelő kiindulási alapot, annak is első elve („A fenntartható fejlődés érdekeinek középpontjában az emberek állnak. Ők jogosultak – a természettel összhangban – egészséges és termékeny életre”), kiemelve ezzel az ember központi szerepét. Ehhez, ismerve az eddigi egyházi megnyilatkozásokat, mindenképpen az emberi méltóság kiterjesztett értelmezése kapcsolható legjobban. „Az emberi méltóság előmozdítása a fejlődéshez és az *egészséges környezethez való joggal* kapcsolódik össze, hiszen ezen jogok mutatnak rá az egyén és a társadalom közötti kapcsolatok dinamizmusára,

36 Intervention by the Holy See at the World Summit on Sustainable Development (Johannesburg, South Africa, 26 August – 4 September), Address of H.E. Msgr. Renato R. Martino. Elérhető: www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_20020902_martino-johannesburg_en.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

37 ENSZ: Riói Nyilatkozat a Környezetről és a Fejlődésről. Elérhető: www.nyf.hu/others/html/kornyezettud/megujulo/Fenntarthato%20fejlodes/A%20Roi%20Nyilatkozat.htm (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

ezek ösztönzik az ember saját maga, a mások, a teremtés és végső soron az Isten iránti felelősségét.”

Az *Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*³⁸ sem tekinthet el az emberi jogok kiemelt tárgyalásától. Erre a Harmadik fejezet IV. részében kerül sor, amelynek kiindulási pontja szerint: „152. Az emberi jogok meghatározásának és meghirdetésének folyamata az egyik legfontosabb azon erőfeszítések között, amelyeknek az a célja, hogy hatékony felelet szülessen az emberi méltóság nélkülözhetetlen követelményeire.” Noha általában az Egyház és az emberi jogok kérdésének tárgyalása nem e cikk feladata, még egy gondolatot mindenképpen ki kell emelni, mielőtt ennek környezetvédelmi vonatkozásaira térnék át, és ez az *emberi jogok egységes szemléletének* fontossága: „154. Nem csupán az egyes emberi jogokat kell védelmezni külön-külön, hanem azok együttesét is; részleges védelmezésük ugyanis a jogok hiányos elismerése lenne.” És ehhez tartozó, a környezeti témákhoz való általános hozzáállást ugyancsak erőteljesen meghatározó gondolat: „156. Amint a Tanítóhivatal megnyilatkozásai is erőteljesen hangsúlyozzák, az emberi jogok kérdéséhez *elválaszthatatlanul* kapcsolódik a kötelességek témája.”

A *Kompendium* környezetvédelemmel foglalkozó fejezetében elsősorban kiemelt figyelmet érdemel általában a jogi szabályozás – természetesen messze nem kizárólagos – fontosságának hangsúlyozása: „468. A környezetért való felelősségnek megfelelő módon kell jogilag kifejeződnie.” Ezzel vezeti fel a *Kompendium* az emberi jogi következtetéseket, és vázolja fel azt a folyamatot, amelyet sajnos még most sem fejeztünk be:

„»A biztonságos és egészséges természeti környezethez való jog« tartalma olyan lépcsőről lépcsőre haladó munkálkodásnak lesz az eredménye, amelyet a közvélemény elvárása mozgat, amely a teremtett javaknak a közjó követelményei szerinti felhasználására irányul és annak szabályozására, hogy mindaz, ami a környezetet szennyezi, büntetéssel járjon. Egyedül a jogi normák azonban nem elegendők. Ezek mellett nagy felelősségtudatra, a mentalitás és az életstílus valódi megváltoztatásának beérésére van szükség.”

A pápai megnyilatkozások – a *Kompendium* előtt, és nyugodtan állíthatjuk, hogy annak elfogadását követően is – tehát markánsan érvényesülnek. Említést érdemel a megfogalmazás maga, annak határozottsága, mert ebben a formában ennyire világosan az enciklikák és üzenetek nem minden esetben foglalnak állást. A biztonságos környezet a békével való nyilvánvaló összefüggésre utal, az egészséges viszont általában elfogadott minőség.

A *Caritas in veritate* környezetvédelemre és jövő generációk védelmére utaló fentebb említett hivatkozásai, illetve a *Kompendium* figyelmeztetése kapcsán nem meglepő XVI. Benedek pápa ugyanezen enciklikában megjelenő, számomra legfontosabb üzenete: „43. [...] A jogok *eltűzása a kötelességek mellőzésébe* torkollik. [...] Így a kö-

38 Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa i. m. (25. lj.)

telességek a jogokat erősítik és mintegy a jó szolgálatában vállalt feladatként védelmet, támogatást kínálnak amazoknak.” Az üzenet eddig még itt nem idézett folytatása szerint: „48. [...] A teljes körű emberi fejlődést szolgáló programoknak ezért [...] nyitottnak kell lenniük arra *a nemzedékek közötti szolidaritásra és igazságosságra*, amelynek a nevében sokféle – ökológiai, jogi, gazdasági, politikai és kulturális – területen számadással tartoznak.” Arról aligha kell értekezniük, hogy valamilyen jog csak akkor nyer értelmet, ha ahhoz mások kötelezettségei kapcsolódnak, és ezek között éppen a nemzetközi közösség és az állam kötelezettségei lesznek kiemelkedően fontosak. Ez persze távolról sem azt jelenti, hogy az állam mellett másoknak nincsenek kötelezettségeik, hiszen az enciklika előbbi idézeteiben világosan rajzolódik ki a képlet – amint mi bánunk a környezettel, az a jele annak is, miként bánunk másokkal –, hogy mindenki kötelességéről van szó. A környezeti értékek terén ezért elsőként *a kötelezettségeket, követelményeket* kell kiépíteni, nem lévén időnk arra várni, hogy majd azok maguktól is megjelenjenek.

Ugyancsak hangsúlyossá válik a kötelezeti oldal a *Laudato si'* enciklikában: „67. Nem mi vagyunk Isten. A föld létezett már előttünk, és mi ajándékba kaptuk. [...] Ez egymás iránti felelős viszonyt jelent az ember és a természet között. Minden közösség kiveheti a föld javaiból, amire szüksége van az életben maradáshoz, de kötelessége meg is védeni és biztosítani termékenysége folyamatosságát a jövőbeli nemzedékek számára.” A kiindulás most is *a közjó*: „159. A közjó fogalma magában foglalja a jövő nemzedékeit is”, amiből és az annak védelme iránti alapvető követelményekből az emberi jogokra is következtethetünk: „157. A közjó feltételezi az emberi személy, mint olyan tiszteletben tartását, *a maga elidegeníthetetlen alapjogaival*, amelyek teljes kibontakozásához szükségesek. [...] Az egész társadalom – és benne különösen az állam – köteles védelmezni és előmozdítani a közjót.” Van tehát közvetlen utalás az alapjogokra általában és azok széles körű kapcsolatrendszerére is. Mindehhez szorosán köthető az emberi élet teljességének és a fejlődés kizárólagos gazdasági szempontoktól elvonatkoztatató, az életminőségre koncentrált értelmezésének fontossága is (IV. Politika és gazdaság – párbeszédben az emberi teljesség érdekében).

Végezetül még két újabb vatikáni megnyilatkozásra hívnám fel a figyelmet, mindkettő az Emberi jogok egyetemes nyilatkozata 70. évfordulójához köthető. Időrendben az első Ferenc pápa újévi köszöntője a Szentszékhez akkreditált diplomatákhoz.³⁹ Az évforduló kapcsán elsősorban a Szentszék emberi jogokkal kapcsolatos általános véleményeként leszögezi a pápa, hogy az ember központi szerepének valóságához, Isten képére és hasonlatosságára formált mivoltához elengedhetetlenek az emberi jogok. Ezt követően felhívja a figyelmet az emberi jogok katalógusa *változására*, „*új jogok*” megjelenésére, így az egészség megőrzéséhez való jogra vagy az élethez való jog és a béke kapcsolatára. Majd a beszéd eljut ahhoz, hogy különösen indokolt, hogy

39 Address of His Holiness Pope Francis to the Members of the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See for the Traditional Exchange of New Year Greetings. Regia Hall, Monday, 8 January 2018. Elérhető: www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

törődünk földünkkel, aminek része a természettel való kölcsönhatásból eredő kötelezettségünk. Az éghajlatváltozás ürügyén pedig a jövő nemzedékek jogai felé irányítja a gondolatokat.

A másik, ugyancsak évfordulós megnyilatkozás a Vatikán államokkal való kapcsolatért felelős államtitkáráról származik,⁴⁰ és ebben a béke integráns részének tekintik a legszegényebb nemzetek támogatása mellett *a környezetért való felelősséget*, mint ami „az emberi jogok előmozdításának és védelmének nélkülözhetetlen része”. „Minden összefügg” – idézik Ferenc pápa *Laudato si'* enciklikáját, így a környezetért való felelősség is összefügg a jogok gyakorlásával. Ugyanott jelenik meg az *integráns ökológia* mint az ezen összefüggés nyilvánvaló következménye, ami ugyan eltér valamelyest az emberi jogok hagyományos, szűk értelemben vett rendszerétől, de az emberi jogok összességének támogatásához szorosan hozzátartozik.

A két beszéd nem teljesen azonos koncepciót képvisel, az első kicsit erőteljesebben utal arra, hogy az emberi jogok katalógusa bővítésre vár, és ebben a környezettel kapcsolatos jogok is szükségképpen helyet kapnak, míg a második inkább a környezetvédelem eszközszerepét emeli ki. Figyelemre méltó, hogy ezt a párhuzamos megközelítést alkalmazza az Alaptörvény is, amikor XX. cikkében a testi és lelki egészség megvalósításának eszközeként tekint a környezetvédelemre, míg a XXI. cikk ennél átfogóbb, az egészséges környezethez való jog világos megfogalmazása.

Nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy – mint minden esetben, amikor a környezethez való jogról értekezünk – felmerülhetnek olyan *részterületek*, amelyek önálló szerepre törnek, méghozzá teljes joggal.⁴¹ Ezek között is kiemelt helyet kap a *vízhez való jog*, mert ennek közvetlen kapcsolata az emberi élethez vitán felül áll. Ha másról, így a biodiverzitásról beszélünk, ott sokak számára annak szerepe az ember életében kevésbé nyilvánvaló, de a víz létszükséglet mivolta nem lehet kérdéses. Így nem csoda – különösen a hátrányos helyzetű, fejlődő országokbeli vagy éppen anyagi szempontból hátrányos helyzetű embereket, embercsoportokat kiemelten támogató egyházi szemlélet ismeretében –, ha a megfelelő minőségű vízhez való hozzáférés is központi helyet kap ebben a gondolkodásban.

A vízhez való jogra mindössze két példát említünk a számos hasonlóból anélkül, hogy tárgyalnánk a részleteket. Az egyik az Igazság és Béke Pápai Tanácsától származó megnyilvánulás a 2003-as Víz Világfórumon.⁴² Külön figyelmet érdemel ebből az az utalás is, amely szerint „[a] víznek valóban kiemelkedő jelentősége van a nagy

40 Intervention of the Secretary for Relations with States at the Council of Europe for the Celebration of the 70th Anniversary of the Universal Declaration of the Rights of Man, 10.09.2018. Elérhető: <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/09/11/180911d.html> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

41 Számos helyen olvashatunk erről, pl. Linda Hajjar Leib: *Human Rights and the Environment: Philosophical, Theoretical and Legal Perspectives*. Hága, Martinus Nijhoff, 2011.

42 Note Prepared by the Pontifical Council for Justice and Peace: A Contribution of the Delegation of the Holy See on the Occasion of the Third World Water Forum (Kyoto, 16–23 March 2003). Elérhető: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20030322_kyoto-water_en.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

világvallások számára” (I. pont). A vízre vonatkozó etikai megfontolások kapcsán pedig nem lehet kétséges, hogy „[a] teremtés adományai egyetemes rendeltetésének elve alátámasztja, hogy az emberek és országok, beleértve a jövő nemzedékeket is, hozzáférést kell kapjanak mindazon javakhoz, amelyek fejlődésükhöz szükségesek. A víz az emberiség közjava” (II. pont). Majd később már egyértelműbben kimondva: „Az elegendő és biztonságos ivóvíz minden más emberi jog érvényesülésének előfeltétele” (VI. pont). És levezeti azt a gondolatot, hogy ennek igazsága annyira természetesnek tűnik általában mindenki számára, hogy mintegy elfeledkezünk ennek jogként történő megjelenítéséről – holott nyilvánvalóan sok millió ember életében a vízhez való hozzáférés egyáltalában nem természetes. „Egyre erősebb az a mozgalom, ami azt szorgalmazza, hogy formálisan is fogadjuk el a vízhez való emberi jogot.” Ez már az *emberi méltóság* miatt is nélkülözhetetlen, hiszen „[a] jog az élet nélkülözhetetlen szükséglete. [...] Ezért a vízhez való jog elidegeníthetetlen jog.”

2007-ben a víz világnapján a vízhez való jog kapcsán XVI. Benedek pápa is megszólalt.⁴³ Az üzenet szerint „[a] vízhez való hozzáférés *minden ember elidegeníthetetlen joga*, mert előfeltétele a további emberi jogok többségének megvalósulásához, mint az élet, az élelmiszer és az egészség”. Ezzel és a továbbiakkal valójában megismétli az előzőleg mondottakat, világossá téve a Vatikán álláspontjának folytonosságát.

5. Összegzés és következtetések

Az ember központi szerepének – és így nem vitásan jogainak – elismerése jelenti a keresztény tanítások gyökereit. Nem csoda, hogy az emberi jogok kiemelkedő szerepének hangsúlyozása sokkal előbb jelenik meg az egyházi megnyilatkozásokban, mint a nemzetközi politikában. A környezet és természet védelme – eredendően: a Teremtés védelme – nem különben az alapoktól része a kereszténység tanításának, számos szálon, a Teremtés könyvétől kezdve annak integráns eleme. A Katolikus Egyház mai fogalmaival ez az Egyház társadalmi tanításának egyik összetevője. Noha a fentiekben szinte teljes egészében a Katolikus Egyház tanítására hagyatkoztunk, mint amelyet a legteljesebben, egységes rendszerben és egyértelműen közvetítenek a pápák és a Vatikán, valamint ennek következtében a legjobban is megismerhető, bizton állíthatjuk, hogy egészében minden keresztény vallás következtetései ennek alapjaiban megfelelnek. Az ember tehát társörökös a Teremtésben, de egyre jobban megfélemezett az ezzel járó kötelezettségekről, és elnyomóként („garázda birtokosként”), nem pedig gondos gazdaként viselkedik az őt körülvevő környezettel, pusztítja és rombolja, károsítja és használat közben fel is éli. Ugyanakkor nem lehet kétséges, hogy jogokra is alappal csak az hivatkozhat, aki maga is tiszteli mások jogait, tehát megéli kötelezettségeit.

43 Message of the Holy Father Benedict XVI, Signed by Cardinal Tarcisio Bertone to the Director General of FAO on the Occasion of the Celebration of World Water Day 2007. Elérhető: www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2007/documents/rc_seg-st_20070322_giornata-acqua_en.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

A kereszténység ilyenén általánosnak mondható szemlélete *természetjogi alapként* megjelenik akár a magyar Alkotmánybíróság hivatkozási listáján is, hiszen annak szükségét, hogy a környezethez való jog értelmezése általános etikai alapokon kell nyugodjon, senki sem vitathatja el. Legjobban ezt a vízügyi törvény módosításával kapcsolatos (ismertebben: „kútfúrásos”) határozata példázza,⁴⁴ ahol ezek az erkölcsi megfontolások közvetlen érvként is szolgálnak. „[36] A biológiai sokféleség megőrzésének természetjogi alapjaira hívta fel a figyelmet Ferenc pápa »*Laudato si'*« kezdetű enciklikájában: »Minden évben több ezer növény- és állatfaj tűnik el, amelyeket többé már nem ismerhetünk meg, gyermekeink már nem láthatják őket, örökre elvesztek. Túlnyomó többségük emberi beavatkozáshoz kapcsolódó okok miatt hal ki.« Az enciklika kategorikusan fogalmaz: »Ehhez nincs jogunk.« A földi élet megóvása utódaink részére a természetjogi kötelezettségen túl »az igazságosság egyik alapkérdéséről« is szól, és a legszorosabb összefüggésben áll az emberi méltóság kérdésével és magának az emberi életnek a céljával is (Ferenc pápa: *Laudato si'* enciklika). Bartholomaiosz pátriárka egyenesen »a természet ellen elkövetett bűntettéről« beszél azon emberi cselekmények kapcsán, amelyek lerombolják »Isten teremtett világának biológiai sokszínűségét« (Bartholomaiosz ökomenikus pátriárka ökológiai víziója és kezdeményezései).”

A Katolikus Egyház – és alapjaiban a kereszténység – pedig a környezeti válságjelenségek sokasodásával párhuzamosan megpróbálja visszavezetni az emberiséget a helyes útra, amely a jelenlegi életforma, gazdasági rend, fogyasztói társadalom alapvető megváltoztatása, elsősorban etikai megújulása kell legyen. Nem vitás, hogy sem a gazdaság, sem a technika nem elegendő a környezeti válság megoldására. Ezt az etikai megújulást mondhatjuk ökológiai megújulásnak, illetve ökológiai megtérésnek is.

Ami kétségekívül az emberi jogokkal való összefüggés alapja, az nem más, mint a közjó és az emberi méltóság. A közjó – ami minden embernek és társadalomnak jó és nem csak keveseknek – a Teremtés értékei nélkül, a teremtett javak és élőlények tisztelete és kímélete nélkül aligha érhető el, hiszen a közjó messze nem anyagi szemléletű (gondoljunk arra, milyen különbséget rejthet, vajon jólétet vagy jóllétet szeretnénk elérni), hanem annál sokkal teljesebb értékrendet feltételez. Az emberi méltóság úgyszintén már a kezdetektől magában foglalja a környezet és természet tiszteletét és védelmét, annál is inkább, mert az emberi méltóság tartalmi összetevőinek felismerése és azok súlya, belső aránya az idők során változik, de az soha nem volt kétséges, hogy mindez az emberi élet teljességéhez szükséges feltételek összességét fogja át.

Az emberi méltóság teljessége tükröződik az emberi jogokban is, márpedig a környezeti értékek védelme nélkül az emberi jogok nem érvényesíthetők – gondoljunk csak a vízhez való jog kapcsán a víz mint alapvető életfeltétel kérdésére –, nem valószínűsíthetők meg. A környezethez való jog érvényesülése a többi emberi jog alapja. Innen pedig már nem kell nagyot lépnünk ahhoz, hogy – a leggyakrabban az „egészséges” jelzős szerkezettel megjelenő – emberi jogokat ebbe az irányba is bővítsük.

⁴⁴ 28/2017. (X. 25.) AB határozat.

Arról sem feledkezhetünk meg, hogy e téren kiváltképpen nagy jelentősége van a jogok kötelezetti oldala kiemelésének, hiszen – amint az Alaptörvény P) cikke, majd az Alkotmánybíróság elmúlt évekbeli gyakorlata ezt részletesen kifejti – a jelen és a jövő nemzedékek megfelelő életminőségéről való gondoskodás az állam és mindegyik kötelezettsége, de ezen belül az államnak – és természetesen elsősorban az állampolgárok közösségét jelentő nemzetközi közösségnek – ebben kiemelt felelőssége jelenik meg. Ahogy XVI. Benedek fogalmaz: „Az embert kell védelmeznie mindenekelőtt, saját önpusztítása ellenében.”⁴⁵

A kereszténység, így a Katolikus Egyház számára a környezethez való jog emberi jogként történő elismerése a teremtésvédelemből, valamint ezzel összefüggésben az ember központi szerepéből kiindulva a közjó és az emberi méltóság részeként, illetve mindkettőnek egyben nélkülözhetetlen feltételeként nyer különös fontosságot, emlékeztetve egyszerre az embert/emberiséget saját felelősségére e téren. Ismét a *Caritas in veritate* gondolatára hivatkozom zárásként: „51. Az a viselkedési minta, amely alapján az ember a környezettel bánik, befolyással van arra a viselkedési módra is, ahogyan önmagával bánik, és viszont.”

Irodalomjegyzék

II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes* (1965). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=16> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

Address of His Holiness Pope Francis to the Members of the Diplomatic Corps Accredited to the Holy See for the Traditional Exchange of New Year Greetings. Regia Hall, Monday, 8 January 2018. Elérhető: www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: Felelősségünk a teremtett világért (2008). Elérhető: www.teremtesvedelem.hu/content/korlevel/felelossegunk-teremtett-vilagert (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma* (2004). Elérhető: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_hu.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

Benedek, XVI., pápa: *Caritas in veritate* (2009). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=397> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

Benedek, XVI., pápa: *Ha békére törekszel, véd a teremtett világot* (2010). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=229> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

ENSZ: Riói Nyilatkozat a Környezetről és a Fejlődésről. Elérhető: www.nyf.hu/others/html/kornyezettud/megujulo/Fenntarthato%20fejlodes/A%20Rioi%20Nyilatkozat.htm (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

ENSZ: *Special Rapporteur on Human Rights and the Environment*. Elérhető: www.ohchr.org/en/Issues/environment/SREnvironment/Pages/SREnvironmentIndex.aspx (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

ENSZ: *Világunk átalakítása: a fenntartható fejlődés 2030-ig megvalósítandó programja*.

⁴⁵ *Caritas in veritate* i. m. (27. lj.) 51. pont.

- ENSZ Környezet és Fejlődés Konferencia: Riói Nyilatkozat a Környezetről és a Fejlődésről (1992). *Fizikai Szemle*, 43. (1993), 4. 123–124.
- European Christian Environmental Network: The Churches' Contribution to a Sustainable Europe (2005). Elérhető: www.ecen.org/index.php/articles/churches-contribution-sustainable-europe (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- Ferenc pápa: *A béke mint a remény útja*. Elérhető: www.katolikus.hu/cikk/ferenc-papa-uzenete-a-beke-53-vilagnapjara-a-beke-mint-a-remeny-utjaparbeszed-megbekeles-es-okologiai-megter (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- Ferenc pápa: *Laudato si'* (2015). Elérhető: https://regi.katolikus.hu/konyvtar/ferenc_papa_laudo-to_si_enciklika.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- Hajjar Leib, Linda: *Human Rights and the Environment: Philosophical, Theoretical and Legal Perspectives*. Hága, Martinus Nijhoff, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004188648.i-182>
- Intervention by the Holy See at the World Summit on Sustainable Development (Johannesburg, South Africa, 26 August – 4 September), Address of H.E. Msgr. Renato R. Martino. Elérhető: www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/documents/rc_seg-st_doc_20020902_martino-johannesburg_en.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- Intervention of the Secretary for Relations with States at the Council of Europe for the Celebration of the 70th Anniversary of the Universal Declaration of the Rights of Man, 10.09.2018. Elérhető: <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/09/11/180911d.html> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- János, XXIII., pápa: *Pacem in terris* (1963). Elérhető: www.vatican.va/content/john-xxiii/hu/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- János Pál, II., pápa: *Redemptor hominis* (1979). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=206> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- János Pál, II., pápa: *Sollicitudo rei socialis* (1987). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=93> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- János Pál, II., pápa: *Békesség a teremtő Istennel. Békesség az egész teremtett világgal* (1990). Elérhető: www.teremtesvedelem.hu/content/cikk/az-okologiai-valsag-kozos-felelossegunk (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- János Pál, II., pápa: *Centesimus annus* (1991). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=86> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- János Pál, II., pápa: *Evangelium vitae* (1995). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- János Pál, II., pápa: *Az emberi jogok tisztelete az igazi béke titka* (1999). Elérhető: www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- János Pál, II., pápa: *Ne engedd, hogy legyőzzön a rossz, hanem te győzd le a rosszat jóval*. A pápa üzenete a béke világnapjára (2005). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=24> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- János Pál, II., pápa – Bartholomaiosz, I., ökumenikus pátriárka: *Velencei Nyilatkozat* (2002). Elérhető: <http://www.teremtesvedelem.hu/content/cikk/velencei-nyilatkozat> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- Lacey, Josie: *Environmental Ethics in Judaism* (2006). Elérhető: www.ijs.org.au/environmental-ethics-in-judaism (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)
- Leó, XIII., pápa: *Rerum novarum*. Róma, 1891.

Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: *Felelősségünk a teremtett világért* (2008). Elérhető: www.teremtesvedelem.hu/content/korlevel/felelossegunk-teremtett-vilagert (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

Message of the Holy Father Benedict XVI, Signed by Cardinal Tarcisio Bertone to the Director General of FAO on the Occasion of the Celebration of World Water Day 2007. Elérhető: www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2007/documents/rc_seg-st_20070322_giornata-acqua_en.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

Note Prepared by the Pontifical Council for Justice and Peace: A Contribution of the Delegation of the Holy See on the Occasion of the Third World Water Forum (Kyoto, 16–23 March 2003). Elérhető: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20030322_kyoto-water_en.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

Pál, VI., pápa: *Populorum progressio* (1967). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=462> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

Pius, XI., pápa: *Quadragesimo anno* (1931). Elérhető: <http://tarsadalomformalas.kife.hu/xi-pius-pa-pa-quadragesimo-anno> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

Shelton, Dinah: Nature in the Bible. *GWU Law School Public Law Research Paper*, 371. (2007). Elérhető: <https://ssrn.com/abstract=1028357> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 01.)

Az ember jogalanyiségának, életéhez és méltóságához való joga a kortárs katolikus természetjogi alapú jogfilozófiai megközelítésben

FRIVALDSZKY JÁNOS¹

Az Emberi jogok egyetemes nyilatkozata megfogalmazása időszakában nem tűnt lehetségesnek, de szükségesnek sem azon emberi személy filozófiai antropológiai meghatározása, akinek jogait a dokumentum kinyilvánította. Manapság azonban ez elkerülhetetlen, mert sem az emberi jogalanyiség, sem a legalapvetőbb valódi emberi jogok nem jelenthetők ki, nem alapozhatók meg és nem is védhetők anélkül. Manapság ugyanis e jogokat sokszor, az uralkodó libertáriánus és értékrelativista szellemi közegben, éppen a fogalmi megalapozás hiányában maga az ember ellen, annak jogalanyiségéhez, élethez és méltóságához való joga ellen fordítják. A katolikus természetjogi hagyomány nagy segítséget nyújtott mindig is e megalapozásban, miközben már újabb és újabb bioetikai helyzetekben kell védeni az emberi személyt legalapvetőbb jogain keresztül.

Kulcsszavak: alapvető emberi jogok, filozófiai antropológia, természetjog, emberi személy, emberi lélek, méltóság, emberi élet, jogalanyiség, jogképeség

Legal Personality and Man's Right to Life and Human Dignity in Contemporary Catholic Natural Law Philosophy

At the drafting time of the Universal Declaration of Human Rights, it seemed neither possible, nor necessary to establish a philosophical anthropological definition of the human person whose rights were proclaimed by the Declaration. Nowadays, this is, however, inevitable because neither human legal personality, nor the most fundamental and real human rights could be proclaimed, established, or enforced without it. For nowadays, when the intellectual milieu is governed by prevalent libertarian and value relativist ideas, these rights are, mostly due to the lack of their conceptual basis, often turned against the person himself, his right to legal personality, life and human dignity. The Catholic natural law tradition has, on the other hand,

1 Tanszékvezető egyetemi tanár, PPKE JÁK; e-mail: frivaldszky.janos@jak.ppk.hu

always proved to be an effective aid in this process, when, through his rights, the human person is to be protected in ever new bioethical situations.

Keywords: basic human rights, philosophic anthropology, natural law, human person, human soul, human dignity, life of a human being, legal personality, legal capability

1. Az emberi jogok megalapozási szükségességének problémája: az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatának tanulsága

Az emberi jogok jogilag kötelező erejüként való felismerése történelmi-erkölcsi tudatosodási folyamat eredménye volt. Azonban az emberi jogok e kötelező voltának fel- és elismerése nemcsak az emberi jogok alapjául szolgáló természeti törvény megismerésének fokozatosságára, vagyis annak episztemológiai oldalára bizonyíték, hanem arra is, hogy az ember történelmi-társadalmi-kulturális lényként, azaz kulturális egzisztenciaként éli meg életét, vagyis nem elvont *a priori* meghatározható metafizikai lényként, amelynek ismervei – s így az azokból deduktíve fakadó emberi jogok is – egyszer és mindenkorra teljes mértékben meghatározhatók lennének. E felismerések az Emberi jogok egyetemes nyilatkozatának (Nyilatkozat) elfogadása időszakában erős nyomot hagytak az emberiség emberi jogokról való gondolkodásán. Olyannyira, hogy szinte már a másik végletbe esett a közgondolkodás, minthogy az emberi természetről, annak lényegéről s az azokból deduktív gondolkodással fakadó emberi jogokról szinte már nem is illik beszélni antiesszencialistának is nevezhető posztmodern korunkban.

Mi azonban úgy véljük, hogy azon törekvésekkel szemben, amelyek az említett Nyilatkozatban foglalt némely alapvető jogot és alapvető intézményt azok eredeti, a deklarációban foglaltakkal ellentétes jelentésadásokkal kívánják ideológiai és politikai okokból megtölteni, például az „abortuszhoz való jog” és a homoszexuális párok házasságkötéshez való jogának emberi jogként való igénybejelentései esetében, a továbbfejlesztés tekintetében pedig a szexuális és „reprodukciós” „emberi jogokért” küzdve, nos, ezen törekvésekkel szemben csak az emberi természeti lényegből logikai szükségszerűséggel fakadó jogokkal (az „abortuszhoz való joggal” szemben az élethez és a jogalanyisághoz való jog deduktív megalapozásával) és intézményekkel (a házasságnak egy férfi és egy nő intézményesített kapcsolataként való megalapozásával) lehet érvelni helyesen.² Ezen érvelés érvényességi terepe nagyon szűkre szabott, hiszen

2 A felek által aláírt Nyilatkozatban foglalt jogokat vagy úgy tekintették, hogy saját nézetrendszerük szerint megalapozhatók filozófiailag vagy vallásilag, vagy úgy gondolták, hogy azok ilyen módon nem megalapozhatók, de általános érvényű jogi követelések. Jacques Maritain úgy tartotta, hogy az aláíró felek egy olyan közös metafizikai nézetrendszert osztottak, amelynek nem voltak tudatában. Pusztán az egyetértés e ténye is mutatja azt, hogy a természeti törvény minden em-

az emberi természetből fakadó lényegi ismérvekből vezet le *logikai szükségszerűség* adta szigorral néhány alapvető emberi jogot és intézményt, azonban ezen emberi jogok tartalmi jelentősége annál nagyobb.³

E tanulmányunkban csupán az ember élethez és méltósághoz való jogával kívánunk foglalkozni, rámutatván arra, hogy ezek csak akkor védhetők hatékonyan, ha az ember természeti, teoretikusan megragadható lényegét a *szellemi lelkében* azonosítjuk – ami minden emberi lény feltétlen és abszolút méltóságát adja –, s ami a fogantatásától a haláláig jelen van, mindvégig tehát, amíg az emberi személy a teljesen egyedi testében él és létezik.⁴ Úgy gondoljuk, hogy ezt a gondolkodást, valóságglátást a legkövetkezetesebben a keresztény szemléleti alapállás érvényesíti. A keresztényi hozzáállás más lehetett abban az időben, amikor a fenti libertárius, ideológiai alapon nyugvó „jogkövetelések” még nem léteztek, hanem a Nyilatkozat a valódi emberi természetén nyugvó emberi jogokat kívánta kinyilvánítani, hiszen azok létét – nagy általánosságban – mindenki osztotta. Manapság viszont, a *mainstream*nek tekinthető libertárius retorikában egyrészt tagadják a Nyilatkozatban foglalt egyes legfőbb emberi jogok igazi, valódi értelmét és tartalmát, másrészt az emberi természettel ellentétes „jogoknak” nevezett követelések kerekedtek fölül az emberi jogi érvelésekben és a törvényhozási és a bíraskodási gyakorlatokban is.

A helyes (katolikus) érvelési kiindulópont tehát csak az lehet, hogy az emberi személy lényegi természetéből indulunk ki, ami a méltóságának és a legalapvetőbb emberi jogainak érvényességi tartalmi alapját adja, s ami – mint írtuk – a minden emberben benne levő szellemi lélek, ami metafizikai, s így transzcendens, ezért tehát alapvetően csak vallási módon értelmezhető, szent valóság. Ez adja tehát az emberi méltóság alapját, indokát és létokát, ami ugyanezért szintén *metafizikai* és *transzcendens*, s ily módon vallási töltetű valóság, vagy ahogy Robert Spaemann fogalmaz: a szentség egy jele.⁵ Ma már nem járhatjuk azt az utat, amit Jacques Maritain még felvállalhatott a Nyilatkozat megszövegezésekor, azt tehát, hogy zárójelbe tesszük az emberi jogok teoretikus filozófiai megalapozását, azok alapjának kijelentését, pusztán csak azért, mert abban nincsen széles körű egyetértés.

Mára már bebizonyosodott, hogy nem lehetséges pusztán csak kijelenteni az emberi jogokat, hiszen azoknak az emberi természettől való elvonatkoztatása a fent említett következményekre vezetett. Úgy véljük, hogy annak kinyilvánítása, hogy az ember szellemi lélekkel rendelkezik fogantatásától kezdve, bár a legteljesebben a keresztény,

ber szívébe van írva, s ott az működik. Az már más kérdés, hogy egy szekuláris liberális eszme-rendszerben – amelyet többen vallottak – koherens racionális teoretikus érvelésben nem voltak igazolhatók e jogok. Elinor Gardner: *Nature and Rights: The Meaning of a Universal Agreement on Human Rights*. In Giuseppe Butera (szerk.): *Reading the Cosmos: Nature, Science, and Wisdom*. Washington, American Maritain Association, 2012. 215–228. 221–222.

3 Vö. Frivaldszky János: *Természetjog és emberi jogok*. Budapest, Pázmány Press, 2010.

4 Az emberben a test és a szellem viszonyához ld. pl. James Capehart: *Incarnate Spirit: Proper Thomistic Definition of the Human Being or Merely Description of the Human Soul?* In John J. Conley (szerk.): *Redeeming Philosophy: From Metaphysics to Aesthetics*. Washington, American Maritain Association, 2014. 83–98.

5 Robert Spaemann: *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*. Torino, Lindau, 2018. 45.

sőt a katolikus álláspontban érvényesül, és így védhető a leginkább, mégis arra el lehet jutni intuíció és tapasztalat révén is, s ekképpen Istenben nem hívó gondolkodók és az átlagember is vallhatja azt. Sőt amellet, hogy a lélek az emberi személy leglényegibb alkotóeleme, még a kortárs agyutatasokkal való párbeszédben is hatásosan lehet érvelni.⁶ A feladat így csak az lehet, hogy ezt az igazságot minél alaposabban és többféle módon bizonyítsuk tudománypozitívista beállítottságú korunkban is, aminek azért mindazonáltal kedvező körülményt ad az a tény, hogy újabban a valamilyenfajta spirituális dimenzió felé való fordulás szélesebb rétegekben tapasztalható belső érzelmi és értelmi igényként mutatkozik.

A Nyilatkozat megfogalmazásának korában számos világnézeti irányzat egy irányba mutatóan kiáltott az emberi jogok kinyilvánításáért és érvényesüléséért, s bár csírájában már jelen volt a transzhumanizmus szekuláris vallása is,⁷ talán a legmarkánsabbnak a haladó liberális humanizmus volt tekinthető, miközben a keresztény perszonalizmus jelenléte is érezhető volt, többek között természetesen Maritain hatására. A II. Vatikáni Zsinat után a katolikus gondolkodóknál a természetjogi gondoltság jobbára voltaképpen egyet jelentett a helyes értelemben vett emberi jogok tanával, amelyek kibontására számos egyházi dokumentum született. A katolikus szemléletű emberi jogok tana olyannyira kibontakozott, hogy az 1990-es évekre már az vált kérdésessé, hogy szüksége van-e még a katolikus Egyháznak a természetjogi gondolkodás teoretikus eszköztárára mint az emberi jogok megalapozására, vagy az emberi jogok doktrínája olyannyira szilárdan megáll magában, hogy az mintegy implicit módon felszippantotta azt.⁸

Az emberi jogokban a méltóság fémjelezte emberi jelleg többek között – az embertömegeket érintően – az *emberi(es)ség ellenes* bűncselekmények kinyilvánításával

6 Ld. pl. Juan J. Sanguinetti: Soul and Person Commentary on «Your Soul is a Distributed Property of the Brains of Yourself and Others» by Michael A. Arbib. *Italian Journal of Cognitive Sciences*, 3. (2016), 2. 243–252.

7 Létrejöttekor a transzhumanizmus evolucionista alapokon nyugvó, kinyilatkoztatás nélküli, azaz evilági, szekuláris vallás volt, Julian Huxley megfogalmazása szerint egy új hit. Julian S. Huxley: *Religion without Revelation*. New York – London, Harper and Brothers, 1927; Julian S. Huxley: *New Bottles for New Wine*. London, Chatto and Windus, 1959. 17. Amikor Jacques Maritain az UNESCO által erre felkért bizottság elnökeként a Nyilatkozat preambulumának megszövegezésén dolgozott, akkor az emberi jogok védelmére, s nem azok teoretikus megalapozására helyezte tudatosan a hangsúlyt, minthogy olyan nagy volt a világnézetekben való különbözőség a jogok alapjait illetően, hogy nemhogy konszenzusra, hanem még egy irányban történő gondolkodásra sem igen volt reális lehetőség. Rá kell mutatni arra is, hogy közgyűlésének Mexikóvárosban tartott második ülészaka alatt Huxley volt történetesen az UNESCO első általános igazgatója, míg Maritain vezette a francia delegációt. Az UNESCO vezetésének e légkörében Maritain vélhetően nem tudta az emberi jogok érvényességét alapjául álló, a természeti törvény történelmi fejlődés keretében való megismerésének saját – Szent Tamás-i – elméletét érvényesíteni, hanem inkább az egység keresésére helyezte a hangsúlyt 1948 februárjában és később is. A Nyilatkozatot végül az ENSZ Közgyűlése 1948. december 10-én fogadta el. A szövegezőbizottságot és a dokumentumokat ld. <http://research.un.org/en/undhr/draftingcommittee> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 02.)

8 Francesco D'Agostino: A természetjog kérdése az egyház társadalmi tanításában. In Frivaldszky János: *Természetjog. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. 257–271. Különösen ld. 261–262.

vált pregnánsná. Továbbá a humánus motívummal már a gyermeki létben alapvető, emberi jogi szinten is érzékelték, és így tudatosították annak ártatlansága és szépsége, kedvessége, bájosága, és „sűrítetten”, *tisztán* jelen levő igazi, de ugyanakkor rendkívül sérülékeny *humanitása* révén, ami a gyermeki jogok deklarációjának megfogalmazását is ihlethette. Azonban a kortárs libertárius és utilitarista bioetikai, morál- és jogfilozófiai elméletek nyomán sajnos megakadt a gyermeki jogok alapvető emberi jogokként történő komolyan vétele.⁹ A gyermekeutanázia botrányos jelensége önmagában mutatja azt, hogy korunk embere, a felnőtt a saját helytelen értékrendje felől ítéli meg a gyermek életének értelmességét, azaz annak vélt „értelmetlenségét” is. Vigasztaló fejlemény azonban, hogy az összetört, csúnyának ható testben élő emberi személy esetében is a halál megélését az emberben levő *szellemi lélek* a halál előtt különös módon megnyilvánuló transzcendens volta és az ember arra való irányultsága miatt egyre többen valamiféle, az emberi személyi méltóságot és az (e világon már megkezdődő örök) *élet* értelmességét kiteljesítő *szent* dolognak tartják.¹⁰

Ennek következtében az eutanáziát és az asszisztált öngyilkosságot pártolóknak komoly eufemisztikus nyelvújítási eredményekre („kegyes halál”, „jó halál”) és a nyelvpolitikai eszköztár (az asszisztált öngyilkosságot az USA bizonyos államokban törvényileg nem lehet tulajdonképpen nevével nevezni)¹¹ bevetésére van ahhoz szüksége, hogy azt a széles közönség előtt humánusnak állítsák be. Ezzel szemben az emberi embrióban, mivel az kinézetre még nem emberszerű és még nem bájos, sokan még nem érzékelik ezt a lelki (szpirituális) dimenziót, s így empátiát sem képes mindenki-ben minden további nélkül kelteni. Itt van különös szükség a teoretikus bizonyításra, illetve a gondolati következetességre, hogy a lelket ne a racionális-morális (külső) tevékenységhez, illetve annak *jövőbeli képességgyakorlásához* kössük. Ez annál inkább is nehéz, mivel a *perszonalizmus*, így a keresztény is, az emberi személy *személyközi relációiban tökéletesedő* – ideértve elsősorban a transzcendenssel, vagyis az Istennel való kapcsolatát is – és *kiteljesedő* lelki-morális megvalósulására helyezi a hangsúlyt, amelyben a természetes erkölcsi törvény arra sarkallja és kötelezi őt, hogy *váljon azzá*, ami lényege szerint.¹²

Egy ilyen optikában a morális személyiségfejlődés és az ember társas, szociális kibontakozása a nyomatékos, amelyet az emberi személy *önkifejlesztéséhez való joga*

9 Frivaldszky János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2019. 102–109.

10 Marie de Hennezel – Jean-Yves Leloup: *A halál művészete. Hogyan nézzünk szembe a halállal? Vallási hagyományok és humanista spiritualitás napjainkban*. Budapest, Európa, 1999. Különösen ld. 90–92., 112., 116., 120–121., 126., 132., 152., 163., 166.

11 Hegedűs Katalin: *Létezik-e jó halál?* Budapest, Oriold és Társai, 2017. 94.

12 A személy fogalmának és a filozófiai perszonalizmus rövid, de lényeglátó történetéhez ld. Giovanni Lauriola: *La persona: storia di un concetto*. In Giovanni Lauriola (szerk.): *Diritti umani e libertà in Duns Scoto*. Alberobello (Bari), A.G.A., 2000. 125–150. Meg kell jegyezni, hogy a filozófiai perszonalizmus képviselői is jobbra kritikusan tekintettek a természetjogi elmélet kortárs vonulatára. Giuseppe Mazzocato: *L'indirizzo personalista ed i suoi problemi*. In Giuseppe Angelini (szerk.): *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*. Milánó, Glossa, 2007. 151.

sűrít magába.¹³ Ezzel szemben a lélek nyilvánvalóan nem az erkölcsi és racionális cselekvéseiben való *majdani potenciális* kibontakozása miatt képez feltétlen értéket a haldoklóban, de az emberi embrióban sem, aki lehet, hogy meg sem éri a megszületését vagy a születése utáni első hónapjait. Az emberi lélek önmagában, bármiféle külsőleg érzékelhető tett, cselekedet vagy képesség nélkül adja az ember feltétlen méltóságának alapját a fogantatásától kezdve egészen a haláláig. Ez a keresztény, s így a katolikus tanítás. A perszonalizmus – imént említett – gondolati alapállása alig alkalmazható tehát az emberi embrió azon állapotában is jelen levő lényegének, a szellemi lelkéből fakadó feltétlen emberi személyi értékének fogalmi megragadására.

A jogász alapvetően nagyon jó intuíciókkal rendelkezik, így például a volt emberi személy tiszteletének megsejtésénél (kegyeleti jogok), néha azonban nem látszik tovább látni az orránál, s nem veszi észre, hogy adott esetben nem egy dologról, hanem emberi lényről van szó (a méhmagzat esetében), máskor pedig formakonzervativizmusában a merev logikai konstrukcióinak a foglya, például a német pandektista jogképesség fogalmában való gondolkodáskor, még akkor is, ha az nyilvánvalóan elfedi az ember jogalanyiságát és személy voltát a méhmagzati stádiumában. Ezt egy egészségesebb, a méhmagzati ember életére – a 4D-s ultrahangok és a legújabb genetikai kutatások korában – realistábban tekintő alkotmányjogi gondolkodásmód már rég felülírná vagy felülírhatná. Ez utóbbi logikájában a mindenkit „születésétől fogva” megillető élethez és a jogalanyisághoz való jog nem jelenthet mást, mint hogy mindenki természeténél fogva emberi személy és jogalany, amikortól egyedi emberi lényként él és létezik, azaz a fogantatásától fogva. Attól még, hogy esetleg érzelmileg, iránta empátiát ébresztően nem ragad magával egy ebihal- vagy szalamandraalakra hasonlító méhmagzati emberi lény,¹⁴ teoretikusan tudatosítandó, hogy az ugyanolyan emberi személy, mint mindenki más, azaz „egy közülünk”, tehát az emberiség tagja feltétlen méltóságú emberi lényként.

A helyes jogi állásponthez tehát néha nem elégséges az egyszerű intuíció vagy a primer tapasztalat, s különösen helytelen a jogképesség kategóriájának merev használata az emberi embrió alanyiságának fogalmi megragadására, mert az magát a valóságot hamisítja meg nagyon súlyos következményeket hordozóan. Ahhoz, hogy a dominánssá váló helytelen – sokszor ideológiai alapú vagy érdekvezérelt – gondolkodásmódokkal szemben a valóságot állíthassuk, a jogásznak azon érzékére kell hagyatkoznia,¹⁵ amely az emberben, minden emberben a legemberibb, a legsajátlagosabb dimenziót azonosítja, a szellemi lelket, amely az embert feltétlen értékűvé és méltóságúvá teszi.

13 Vö. pl. Domenico Coccopalmerio: *Fortitudo Iuris. Persona e diritto*. Trieszt, LINT, 1989.

14 Michael Slote: *The Ethics of Care and Empathy*. Abingdon, Routledge, 2008. 18.

15 A jog gyakorlásának gyakorlati művészete (*ars*), ahogy azt a római jogászok értették, a jogképesség formális és absztrakt kategóriáján túl képes észlelni a méhmagzatban az emberi személyt és annak jogalanyiságát. Vö. Pierangelo Catalano: L'inizio della „persona umana” secondo il diritto umano. In Andrea Trisciuglio (szerk.): *Valori e principii del diritto romano*. Nápoly, Scientifiche Italiane, 2009. 33–34., 36.

2. Egyetértés az emberi jogok konkrét tartalmát, de nem azok alapját illetően

A Nyilatkozat szövegezésének korszakában általános *gyakorlati* egyetértés mutatkozott az emberi jogok azon konkrét normatív tartalmait illetően, amelyeket megfogalmaztak. Azonban konszenzus hiányában hiányzott egy olyan *teoretikusan-rationálisan* megfogalmazott filozófiai antropológia, amely az *érvényességi alapjukat* tekintve megalapozta volna ezen emberi jogokat. Vagyis hiányzott az emberi természet forrását, célját és így vett mibenlétét illető egyetértés. Mindenki egyetértett a deklarált emberi jogokban, de nem azok érvényességének *miértjében*, mert ha arra rákérdeztek volna, akkor az vitát eredményezett volna.¹⁶ A megfogalmazott emberi jogok így csak annyiban tekinthetők „természetes” jogoknak, hogy nem egy esetben szerepel a szóhasználatban a „veleszületett” kitétel a nevezett jogok előtt. Ez azonban „csak” annyit jelent, hogy nem a pozitív jog azok érvényességének a forrása.

A Nyilatkozat azonban nem fogalmazza meg azon, az emberi természetben rejlő forrás mibenlétét, így például az emberi méltóságnak a forrását, amely meghatározott emberi természetben alapulván természetjogi módon tartalmazná és írná elő ezen emberi jogokat és intézményeket. E hiány okából fakadóan a deklarált emberi jogok valamiképpen elveszítik meghatározott, tartalmi értelemben vett természetjogi alapjukat, mivel ez utóbbi feltételezné az egyetemes emberi természet általános elismerését.¹⁷ Ily módon a Nyilatkozat megfogalmazásában közreműködő felek csupán a maguk számára igazolták – a saját maguk számára érvényes, de a többiekétől különböző teoretikus igazolási módon – az emberi jogok érvényességi alapját, amiben tehát nem volt egyetértés, s csak a cselekvést, azaz az emberi jogokat védő *gyakorlati konklúziókat* tekintve mutatkozott effektív konszenzus.¹⁸ Az akkori pragmatikus hozzáállás szerint praktikusán nem volt annak végül is különösebb jelentősége, hogy a Nyilatkozat elfogadói miben fogalmazzák meg a maguk számára az említett jogok végső érvényességi alapját, a fontos – politikai – praktikus szempontból az volt, hogy azok hatékony nemzetközi védelme megvalósuljon, amihez e deklaráció a maga közvetett és szimbolikus eszközeivel kívánt hozzájárulni.

Ez rendjén is való volt egy olyan nemes célt tekintő politikai pragmatizmus szintjén, amely *alapján konszenzussal* meg lehetett egyezni a védendő jogokban a tömeges jogtiprások időszakának után.¹⁹ A Nyilatkozat mögött rejlő konszenzus kompromisszuma az volt tehát, hogy az emberi természetre és annak forrására való utalás zárójelbe került, ami által végeredményben az emberi jogok természetjogi alapjának kimondása

16 Vö. Jacques Maritain: *Man and the State*. Washington, Catholic University of America Press, 1998. 77.; Norberto Bobbio: Sul fondamento dei diritti dell'uomo. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 42. (1965), 302–309.

17 Reginaldo Pizzorni: *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*. Bologna, Studio Domenicano, 1999. 221.

18 Vö. Maritain i. m. (16. l.) 78.

19 Leonardo Messinese: La concezione della legge naturale in Jacques Maritain. In Renzo Gerardi (szerk.): *La legge morale naturale, problemi e prospettive*. Róma, Pontificia Università Lateranense, 2007. 424.

is elmaradt. Ezáltal azonban – tézisünk szerint – az emberi jogok nem kaptak sem természetjogi védelmet, sem természetjogi tartalom meghatározást, ami az emberi jogok majdani érvényesülésére, annak mikéntjére is rányomta a bélyegét. Az emberi jogok tudatosan vállalt *abszolút érvényű* filozófiai megalapozásnélküliségének ténylegessége²⁰ a teoretikusan vállalt filozófiaalap-nélküliségükbe váltott át (azt hangoztatták, hogy „az emberi jogok filozófiailag nem alapozhatók meg”), majd idővel a *normatív* módon tételezett *értékrelativizmus*, illetve olykor a *nihilizmus* filozófiai közegében a libertárius politikai ideológiák „emberi jog”-érvényesítése révén végzett *effektív nyomásgyakorlásába* csapott át.

Maritain gondolatainak nyomdokán haladva mindazonáltal – egy helyesen értelmezett pozitív megközelítésben – úgy is fogalmazhatunk, hogy a közösen osztott, megtapasztalt igazságmagvakból kiindulva volt lehetséges egyfajta pragmatikus politikai konszenzus, mert a természeti törvény „hajlam szerinti megismerése”²¹ működött az emberiség erkölcsi tudatában, ami viszont pretudományos és prefilozófiai *elsődleges* megismerési mód, és így az még nem kíván, s nem feltételez rögtön teoretikus megalapozást és *reflektív tudományos-filozófiai* tudást is.²²

3. Maritain: „praktikus igazság” és az emberi jogok természetjogi alapja – egy kompromisszum problémája

Az említett deklaráció preambulumaának megfogalmazása előkészületeiben részt vevő Maritain keresztény természetjogi alapokon közelítette meg az emberi jogokat, azok eredetét, érvényességét és tartalmát.²³ Amikor azok megismerhetőségének tárgyalásába és tartalmainak kifejtésébe fogott a természeti törvénytán bázisán, akkor Aquinói Szent Tamás nyomdokain haladva keresztény filozófiai alapokon érvelt.²⁴ Egyrészt az emberi jogok tartalmi érvényességét illetően azok Istentől való eredetét hangsúlyozta, mivel az emberi személy méltósága az ember Isten képmására való teremtettségéből származik, másrészt viszont azt állította, hogy a természeti törvény

20 Norberto Bobbio: *Letà dei diritti*. Torino, Einaudi, 1997. 16.

21 A fogalomhoz ld. Marco D’Avenia: *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso D’Aquino*. Bologna, Studio Domenicano, 1992.

22 Messinese i. m. (19. lj.) 426.

23 Az emberi jogok tárgyalásakor az emberi személy keresztény értelemben vett transzcendens méltóságából indul ki, s hozzáteszi, hogy ez a transzcendencia a „legnyilvánvalóbban a hit és a megváltás perspektívájában létezik”, majd úgy folytatja, hogy „de azóta e méltóság tudata fokról fokra teret nyert a természetes rendben is, behatolva a természet törvényéről és a természetjogról való tudásunkba, s megújítva azt”. Jacques Maritain: A személy jogai, a politikai humanizmus. In Frivaldszky János (szerk.): *Természetjog, szöveggyűjtemény*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. 90–92. Az alapvető gondolatok azonban már 1942-ben megvoltak, mivel ezen év májusában, New Yorkban publikálta *Les droits de l’homme et loi naturelle* című munkáját.

24 Azon kérdéshez, hogy létezik-e keresztény természetjogi gondolkodás, vagy hogy csak e teológiai alapú érvelés használható-e egy keresztény filozófus, jogfilozófus számára, ld. Giovanni Ambrosetti: *Diritto naturale cristiano, profili di metodo, di storia e di teoria*. Róma, Studium, 1970. Manapság újból hangsúlyozzák, hogy az emberi jogokat kifejezetten az isteni jogalapú természeti törvényre szükséges alapozni.

legáltalánosabb előírásait minden ember a „természetes hajlam” alapján, azaz a természeti törvény emberben való működése alapján, természetes módon megismerni képes.

Szent Tamás szerint ugyanis a természeti törvény az örök törvény részvétele az emberi észben. Az ember tehát megismerni képes e törvényt pusztán természetes hajlamainak céljaira reflektáló természetes racionalitása által. Maritain, aki egyébként, mint látható, keresztény alapokon, természetjogi módon alapozta meg írásaiiban az emberi jogokat, úgy tudta ezen alapokat feltárni és azok megismerhetőségét bemutatni, hogy ontológiailag és ismeretelméletileg – a végső forrás (örök törvény) elfogadása nélkül is – megalapozottként fogadhatta el e jogokat bárki. Ebben azon koncepciónak volt kiemelkedő szerepe, miszerint a természeti törvényt „természetes hajlam” alapján ismerjük meg *elsődlegesen*, s amely tan eredetileg Szent Tamástól származik.²⁵ Vagyis a Nyilatkozatnak pusztán a gyakorlati konklúziókat érintő politikai konszenzusa mögé az emberi jogok megismerésének tudományos igazolását úgy tudta nyújtani Maritain egy mérvadó közönség számára, hogy azt ezen episztemológiai, azaz a természetes hajlamon nyugvó megismerésorientált szemléletmódja, annak érvényesülése miatt voltak képesek elfogadni. Eközben Maritain a természeti törvény ezen episztemológiája mögött rejlő ontológiai tudományos-filozófiai érvényességi magyarázatát tomista módon adta meg, s így az emberi személy méltóságát és abból fakadó jogait keresztényi értelemben vett természeti törvényi alapokon állóknak tekintette.

Az emberi jogok forrásául szolgáló emberi méltóság isteni jogú megalapozása és a morálteológiai teoretikus érvelés nem jöhetett szóba a Nyilatkozat megfogalmazásakor, mivel e teoretikus-teológiai alap elfogadása a (keresztény) vallásos hit világába tartozik, miközben a Nyilatkozat szövegének megfogalmazói többféle valláshoz és ideológiai meggyőződéshez tartoztak.²⁶ A természetjog hitbéli igazság-szférájába tartozó érvényességi alapjának feltárására, azaz az örök törvény tartalmának kifejtésére és az abban való egyezésre – ezen igazolási módok dogmatikusoknak tekintetvén kölcsönösen elutasítottak volna, ezáltal végeláthatatlan vitákat szülve –, s így a természeti törvény törvényalkotói forrásának meghatározására eleve nem volt lehetőség. Lehetővé vált ugyanakkor a természeti törvény episztemológiai, azaz az individuális és a kollektív civilizatorikus síkon érvényesülő, egyre kiteljesedően megismert tartalmának a hangsúlyozása, vagyis a megismerő alany (ember, emberiség) a megismerésben betöltött szerepének, valamint a megismerés módjának (hajlam szerint, természetazonosság révén) a kiemelése, a kapott, azaz a kötelezőként megismert emberi jogi tartalmakkal együtt. Lehetőség volt tehát az emberi jogok konklúziószerű tartalmának episztemológiailag biztos meghatározására, s ennek következtében azok konszenzusos politikai kinyilvánítására.²⁷

25 D’Avenia i. m. (21. lj.).

26 Ld. Dag Hammarskjöld Library: Drafting Committee – Members. Elérhető: <https://research.un.org/en/undhr/draftingcommittee> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 02.)

27 Vö. Maritain i. m. (16. lj.) 76–80.

Azt is el kell azonban mondanunk, hogy pontosan meghatározott érvényességi forrás és teoretikusan megfogalmazott, közösen osztott ontológiai rend adta keret és alap nélkül ezen jogok – akaratlanul is – olyan bizonyítatlan axiómák lettek, amelyek metafizikailag rögzített természetjogi alap híján, voltaképpen érvényességi forrás híján, s így értett kötelező erő hiányában a) végül is védtelenek maradtak; b) jogi tartalmukat,²⁸ értelmezésüket tekintve pedig irányvesztetté váltak, c) továbbá a mögöttes emberi természet nélkül az egyes jogok egymástól elszakíthatók,²⁹ sőt egymással szembeállíthatók, illetve egymással szemben kijátszhatók lettek.

Az emberi jogoknak a pozitív jogi forrástól, azaz a politikai hatalomtól való független kötelező erejét volt hivatva kifejezni az, hogy a Nyilatkozatban bizonyos emberi jogok előtt a „veszületett” jelző szerepel. Mivel azonban a Nyilatkozat pozitív jogi kötelező erővel nem rendelkezik, s a forrásul szolgáló emberi természet lényegi mibenléte meghatározásának elhagyásával tulajdonképpen a természetjogi megalapozás is zárójelbe került (s csupán a „veszületett” jelzőre redukálódott), így kétséggé vált az emberi jogok tágabb, jogfilozófiai értelemben vett kötelező tartalmának mibenléte is. Időközben számos emberi jogi dokumentumot fogadtak el, amelyek pozitív jogi kötelező erővel rendelkeznek, így többek között a Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya is, azonban az emberi jogok érvényességi alapjának hiányából fakadó problémák nem oldódtak meg, sőt mintha fokozódni látszanának.

Mivel az említett dokumentumok több-kevesebb politikai elemet is magukban rejtene, minthogy a jogok nemzetközi vindikációját tartalmazzák, így a jogok politikai igénybejelentésének kultúráját is elterjesztették. Ez a posztmodern korban egyfajta libertárius szemléletben tekintett „igényjogok” követelésének egész politikai kultúráját teremtette meg, amely jogigények sok tekintetben nyilvánvaló ellentétben vannak a Nyilatkozatban foglalt emberi jogokkal, illetve az emberi természetben alapuló intézményekkel (házasság, család).³⁰ Ennek hatására neves kortárs katolikus – a klasszikus hagyományokat folytatva a metafizikai valóságból kiinduló – jogfilozófusok fordultak az emberi jogok kortárs kultúrája ellen, látva azt, hogy az egyre inkább a libertárius

28 A Nyilatkozat pozitív jogi értelemben vett kötelező erővel nem rendelkezik, azonban az emberi jogi gondolkodás alakulását nagymértékben befolyásolta.

29 Bizonyos jogokat egyes emberi jogi törekvések abszolutizálva kiragadnak emberi jogi összefüggésükből, márpedig ez ellentétes a Nyilatkozat szellemével. Vittorio Possenti: *Il principio-persona*. Róma, Armando, 2006. 108. A jogok világa koncepcióhoz, vagyis az emberi jogok összefüggő rendszert alkotó jellegének természetjogi (gyakorlati filozófiai) tárgyalásához ld. Francesco Viola: *I diritti umani: una nuova forma di diritto naturale?* In Giuseppe Angelini (szerk.): *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*. Milánó, Glossa, 2007. 137–149. Nézetünk szerint vannak olyan alapvető emberi jogok, amelyek helyes (!) értelmükben abszolútak, így például a jogalanyisághoz, az élethez és az emberi méltósághoz való jog olyan alapvető jogok, amelyek az emberi természetből abszolút módon, korlátozhatatlanul fakadnak. Azonban e jogok is az emberi személy lényegéhez kötötten nyerneket értelmet és tartalmat, mivel ezek „emberiek” és a „személyhez” tartoznak.

30 Az elmúlt évtizedekben a genderfeministák a nemi szerepekben való gondolkodás teljes forradalmasításáért, illetve azok megszüntetéséért folytattak kampányt, így többek között az ENSZ által szervezett 1995-ös pekingi női világkonferencián is. Oscar Alzamora Revoredó: *A genderideológia: veszélyek és lehetőségek. Embertárs*, (2008), 1. 11–23.

politikai voluntarizmus relativizmusától, illetve nihilizmusától vezérelt, minthogy az racionális érvekkel filozófiailag és jogilag igazolhatatlan.³¹ E vonulatba illeszkedik Michel Villey alapállása is, aki az alanyi, illetve az emberi jogok egész modern tradícióját utasította el jogfilozófiai megfontolásokból.³²

Úgy véljük azonban, hogy ehelyett a valódi emberi alapjogok tanát szükséges megerősíteni az ember természetjogi igazságainak védelmében, miközben el kell utasítani az emberi jogokkal való teoretikus és politikai-ideológiai visszaéléseket, mert azok az emberi természet, s ezért az ember kiteljesedése ellen valók. Természetjogi nézőpontból ugyanis nagy különbség van azon helyzet között, amikor egyetemesen osztott, természetjogilag megalapozott természetes jogok kinyilvánítása (felismerő elismerése) és érvényesítése történik, s a között a napjainkban elterjedt – s az imént hivatkozott – helyzet között, amikor természetjogi igazolás nélküli vagy egyenesen a természeti törvény előírásaival szemben álló igényeket politikai eszközökkel igyekeznek elfogadtatni és pozitív joggá tenni, azaz kikényszeríteni politikai vagy ideológiainak tekinthető megfontolásokból. Ezen utóbbi természetjog-ellenes, „emberi joginak” nevezett igények és követelések, még ha pozitív jogi formát öltenének is, természetjogi értelemben vett jogi érvényességgel és kötelező erővel nem rendelkeznek. Mindezen kortárs problémák tehát abból fakadnak, hogy a Nyilatkozatban deklarált jogok nem rendelkeznek kifejezett módon közösen kinyilvánított természetjogi alappal.

A jogok eredetét tehát Maritain a természeti törvényen keresztül az örök törvényre vezeti vissza, miközben a természeti törvény megismerését oly módon fejti ki, hogy azzal sokféle vallási, illetve ideológiai meggyőződésű ember egyetérthet, ha a Nyilatkozatban foglalt emberi jogokat osztja, s amennyiben az azokba vetett szekuláris „hit” vezeti. Maritain bemutatásában az ember ugyanis hangsúlyosan történeti lény, „kulturális lény”,³³ így a természeti törvény kifejtése kultúrfilozófiai elmé-

31 Danilo Castellano: *Razionalismo e diritti umani. Dell'antifilosofia politico-giuridica dell' „modernità”*. Torino, Giappichelli, 2003. Ld. különösen 91.

32 Michel Villey: *Il diritto e i diritti dell'uomo*. Siena, Cantagalli, 2009. Danilo Castellano egyébként nem ért egyet a francia jogfilozófussal abban, hogy ne lehetne az (individuális) emberi természetből jogokat levezetni. Castellano i. m. (31. lj.) 2–3. és 5. jegyzet. Sok kritika érte Michel Villey-t a tekintetben – elég csak Giovanni Ambrosetti-re utalni –, hogy a modern észjogi absztrakt természetjog individualista emberképének bírálatában túlságosan is a másik oldalra billent át, így túlzottan is pragmatikusan, ekképpen pedig elméletellenesen, antifilozófikusan közelíti meg a természetjogot és az annak alapjául álló természetet mint a politikai csoportok természetét. Ambrosetti i. m. (24. lj.) 38–39. Az empirikusan, szinte már szociológiailag leírt csoportok természetéből ugyanis éppen a normatív jelleg tűnik el. Kétséges az is, írja Ambrosetti, hogy a rómaiak természetjoga sem lett volna más, mint az „igazságos” nyitott, folyamatos gyakorlati keresése. Villey amikor – egyébként helyesen – jogfelfogásában nagy hangsúlyt fektet a személyközi kölcsönös igazságosságra, egyszersmind alul-, illetve helytelenül értékeli az alanyi jogosultságoknak és az emberi jogoknak szerepét a jog világában.

33 Jacques Maritain: *Nove lezioni sulla legge naturale*. Milánó, Jaca, 1985. 124. Vö. Francesco Viola Bevezetőjével, uo. 30–31., 34. Ez a kilenc előadás 1950-ben hangzott el. Előbb jelent meg olaszul, mint az eredeti nyelven. Ld. Viola uo. 12. A tényt, hogy az eredeti nyelv (francia) előtt olasz nyelven jelent meg Maritain e fontos műve, mindig megemlíti az olasz szakirodalom. L. Messinese i. m.

leti keretben történik, amelyben az emberiség az említett törvény megismerésének a kitüntetett alanya. A természeti törvénynek az emberiség tapasztalatában és lelkiismeretében végbemenő történelmi megismerésének, azaz a természeti törvény történelmi civilizatorikus-kulturális értelemben vett *gnoszeológiai* elemének rendkívül hangsúlyos szerep jut tehát Maritain elméletében.³⁴ Az emberiség így a történelmi tapasztalatok nyomán nyert lelkiismereti-tudati fejlődésének egy fontos pontján *kötelező erejűként* ismer fel bizonyos emberi jogokat, és ezen felismerésben (*recognition*) a nyilatkozat(ok) megfogalmazói egyezségben vannak, szinte spontán módon abban voltak.

Maritain érdeme, hogy azáltal, hogy a természeti törvény – elsődleges, hajlam vagy természetszerintiség módján való – megismerésére, és nem pedig annak teoretikus módon megfogalmazható ontológiai oldalára irányította a figyelmet, hozzájárult az általános konszenzus eléréséhez az e törvényen alapuló emberi jogok vonatkozásában.³⁵ Lehetséges volt tehát az egyetemes (általános) konszenzus a természeti törvény emberi jogokat előíró ismeretelméleti oldalának eredményeit illetően, miközben az azokat megalapozó ontológiai dimenzió – amelyet Maritain nemcsak vallott, hanem alapos és nagy hatású munkával ki is dolgozott – a háttérben maradt.³⁶ Nyilvánvalónak tűnik, hogy Maritain természetitörvény-tanában kifejtett gnoszeológiai elem összhangban volt az emberiségnek a természeti törvény tartalmáról nyert átütő erejű történelmi tapasztalatával. Azonban ezen, a Nyilatkozat évében, 1948-ban érzékelhető optimista hangulat³⁷ és – tehetjük hozzá – a mögöttes kultúrfilozófiai alap régóta eltűnt immáron. Ily módon ez a természeti törvény és az emberi jogok kapcsolatának újrafogalmazását igényli – talán éppen Szent Tamás vonatkozó gondolatához való még szorosabb visszatérés révén.

(19. lj.) 409. Az olasz nyelvű kiadás nagymértékben alakította az olasz jogfilozófiai gondolkodást, különösen a természetjogászokét. Figyelemre méltó, hogy például egy nem régen megjelent brazil monográfia, amit a brazil Jacques Maritain-intézet adott ki, Maritain jogi gondolkodást megteremtő életművét és annak jogi, alkotmányjogi kihatásait úgy tárgyalja, hogy egyáltalán nem alapoz az említett kilenc előadásra, márpedig – nézetünk szerint – enélkül sem Maritain természetjogi koncepciójának, sem emberi jogi gondolkodásmódjának megértése nem lehetséges. Lafayette Pozzoli: *Maritain e o Direito*. São Paulo, Loyola, 2001.

34 Maritain (1985) i. m. (33. lj.) 33.

35 Messinese i. m. (19. lj.) 424.

36 Uo. Fontos leszögezni, hogy Maritain abszolút fontosnak tekintette az emberi jogok teoretikus megalapozását. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy azt inkább *teológiai*, keresztényi okokból tekintette fontosnak. Ld. Jacques Maritain: Il significato dei diritti umani. In Jacques Maritain: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Milánó, Vita e pensiero, 1993. 121–149. Különösen 126., 132., 134–138., 140. Mi azonban ezen túl, jogfilozófiai szempontból is alapvetőnek tekintjük a teoretikus, fogalmi-deduktív megalapozást. Mondhatjuk, hogy ezt Maritain is lényegbevágónak tekintette (bár ő inkább morálfilozófiai igazolásról írt), azonban mégsem ezt az utat választotta, s ez figyelemre méltó. Akkor sem ezen igazolási módot tekintette az ő feladatának, amikor a Nyilatkozatot már elfogadták, s a konszenzus létrehozatalának pragmatikus kényszere már nem volt annyira égető. Azonban az is nyilvánvaló, hogy fogalmi-deduktív igazolás csak a legalapvetőbb jogok és intézmények esetében lehetséges és szükséges.

37 Vö. Pizzorni i. m. (17. lj.) 224.

A kérdés, amelyet a Nyilatkozat korunk számára felvet, az, hogy az érvényességi alapok igazolásától elvonatkoztatott emberi jogok tartalmainak gyakorlati *igazolása* mennyiben képes az emberi jogi kollíziókat feloldani szándékozó érvelést a helyes irányban tartani akkor, amikor közvetlenül az emberi természeti lényegen alapuló emberi jogokról van szó? A Nyilatkozatban megfogalmazott emberi jogok mint gyakorlati konklúziók, a természeti törvény Szent Tamás-i tartalmainak alapvetően megfelelnek. Nem így azonban azok ideológiai-politikai érdekeknek és szubjektív nézeteknek kitett további (félre)értelmezései. Ezek úgy keletkezhetnek, hogy a deklarált jogokat, az emberi természetén nyugvó alapvető emberi intézményeket (házasság, család) a tartalmi kifejtésükkel elszakították az emberi természet tartalmi elemeitől (s tudjuk: eleve nem is kaptak ilyen tartalmi megalapozást már a deklarálásukkor), annak ontológiájától, ezáltal egyes jogokat kiemelve, a többi jogtól elszakítva, tehát nem az emberi természet lényegével, strukturált céljaival összhangban kezdték értelmezni azokat. Ennek eredményeképpen a deklarált emberi jogok nem egyszer önmagukban is deformált értelmet nyertek,³⁸ vagyis az emberi jogi érvelés, igazolás keretében természetjog-ellenes, vagyis nem jogi tartalmakat vettek fel.

Így tehát megállapítható, hogy az emberi jogok tartalmainak alkalmazásukkor történő igazolása vagy az arra tett kísérlet még nem jelenti egyben egyszersmind azok *érvényességének megalapozását* is. Ez felveti az emberi természetről alkotott teoretikus tudás morál- és jogfilozófiai szempontú relevanciájának a kérdését. Az emberi jogok – Szent Tamás-i, természetjogi értelemben vett – fenti félreértelmezése láttán azonban mindenképpen már most felmerül a kérdés: lehet-e úgy igazolni az emberi jogok tartalmát, hogy közben nincsen azok végső érvényességi alapja feltárva, illetve ha nem ontológiai dimenziójukban és tartalmukban tekintjük azokat? Nézetünk szerint, a Tamás által kifejtett természetjogi tant alapul véve, nemcsak hogy nem lehet újabb emberi jogokat levezetni az emberi természeti lényeg, az emberi természet céljainak mellőzésével, hanem a Nyilatkozatban megfogalmazott emberi jogok helyes tartalmát sem lehet megállapítani a szó klasszikus – Szent Tamás-i vagy neoscholasztikus – ontológiai értelmében vett természetjogi érvelés és filozófiai megalapozás alkalmazása nélkül. Ebből következik, hogy az emberi jogok helyes értelmezése miatt az emberi természetet a *jogfilozófia reflektív* és normatív síkján jogi módon teoretikusan meg lehet és meg is kell fogalmazni. Még ha egy emberi jogi nyilatkozat mellőzi is ezt a filozófiai antropológiát, a jogfilozófia tudománya, specifikus hivatását szem előtt tartva, ezt már nem teheti meg.

Az emberi természet e teoretikusan megfogalmazott normatív lényegére vonatkozó tudásra mint az érvelés alapjára, azért van szükség, mert e nélkül nem lehet a legfontosabb emberi jogokat és természetes emberi intézményeket (házasság, család) levezetni, megalapozni, illetve nem lehet az ezzel ellentétes „emberi joginak” nevezett legújabb természetjog-ellenesnek tekinthető törekvéseket mint „nem jogiakat” érvénytelenekként elutasítani. Az ember számára való „emberi jónak” az emberi

38 Vö. Commissione Teologica Internazionale: *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. Vatikán, Libreria Editrice Vaticana, 2009. 7–8.

természet finalizmusában foglalt objektív és rendezett tudására van ahhoz szükség, hogy az annak eléréséhez, biztosításához való jogot mint kötelező jelleggel előírt általános érvennyel meg lehessen fogalmazni. A kérdés most már az, hogy mik ezen emberi javak, és hogyan fogalmazhatóak meg?

Korunkban az ontológiai, de egyáltalán mindenféle esszencialista érvelés elutasításra talál, tehát mindazon igazolási mód, amely egy emberi természetből indul ki mint a jogi érvényesség forrásából. Egyrészt az újkantianus s egyben analitikus gyakorlati filozófiai gondolkodás „neoklasszikus” – egyébként Szent Tamást újrafogalmazva követő – természetjogi irányzata,³⁹ másrészt a posztmodernitás egyes jegyeit hordozó pragmatista irányzatok utasítják el a jogi normáknak, emberi jogoknak egy előzetesen teoretikusan megfogalmazott egyetemes emberi természetből fakadó levezetését.⁴⁰ Mi azonban az alapvető emberi jogokat érintő jogi érvelésbe ezen, teoretikusan megfogalmazott emberi természet felvételét nélkülözhetetlennek tartjuk.⁴¹ A *legalapvetőbb* emberi jogok konkrét tartalmi meghatározása, azaz érvényességük megalapozása, lényegi normatív tartalmuk levezetése, illetve azok ily módon történő igazolása ugyanis nem mellőzheti az emberi természetről vallott – annak lényegi elemeit *fogalmakban* és *normatív* kijelentésekben, illetve azok logikai viszonyaiban megragadó – *a priori* teoretikus tudást. Ez utóbbit viszont a megismerést tekintve megelőzik az ember, minden – helyesen gondolkodó és cselekvő – ember, az emberi természetet intuitív módon feltáró-megértő alapvető erkölcsi megérzései, tapasztalatai. Más, az emberi lényegi természet alapvető normatív tartalmaitól távolabb eső emberi jogok érvényének és tartalmainak megalapozása – amelyek egyébként érvényükben és megfogalmazódási formájukban jobbra történelmikontextus-függők –, illetve azok kollízióinak feloldása viszont a klasszikus jogtudomány dialektikus prudenciális gyakorlati tudását *is* igényli, ami viszont egyre inkább a gyakorlati filozófia és érvelés világa.⁴²

A fentiek azonban további kérdésekhez, tárgyalandó tematikákhoz vezetnek el minket. Így az is felvethető, hogy a gyakorlati filozófia megjelenési módjainak kü-

39 Tommaso Scandroglio: *La teoria neoclassica sulla legge naturale di Germain Grisez e John Finnis*. Torino, Giappichelli, 2012.

40 Vö. Frivaldszky János: Law as Practical Knowledge: Deconstruction, Pragmatism, and the Promise of Classical Practical Philosophy. In Alberto Martinengo (szerk.): *Beyond Deconstruction: From Hermeneutics to Reconstruction*. Berlin, De Gruyter, 2012. 255–275.

41 Frivaldszky János: Quale legge naturale per l'Europa dopo la scuola neoclassica del diritto naturale? In Marcello M. Fracanzani – Stefania Baroncelli (szerk.): *Quale religione per l'Europa?* Nápoly, Scientifiche Italiane, 2014. 51–72.; Frivaldszky János: Diritti umani e natura umana. In Giulio Maspero – M. Pérez de Laborda (szerk.): *Fede e ragione: l'incontro e il cammino: In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et Ratio*. Siena, Cantagalli, 2011. 149–158.; Frivaldszky János: Diritto naturale senza natura umana? In Antonio Malo (szerk.): *Natura, cultura, libertà: storia e complessità di un rapporto: comunicazioni del convegno della Facoltà di filosofia 2010, Pontificia Università della Santa Croce*. Róma, EDUSC, 2010. 113–123.

42 Vö. Frivaldszky (2010) i. m. (3. lj.) 144–146.; Frivaldszky János: Legal Discourse: The Promise of Classical Practical Philosophy. In Maurizio Manzin – Federico Puppo – Serena Tomasi (szerk.): *Studies on Argumentation and Legal Philosophy: Further Steps towards a Pluralistic Approach*. Trento, Università degli Studi di Trento, 2015. 129–142.

lönféle igazságigényei és igazolási módjai milyen természetűek, illetve milyen kapcsolatban állnak egymással. Vagyis az emberi jogok érvényesítése végett elvszerűen gyakorolt konszenzusorientált *politikai* pragmatizmus „gyakorlati igazsága”, vagyis az emberi jogokat érintő tartalmak „egymást átfedő konszenzusa”, illetve a jogalkalmazás kontroverziás-dialektikus prudenciális *jogi* érvelésének igazságigénye, továbbá a jogelméleti érvelés tudományos közösségének kortárs, jobbára analitikus *igazolásorientált* gyakorlati filozófiaként megfogalmazott – nézetünk szerint – morál- és politikai filozófiájának állításai milyen relációban állnak egymással? Egyáltalán, az az elsőrendű kérdés, hogy van-e a politikai, illetve a jogi gondolkodás tudományos szinten létrejövő vagy csak áhított bármiféle konszenzusának relevanciája az emberi jogok érvényessége tekintetében, és ha igen, akkor milyen keretek között?

A rögtönzött válaszuk az, hogy az alapvető emberi jogok tekintetében csak az emberi természetből fakadó instanciák között lehet érvényesen érvelni e jogok tartalmának kérdéseiben. Mivel az emberi jogok Maritainnél természeti törvényi, illetve természetjogi alapokon állnak, ezért felmerül a kérdés, hogy mi az emberi természet és a természeti törvény megismerésének a szerepe és módja az emberi jogok megfogalmazásában. A természeti törvény megismerésének elsődleges, azaz egyéni, illetve az emberiség szintjén történő, valamint reflektív, azaz másodlagos, filozófiai tudományos megismerési módjait kell e tekintetben megkülönböztetnünk. Az emberiség szintjén történő megismerési szintet kifejezetten Maritain természetitörvénykonceptiója miatt szükséges elemezni. A továbbiakban látni fogjuk, hogy maga a kérdésfelvetés is némileg más Maritain korában, az emberi jogok megfogalmazásának optimista légkörében, és más problémáktól terhes korunkban, amikor sokszor csak üres, tartalom nélküli formulákká váltak bizonyos alapvető jogok, amelyeket különféle ideológiai és politikai irányzatok a saját meggyőződésüknek és érdeküknek megfelelően kívánnak tartalmakkal kitölteni.

Amint a nem korrumpálódott, természetes emberi hajlamokra reflektáló hétköznapi ember természetes értelme az emberi lét céljait és az ahhoz tartozó javakat, előírásokat megérteni képes, ugyanúgy az egyéni és közösségi erkölcsi tapasztalatok bázisán a természetjog vagy a jogfilozófia reflektív tudományos tudása a filozófia és a társadalomtudományok eredményeit is alapul véve – a természeti törvény másodlagos megismeréseként – az emberi természet lényegét, legalapvetőbb tartalmi elemeit és az azokból következő normákat, intézményeket, jogokat és kötelelességeket a fogalmak és az azok közötti relációk feltárásával megfogalmazni képes korunkban is. Ezen a reflexiós szinten meg lehet és meg is kell fogalmazni tehát az emberi természet mibenlétét oly módon, hogy abból meg lehessen alapozni, azokból le lehessen vezetni a legalapvetőbb emberi jogokat, kötelelességeket és a természetjogi intézményeket. Azért kell azt megfogalmazni, mert az egyéni természetes erkölcsi megismerés során a természeti törvény egynémely alapvető előírása evidenciaszerűen, vagyis a „hétköznapi megismerés” esetében a természetes hajlam alapján ismerhető meg, amelyeket tudományosan is megalapozva a jogfilozófiai reflexió néhány természetjogi elvet, jogot, normát, intézményt és szabályt a maguk szükségszerűségében tud

levezetni a közöttük adódó szillogisztikus logikai kapcsolatok kidolgozásával. Ehhez azonban szükségeltetnek a szillogizmus igaz premisszái, amiből néhány az emberi természet vonatkozásában bizton adódik.

Az emberi jogokat az emberiség történetében, ha nem is teljesen kifejtett formában, de voltaképpen a természetjogi érvényesség alapján – „veleszülettként” meghatározva – fogalmazták meg és hirdették ki. (Jelen tanulmányban sokszor nem teszünk fogalmi különbséget a természeti törvény és a természetjog fogalmi között, vagyis azokat legtöbbször szinonimaként használjuk, habár nyilvánvaló, hogy a természeti törvény – tág értelmében – alapozza meg a természetjogot.⁴³) Az emberi jogok így megalapozást, ha tetszik, igazolást igényelnek a természetjog által mind jogi érvényességüket, mind helyes gyakorlásukat tekintve. Ennek valamiféle intuíciója megvolt a Nyilatkozat megfogalmazásakor, azonban – mint már írtuk – az emberi természet mibenlétét és célját, valamint az ember méltóságának forrását illető egyetértés hiányában a kifejezett természetjogi alapot filozófiai-teoretikus módon nem fogalmazták meg.

Maritain 1947 júniusában, a Nyilatkozat (preambulumának) előkészítése közben írt válaszában úgy fogalmazott, hogy ha Isten nem létezik, akkor csak a „cél szentesíti az eszközt” elv az egyedül észszerű, és ha egy olyan társadalomban alkalmaznák, amelyben végre mindenki jogai teljességét gyakorolná, akkor e cél érdekében bármely ember bármely jogát meg lehetne sérteni, ha az szükséges eszköz lenne a kitűzött cél elérése érdekében.⁴⁴ Elméletileg nagyon is elképzelhető tehát egy, az emberi jogok „teljes” érvényesüléséért küzdő olyan hamis politika, amely a valódi emberi jogokat, s így az emberi méltóságot és az emberi természetet sérti azért, mert az emberi jogokat, azok együttesét nem a helyesen értett emberi természetből eredezteti, amely egyszerre – egyébként – azok tartalmát is meghatározza.

Maritain nyomán megállapíthatjuk, hogy ez a jogsérelmi helyzet például úgy is előállhat, hogy a politikai rendszer a helytelen, redukált antropológiából kiindulva az anyagi egyenlőséget materialista alapon és kollektivistá módon⁴⁵ abszolutizálja, miközben a szabadságjogokat lábbal tiporja, ahogy az a kommunista diktatúrák esetében történt, de úgy is, hogy a politikai rezsim a legtágabban értett és korlátozhatatlan individuális szabadságjogokat mint egyedül lehetséges jogokat radikalizálja az emberi természet alapvető igazságait figyelembe nem véve. Nézetünk szerint nem feltétlenül kell az Istenben való hit ezek elkerüléséhez, de mindenképpen szükséges a feltétlen értékű, szellemi természetű emberi lélek adta méltóság elfogadása. Speamann például úgy fogalmaz, hogy a méltósághoz való jog nem egy olyan emberi jog, amelynek

43 Maritain (1985) i. m. (33. lj.) 137.

44 Ld. az idézetet Jean-Yves Calvez: I diritti dell'uomo secondo Maritain. In Vincent Aucante – Roberta Papini (szerk.): *Jacques Maritain: la politica della saggezza*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005. 108.

45 Jacques Maritain: *Az igazi humanizmus*. Budapest, Szent István Társulat, 1996. 44–66.
Vö. Turgonyi Zoltán: A marxizmus tomista szemmel. In Frenyó Zoltán – Turgonyi Zoltán: *Jacques Maritain*. Budapest, L'Harmattan, 2006. 55–97.

érvényesüléséhez joga van az embernek, hanem az inkább azon alapvető *metafizikai indok*, amely alapján az emberi lényeknek egyáltalán jogaik és kötelességeik vannak.⁴⁶

Mindezek ellenére Maritain mégis eltekint az emberi jogok ilyen jellegű és irányú „végső” filozófiai megalapozásától a konkrét politikai cselekvéskor, pontosabban a Nyilatkozat előkészítő anyagához való hozzájárulásakor, minthogy úgy tartotta, hogy az emberi jogok hatékony védelme akkor is biztosítható, ha e jogok érvényességét adó filozófiai (kulturális, vallási, ideológiai vagy politikai) értékalapokban a Nyilatkozat megfogalmazói nem értenek egyet.⁴⁷ Az UNESCO az egyetemes Nyilatkozat előkészítéséhez tett hozzájárulása Bevezetésében, amelynek szerkesztésével Maritaint megbízták, a francia filozófus leszögezte, hogy az emberek egyetérthetnek a Nyilatkozat szövegében úgy, hogy közben nem vallanak azonos nézeteket a végső *teoretikus* meg-alapozás kérdésében:

„Teljesen meg vagyok győződve arról, hogy az én, az emberi jogokban és a szabadság ideájában, az egyenlőségben és a testvériségben való hitem igazolási módja az egyetlen, ami szilárdan az igazságra épül. Ez nem akadályoz meg engem abban, hogy egyezzek ezen gyakorlati meggyőződésekben azokkal, akik meg vannak győződve arról, hogy az ő igazolásuk – amely teljesen különbözik az enyémtől és ellentétes az enyémmel teoretikus dinamizmusát tekintve – hasonlóképpen csak egyedül az igazságra alapozott.”⁴⁸

Azt mondja tehát, hogy a gyakorlati meggyőződések terén egyetérthetnek olyan emberek, akik egyaránt meg vannak győződve arról, hogy az emberi jogok tekintetében csak az ő igazolásuk alapszik az igazságon, miközben ezek az igazságok és végső igazolások egymástól különböznek, illetve egymásnak ellentmondanak. Maritain említett állásfoglalása volt, akit megbotráncoztatott, mások viszont úgy tartották, hogy nem egyszerű pragmatizmusról van szó, hanem a gyakorlati bölcsesség jegyében tett helyes hozzáállásról.

A Nyilatkozat megfogalmazói nem gondolták viszont, hogy a deklaráció mögött rejlő konszenzus maga teremti meg a jogok érvényességi alapját, hiszen azokat létezőként, azaz érvényesként, „veleszülettként” deklarálják, vagy pedig érződik a megfogalmazásból, hogy úgy jelenti ki a Nyilatkozat az emberi együttélés alapjait, hogy ezen elveket, tartalmakat erkölcsi tényekként kezeli. Maritain hozzáállása egy olyan pragmatikus politikai viszonyulás egy alapvető fontosságú emberi jogi nyilatkozathoz a politikailag gyakorolt igazság, vagyis a gyakorlati igazság bázisán – tehát nem a merő elvtelen pragmatizmus talaján –, ami a jogok deklarálását és érvényesülését

46 Spaemann (2018) i. m. (5. l.) 33.

47 Ez a gyakorlati helyzet fenn is állt, hisz a Nyilatkozat szövegezői között több nemzetből, kulturális hagyományból és vallásból voltak jelen a nemzetközi közösség képviselői.

48 Jacques Maritain: Introduction aux textes réunis par l'UNESCO. Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme. In Jacques et Raïssa Maritain: *Ceuvres complètes*. Fribourg–Párizs, Éditions Universitaires – Saint-Paul, 1988. IX. kötet, 1206.

mint célt tekinti elsődlegesnek.⁴⁹ Csakhogy a kérdés az, hogy e cél beteljesült-e, illetve egyáltalán beteljesülhetett-e az emberi jogokba vetett pusztá hit⁵⁰ által akkor, amikor már nem ugyanazon tartalmakat jelentik mindenki számára ugyanazon jogok. Véleményünk szerint: nem. Ennek nemcsak politikai okai vannak, tehát hogy nem érvényesültek sok tekintetben a deklarált jogok, hanem azt is értjük ezen „nem” alatt, hogy teoretikus megalapozatlanságuk hiányában hosszabb távon nem is érvényesülhettek, mert az emberi jogok megfogalmazott „emberi természet” nélkül voltaképpen nem is emberiek, és nem is jogok a szó szoros értelmében. A természeti törvény *elsődleges*, „természetes hajlam” alapján való megismerésének szintjén a Nyilatkozatban deklarált jogok empirikusan egybeesnek a – Szent Tamás-i értelemben vett – természeti törvényen alapuló előírásokkal, de a további megismerésben, kifejtésben, értelmezésben (szintén a Szent Tamás-i tan szerint) adódhatnak helytelen és kedvezőtlen kulturális-társadalmi folyamatokkal magyarázható *deformációk*, amit csak erősít az, ha a természeti törvény teoretikus, *másodlagos* megismerése, azaz annak és az azokból fakadó jogok megalapozása és kifejtése hiányt szenved.

4. A méhmagzat emberi lényegéből, méltóságából fakadó életjoga – a pandektista örökség meghaladásának szükségessége

Egy alapvető fontosságú nemzetközi emberi jogi dokumentum tárgyalásával kezdjük e tanulmányunkat, azonban az emberi magzat élethez való jogát érintően egy jóval korábban meggyökeresedett jogi gondolkodásmód foglyai maradtak a kulturálisan a német pandektista gondolkodásmód jegyeit mutató jogrendszerek jogászaival. Márpedig a méhmagzat létét s így az élethez való jogát alapvetően e kontextusban tárgyalták a polgári jogi gondolkodásban, sőt, mint majd látni fogjuk, nem egyszer az alkotmányjogi szemléletmódban is, azon alkotmánybírák esetében, akik e polgári jogi szemléletmódot vitték magukkal az alkotmányos diskurzusba és alkotmánybírói döntéseikbe. De nézzük meg, hogy milyen ez a szemléletmód, amely még az egyetemes emberi jogi nyilatkozatok s az azoknak megfelelő alkotmányok jogi emberképét is képes a mindennapokban felülírni akár új módon is, hogy az alkotmányok értelmezése vagy módosítása, egészen kivételesen egy új alkotmány elfogadása esetén a hagyományos *pandektista polgári jogi* szemléletmód szabja meg az alkotmányos tartalmat a méhmagzat alapvető jogi státusza, alanyiséga vonatkozásában. A teoretikus feladat pedig éppen az lenne, hogy a pandektista jogképesség-fogalmat végleg magunk mögött hagyjuk a méhmagzat alanyiségének, emberi személy voltának és élethez való jogának elemzésekor, minthogy az teljességgel inadekvát annak fogalmi megragadására.

49 Calvez i. m. (44. l.) 108–109.

50 Bár az emberi jogok racionális megalapozásukat elveszítették, attól még nem tűnt el vallásos jellegük, sőt az emberiség vallásává váltak. Ha meg akarják menteni az emberi jogok egyetemességét, akkor egyfajta hitbeli megalapozással kell rendelkezniük, az emberi méltóság szentségébe vetett laikus hitté kell átalakulniuk – írja Viola. Francesco Viola: *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*. Torino, G. Giappichelli, 1989. 80.

A pandektisztikában azon problémát, hogy mi teszi az alanyt képessé arra, hogy személy legyen jogi értelemben, úgy oldják meg, hogy személy a jogalany, vagyis a polgári jogi értelemben vett személy az, aki jogoknak (és kötelességeknek) lehet a címzettje. Azt a képességet, hogy jogoknak és kötelességeknek lehet a címzettje, nevezik polgári jogi jogképességnek (*bürgerliche Rechtsfähigkeit*). Ennek előfeltétele, hogy egyfajta *status naturalisszal* rendelkezzen, amely akkor válik valóra, ha élve születik és emberi (arccal) kinézettel rendelkezik.⁵¹ Az emberi lény tehát azért és annyiban jogalany, ha azt az állam elismeri. A pandektisztika szerint a jogképesség teszi az embert személyyé, jogalannyá (*Rechtsperson*), akinek (jogi értelemben vett) személyisége van. Ez azon állítás logikai szerkezetében is tetten érhető, miszerint „minden ember jogképes, ezért személynek minősül” (*Alle Menschen sind rechtsfähig, sie sind damit Personen*), vagy egy másik megfogalmazás szerint: *Person im rechtlichen Sinne ist der Mensch, der rechtsfähig ist*, vagyis a személy jogi értelemben az az ember, aki jogképes.

A jogi (értelemben vett) személyiséget (*Rechtspersönlichkeit*) a jogképesség adja, így ez utóbbi maga a személyiség. A jogi személyiség és jogképesség ily módon egybeeső fogalmak. A képesség azonban akkor jogi (s lesz jogképességgé, valóban létezővé), ha a törvény azt juttatja, s egyben tartalmát is meghatározza. Míg a felvilágosult modern természetjogi felfogásban az embert eredendően, természeténél fogva megilletik bizonyos veleszületett természetes jogok – aminek eszmetörténetileg megállapítható módon keresztény gyökerei vannak –, vagyis az ember e jogok címzettje természeténél fogva, vagyis *ab origine*, addig a pandektisztikában az ember úgy gyakorolja jogait, hogy előzetesen az állam neki jogképességet tulajdonított, ekképpen az így általa gyakorolható jogok a jogképességtől függenek. Míg a felvilágosodott természetjogban az ember méltóságát veleszületett jogai alapján bírja, addig a pandektisztikában ezen méltóság az állam által juttatott jogalanyiságon alapszik, amelynek érvénye független a ténylegesen élvezett alanyi jogoktól, minthogy ezen utóbbiak egy további törvényi, azaz állami akarattól függő juttatástól függenek.⁵² Következésképpen nem a jogoké az ügydöntő szerep a jogképesség tekintetében, hanem annak állami juttatásáé, miáltal ez utóbbi az embert az államhoz való viszonyában meghatározó jogi minőséggé válik.

Mivel az állami juttatást megelőzően az ember nem rendelkezik jogi minőséggel, így az embernek nincs is az állammal szemben érvényesítendő, jogalanyisághoz, a jogi értelemben vett személyiségének, a jogképességének az elismeréséhez való természetes alanyi joga. A pandektisztikában a jogképesség tehát annyiban van, amennyiben azt a törvények juttatják, amelyek egyben annak tartalmát is specifikálják. A pandektisztika szerint ugyanis a jogképesség az állami szuverenitás egy fragmentuma, amelynek a polgárai részére való juttatásával az állam a szuverenitásának gyakorlásában önkorlátozást gyakorol. Ily módon a polgárjog alapfogalma, a jogképesség, közjogi kategória. Márpedig ha a jogképesség minden további alanyi jog

51 Alberto Donati: *Giusnaturalismo e diritto europeo, human rights e Grundrechte*. Milánó, Giuffrè, 2002. 177–178.

52 Uo. 181–182.

megszerzésének és gyakorlásának az előfeltétele, akkor annak *közjogias* jellege áthatja a teljes polgári, azaz a *magánjogot*.

E felfogásban tehát egy alanyi jog juttatásának előfeltétele a jogképeség megléte, vagyis az, hogy az emberi személy jogalany lett. A pandektisztikában a jogi személyiség, azaz a jogalanyiség nem egy általános alanyi jog, hanem pusztán csak egy képességet, *alkalmasságot* jelent jogosultságok címzettjének lenni.⁵³ Nem lehet ugyanis önmagában vett jog az, ami minden jog alkotóelemét képezi. A szerződési, a végrendelezési és a házasodási képesség nem a jogképeségnek, illetve nem az emberi személy általános fogalmának a folyományai, hanem az állam attribúciói, juttatásai. A fizikai személy ekképpen a jogképeség *formális* fogalmához és azon keresztül az *államhoz kötött*.⁵⁴ *Az állam juttatja az egyes jogokat az előzetesen elismert, juttatott jogképeség és jogalanyiség alapján. A jogképeség nem jog, hanem egy puszta státusz. A jogképeség az előbb kifejtettek alapján a pozitív, vagyis a politikailag tételezett jogon alapszik, és így az állam által adományoztatik.*⁵⁵ Ebből következik, hogy annak nincsen saját ontológiai státusza. Így az is lehetséges, hogy az állam úgy dönt, hogy nem juttatja a jogképeséget az emberek egy meghatározott csoportjának, s így azoknak nem lesznek jogai.

Általánosabb érvennyel is kijelenthető, hogy a kortárs kontinentális jogrendszerek – részben a fenti logika alapján – a méhmagzatot jobbra indirekte, feltételes, azaz az élve születéstől függő helyzetben levő és részleges jogképesége miatt egyfajta kvázi embernek tekintik csupán. Ily módon a születendő ember nem emberi személyként eleve jogalany, aki így jogképesége birtokában jogoknak és kötelességeknek lehet a címzettje, például örökösnek nevezhető, hanem a gondolkodásmódot tekintve mintha éppen fordítva állnának a dolgok a német pandektisztikából örökölt jogpozitivisták megközelítésben: mivel egyes vagyoni jogok címzettje lehet, például örökösnek nevezhető, s ezért szerzőképesége van, így induktíve megállapítható, hogy jogok és kötelességek címzettje lehet, amiből következik, hogy feltételesen (a szerzőképeségének valószínű érvényesülésétől függően) jogképesé nyilvánítatik, és ezért – ilyen relatív és részleges terjedelemben⁵⁶ – jogalany, viszont nem a jog számára *ab origine*

53 Donati i. m. (51. lj.) 183.

54 Francesco D. Busnelli: Rilevanza giuridica della vita prenatale, categorie civilistiche, principi costituzionali. In Donato Carusi – Silvana Castignone (szerk.): *In vita, in vitro, in potenza: lo sguardo del diritto sull'embrione*. Torino, Giappichelli, 2011. 27.

55 A jogi normapozitívizmus szélsőséges képviselőjénél, Hans Kelsennél a jogalany nem olyan centrummal, azaz méltósággal rendelkező entitás, amely egyes szám első személyben maga áll a normák rendszere előtt, hanem akinek a normák adják a megszemélyesített, fiktív, virtuális létet, minthogy úgy érzékelik és egyben teremtik őt mint meghatározott normatív beszámítások egységes pontját. Míg a kanti jogfelfogás és a pandektisztika feltételezi az alany létét, és az a kérdés merül fel, hogy mikor lesz az jogi, addig a *Tiszta jogtan* megfordítja a kérdést, s azt kérdezi, hogy igaz-e, hogy a jogalany valóban alany. Massimo La Torre: *Disavventure del diritto soggettivo*. Milánó, Giuffrè, 1996. 399. A kelseni felfogás tehát a természetes személyt mint a tárgyi „normakomplexum” megszemélyesítését tekinti, ami tehát jogilag nem ember. Hans Kelsen: *Tiszta jogtan*. Budapest, ELTE Bibó Szakkollégium, 1988. 32.

56 Vö. Fritz Fabricius: *Relativität der Rechtsfähigkeit. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis des privaten Personenrechts*. München–Berlin, Beck, 1963.

személyiséggel rendelkező emberi személy. Mivel nem biztos, hogy tud majd szerezni, mivel előfordulhat, hogy nem éli meg a megszületését, ezért nyilvánítja a polgári törvénykönyv, azaz az állam alkotta pozitív jog csak feltételesen jogképesnek. Úgy tűnik, hogy a szerzőképességből fakadó (részleges és feltételes) vagyoni jogi jogképesség teszi tehát az embert személylé polgári jogi értelemben.⁵⁷

A szemlélet többek szerint a római jogig nyúlik vissza, ahol a méhmagzat nem volt személy, és jogképessége is – szerzőképességében megmutatkozva – az élve születéstől függően (függő jogi helyzetében) feltételes volt.⁵⁸ Mindezen jogtörténeti és kulturális örökség mellett, illetve azon túl nem egy esetben a *potencia/potencialitás* (képesség/lehetőség) arisztotelészi fogalmának⁵⁹ helytelen alkalmazása a méhmagzat (jog) alanyiségára okoz korunkban is téves gondolkodásmódot, aminek eredményeképpen többen – az alkotmányjogi érvelésre is kiható módon – az emberi személyt méhmagzati korában csak „potenciális embernek” tekintik. Meg kell azt is említeni, hogy a filozófiai perszonalizmus is az „igazi”, azaz a voltaképpen, kiteljesedett emberi személyt szükségképpen a (felőtt) személyben megtestesülő morális és társas lényben ragadja meg, aki morálisan kiteljesíti a személyközi emberi kapcsolatait, s ezáltal lesz azzá, akivé válnia kell.

A magyarországi 1989/90-es politikai rendszerváltás után felállt – számos hívő keresztény, jobbára katolikus tagot soraiban tudó – Alkotmánybíróságunk abortusz-döntéseinek többségi véleményében azonban kétségtelenül a magyar jogi gondolkodásmódot meghatározó német pandektista jogképesség-koncepció tükröződött vissza. A német pandektisztikából örökölt – és onnan több kontinentális ország jogrendszerében elterjedt, már ismertetett – felfogás, miszerint a fizikai személy jogi létét meghatározó, formális fogalomként tekintett jogképesség *nem természetes alanyi jog*, hanem az állam által juttatott pusztá státusz, mintha fennmaradt volna jogrend-

57 A szemlélet, miszerint a méhmagzatnak az élve születésig feltételes a jogképessége és a szerzőképessége, a római jogból származtatott ránk. Ld. Umberto Vincenti: *Diritto senza identità, la crisi delle categorie giuridiche tradizionali*. Róma–Bari, Laterza, 2007. 38.

58 E felfogás szerint a méhmagzatot fikcióval tekintették személynek (feltételesen jogképesnek), s szerintük az nem volt személy, de úgy tettek – érdekei, különösen szerzési érdeke védelmében – mintha az volna. Az ezzel ellentétes, jóval meggyőzőbb, s ezért általunk is osztott szakmai álláspontot a katolikus római jogász Wolfgang Waldstein képviseli. Wolfgang Waldstein: *A szívébe írva. A természetjog mint az emberi társadalom alapja*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 132–139.

59 Ehelyütt megtalálható némely olyan szerző munkáinak elemzése, akik – bár különböző mértékben és módon – az elmúlt évtizedek bioetikai vitáiban a potencialitás érvét használták: Maurizio Mori: *Il feto ha diritto alla vita? Un'analisi filosofica dei vari argomenti in materia con particolare riguardo a quello di potenzialità*. In Luigi Lombardi Vallauri (szerk.): *Il meritevole di tutela*. Giuffrè, Milánó 1990. 735–839.; Anne Fagot-Largeault: *L'embryone umano come persona in potenza*. In Evandro Agazzi (szerk.): *Bioetica e Persona*. Milánó, Franco Angeli, 1993. 158–174.; Anne Fagot-Largeault: *The Notion of the Potential Human Being*. In David R. Bromham – Maureen E. Dalton – Jennifer C. Jackson (szerk.): *Philosophical Ethics in Reproductive Medicine*. Manchester, Manchester University Press, 1990. 149–155.; Anne Fagot-Largeault: *Abortion and Arguments from Potential*. In Raanan Gillon (szerk.): *Principles of Health Care Ethics*. London, Wiley, 1993. 577–586.; Emanuele Severino: *Essere uomo „in potenza”*. In Emanuele Severino: *Nascere e altri problemi della coscienza religiosa*. Rizzoli, Milánó, 2005. 139–142. Emanuele Severino: *Discussioni sulla potenza e l'embrione*. In Emanuele Severino: *Sull'embrione*. Rizzoli, Milánó, 2005. 51–57.

szerünk dogmatikájában is, így szükségképpen jelen volt az alkotmánybíróvá vált, jobbára polgárjogász jogtudósok gondolkodásában is. Ez a méhmagzat jogképessége tekintetében azt eredményezte, hogy a mindennapi jogélet által szükségesnek ítélt *szerezőképességét*, öröklési vagyoni jogi képességét elismeri az állam, de az ezek alapjául álló jogképességet teljesen csak akkor, ha élve születik, igaz, akkor „visszamenőleg” a fogamzásának időpontjától kezdve.

A lényegét tekintve a jogképesség formális kategóriájának juttatásával az állam dönti el, hogy a jog számára mely ember fizikai személy, s a magzat esetében – azaz minden ember fejlődésének legelején – az a születés tényéhez kötött. Voltaképpen tehát e jogrendszerekben a jogképesség állam által juttatott formális kategóriáján keresztül s a vagyoni (örökösi) jogok juttathatóságainak megfontolásaiából került szabályozásra a méhmagzati státusz a polgári jogban, s a méhmagzatot is így érzékelik e jogrendszerekben, jogi státuszában a születés tényéhez kötötten.⁶⁰ Az élve születés tényéhez kötött végérvényes és teljes (visszaható hatályú) jogképesség az emberi élet 19. századból vagy még régebből örökölt *orvosi-biológiai* tudásbázisához igazodott és annak hétköznapi *közgondolkodását* viselte magán, tudniillik akkor fog „igazán élni” a megfogant és fokozatosan növekvő baba, ha már élve megszületett, amennyiben tehát „túlélte a születést”, és már szabad szemmel is látható. Az anyaméhben való fejlődés egy adott időpontjában így nem lehet tudni, hogy a méhmagzati ember jogképes-e, vagy sem, tehát voltaképpen azt, hogy tulajdonképpen ember-e, vagy sem. Azonban a személy fogalmából kiindulva azt kell, hogy mondjuk, hogy az ember a méhmagzati állapotában is jogképes, mert jogalany, vagyis mert emberi személy, de ettől még lehet, hogy azért nem realizálódik majd szerzőképessége, mert később meghal, esetleg a születéskor vagy közvetlenül előtte.

A polgári jogi, illetve a más jogági emberfogalmakat, jogképesség-fogalmakat kellene a helyes látásmódot tartalmazó Nyilatkozat 6. cikkelyében megfogalmazott jogalanyiség elismeréséhez foglalt alapvető emberi joghoz igazítani, illetve azokat az ennek megfelelő alkotmányokban foglalt alkotmányos emberfogalomhoz lenne szükséges igazítani, minden emberi személy egyenlő és feltétlen méltóságából kiindulva. Csak egyetlen és *egységes* jogi emberfogalom létezik, ez pedig a természetes személy természetjogi értelemben vett személyfogalmán kell, hogy alapuljon, abból kiindulva, hogy az ember szellemi lelke révén eleve méltósággal és alapvető emberi jogokkal rendelkező személy. Egy ilyen jogi személyfogalom bázisán a méhmagzatot már nem lehetne nem személynek, nem jogalanynak tekinteni. A katolikus, helyes

60 A már hivatkozott Francesco Busnelli így fogalmaz: „la persona fisica è legata al concetto formale della capacità giuridica, e per questo tramite allo Stato. Lo Stato stabilisce chi è »persona fisica« e chi non lo è; e ciò fa parametrando sulla nascita per ragioni evidenti, che stanno nell'orientamento del codice, nella sua chiara finalizzazione alla disciplina dei rapporti patrimoniali. (A fizikai személy a jogképesség formális fogalmához és ezért ezen keresztül az államhoz kötött. Az állam határozza meg, hogy ki „fizikai személy”, és ki nem az, s ezt a kódex irányultságából fakadóan, mint-hogy világosan a tulajdonjogi viszonyok szabályozására irányul, evidens okokból a születéshez kötve teszi.) Busnelli i. m. (54. lj.) 27. A szerző a patinás Unione Giuristi Cattolici Italiani, az olasz katolikus jogászegylet tagja 1963 óta.

szemléletű – jobbára olasz – jogászok a jogképesség kontinentális (német pandektista) értelmét tekintik a méhmagzat emberiszemély-létének, s így mindenekelőtt az életéhez való joga elismerése legnagyobb kerékkötőjének. Mi is ezen a véleményen vagyunk.

Az állam e formális kategórián keresztül a jogi képességgyakorlás effektivitásának, azaz *ténylegességének* szempontjait érvényesíti akkor, amikor a személyt voltaképpen tulajdonosnak tekinti, mégpedig olyannak, aki nem *magatehetetlen*, hanem éppen hogy cselekedni képes a jogviszonyokban a *magá javára*, különösen, hogyha tulajdonos polgárként *tehető*. Ez a *facultas agendi*, avagy a jogképesség, a német *Vermögen*, amiben nem véletlenül benne rejlik – írja Ernst Bloch – a jogképesség alapja, a pénzben kifejezhető *vagyon* mint „*tehetőség*.”⁶¹ Az így értett *facultas agendi* mint jogképesség az *alanyi jog lényege*. Vagyis az jogképes, akinek *lehetősége* van a cselekvésre (hitelezőként, kereskedőként), s ez a lehetőség a *tehetőséggel*, a *vagyonnal* való rendelkezéssel van szoros kapcsolatban. Érzékelhető, hogy a fizikai személy jogi léte a polgárjogban a *tulajdonos polgár* képére lett szabva a polgárjogi kódexekben. Annyiban létezik az alany, a „*fizikai személy*” a jog számára, amennyiben az tulajdonolni képes, s mivel erre minden megszületett ember képes, ezért az alanyként létezik a polgári jogban, minthogy a formális jogképességet az előbbieket miatt *előzetesen megkapta* az államtól.

A katolikus emberkép ezzel szemben az emberben, minden emberben a *szellemi lelket* s az abból fakadó feltétlen méltóságot tiszteli a fogantatásuktól kezdve. A tisztelet aktív és kompromisszum nélküli jogvédelmet involvál e legalapvetőbb emberi természetjog vonatkozásában. Azért természetjog, mert az ember szellemi lelke az *emberi természeti lényeg*et, az *emberi személy* mivoltot adja,⁶² amely az emberben így a *legfőbb emberi minőség* hordozója, s amely *teljesen egyedi testben* van jelen a fogantatástól kezdve. Aki így az ember elpusztítására tör az emberi embrióban, az a legnagyobb bűnt, a gyilkosságot követi el a konkrét ember és közvetetten az egész emberiség ellen. E szemléletmód mint természetjogi igazság elfogadtatásáért küzdenek a katolikus jogászok, de immáron nehezített terepen, hiszen időközben számos új bioetikai problémával találták magukat szembe a mesterséges megtermékenyítés különböző módzatai kapcsán, amelyeket a legújabb biotechnológia lehetővé tett.

61 „Das subjektive Recht, das einer in dieser Fassung hat, ist das Recht, das einer auf etwas hat, der Anspruch, die Forderung, die Berechtigung. Es ist facultas agendi oder rechtliches Vermögen, wobei nicht ohne Grund jenes Vermögen, das in Geldwert ausdrückbar ist, anklingt.” (Az alanyi jog, amellyel az egyén ebben a felfogásban rendelkezik, az a jog, amellyel az egyénnek joga van valamire: az igény, a követelés, a jogosultság. Ez egy facultas agendi vagy jogképesség, amely azonban nem ok nélkül emlékeztet a pénzben kifejezhető vagyonra.) Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt, Suhrkamp, 1961. 239.

62 „Io sono tutto individuo in ragione di ciò che mi viene dalla materia, e tutto persona in ragione di ciò che mi viene dallo spirito.” (Teljesen egyén vagyok a tekintetben, ami bennem az anyagból ered, és teljesen személy abban a vonatkozásban, ami bennem a lélekből jön.) Jacques Maritain: *La persona e il bene comune*. Brescia, Morcelliana, 1998. 26. „Ma ognuno di noi è anche una persona, e in quanto persona non è sottomesso agli astri, sussiste intiero della sussistenza stessa dell'anima spirituale, e questa è in lui un principio di unità creatrice, d'indipendenza e di libertà.” Uo. 23.

Az újabb alkotmányok az ember vonatkozásában emberi személyről szólnak, ami – azokhoz csatlakozunk, akik szintén ezt vallják – tudatos szakítást jelent a polgári jogi kodifikációk formális szemléletmódjával, amelyeknek a jogképesség a kulcskategóriája, továbbá a *fizikai* személy és a *jogi* személy dichotómia.⁶³ Ez a személy azonban, ha adott esetben eredőiben a perszonalizmus filozófiájában gyökerezik is, lényegét tekintve a kapcsolataiban kiteljesedő személyiséget fedí (lásd például a gazdasági, a szociális és a kulturális jogokat), amely nem segít minket a méhmagzati személy státuszának megértésében.⁶⁴ Ez a felfogás azt vallja, hogy az ember nem személy, hanem erkölcsi és emberi jogi imperatívuszait megélve válik felelős, racionális és öntranszcendens, kapcsolataiban megvalósult szabad személlyé, személyiséggé.⁶⁵ Azért kell, hogy kinyilvánított és érvényesített jogai legyenek, hogy személyként megvalósulhasson. Az újabb katolikus perszonalizmus viszont már az emberi személy belső lényegi elemére is jobban koncentrálnak, megkülönböztetve őt már a magzati stádiumában is a dolgoktól, s ez megközelítés a méhmagzat emberi személy jellegét is jobban képes már megragadni,⁶⁶ miközben a jogszabályok még jelenleg is *dologi* jogi fogalmakkal operálnak az *emberi* embrió esetében.⁶⁷

A katolikus morál- és jogfilozófiai reflexió filozófiai antropológiai teoretikus eredménye az – amelyet egyébként minden józan és elfogulatlan reflexió belátni képes –, hogy emberi személy és ember mivolt, emberi személyiség, alany és alanyiség az emberben, valamint a fizikai (emberi) személy fogalmai nem választhatók szét, s egyik sem hiányozhat, minthogy mindegyik az emberi személy egy és ugyanazon valóságát fedí a fogantatástól kezdve egészen a halálig. Az ellentétes kortárs jogi teoretikus törekvések éppen arra irányulnak, hogy ezeket fogalmilag szét-, illetve leválasszák egymástól, s bizonyos attribútumokat ne tulajdonítsanak a méhmagzati személynek. Például amikor azt állítják egyes jogászok, hogy a méhmagzat rendelkezik valamiféle alanyiséggel, de nem személyiséggel, illetve hogy valamiféle emberi jelleggel *biológiai*

63 Busnelli i. m. (54. lj.) 27.

64 Bár a méhmagzat ebben a méhen belüli állapotában is már kapcsolatban van többféle módon is az édesanyjával, nem azért létezik filozófiai értelemben, mert kapcsolatban van vele, hanem mert létezik, ezért tud édesanyjával kapcsolatban lenni – az már más kérdés, hogy ha nem lenne vele biológiailag kapcsolatban, akkor normális, azaz nem mesterséges körülmények között nem tudna tovább élni sem.

65 Lauriola i. m. (12. lj.) 145.

66 Robert Spaemann: *Persona. Sulla differenza tra „qualcosa” e „qualcuno”*. Róma–Bari, Laterza, 2005; Giorgio M. Carbone: *L'embrione umano. Qualcosa o qualcuno?* Bologna, Studio Domenicano, 2014; Possenti i. m. (29. lj.) 134.; Josef Seifert: *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Milánó, Vita e pensiero, 1989. Josef Seifert hatásosan mutatja ki az emberi embrió szellemi-rationális lelkével igazolt, fogantatásától való emberi személy voltát s abban gyökerező ontológiai immanens méltóságát: Josef Seifert: *Essere e persona. I fondamenti filosofici del personalismo. Philosophical News*, 2014. november 9. 88. Elérhető: www.philosophicalnews.com/wp-content/uploads/2017/07/9.10.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 10. 02.)

67 „[A]z egészségügyi törvény dologi jogi fogalmakkal operál az emberi embrió tekintetében is.” Navratyl Zoltán: *A varázsló eltöri pálcáját? A jogi szabályozás vonulata az asszisztált humán reprodukciótól a reprodukív klónozásig*. Budapest, Gondolat, 2012. 248.

értelemben bír, de amiből csak – valamikor – később lesz az emberi személy a jog alanyaként, saját jogainak hordozójaként.

Ezzel szemben az a helyzet, hogy amikortól az emberi személy megfogant, egészen addig, ameddig él, végtelen és feltétlen erkölcsi értékkel bíró emberi személy, akinek lényegét a mindenkiiben meglévő és elveszíthetetlen szellemi lelke adja, s nem pedig az effektív vagy potenciális észhasználata, erkölcsi döntési képessége vagy bármely más funkciógyakorlása. Úgy tűnik, hogy az ember halála kapcsán már ezt egyre inkább érzékeli az emberiség, míg a méhmagzat esetében ugyanennek észlelésére még további teoretikus lépéseket kell tenni, hogy az előbbieket teljes mértékben belássuk és elfogadjuk. Fel kell tehát fedezni azt, hogy a méhmagzat nem csupán valamiféle alanyisággal vagy emberi jelleggel rendelkezik, hanem hogy ő teljes értékű individuális, azaz egyedi emberi személy, teljesen egyedi testben és (erkölcsi) szellemi lélekkel.

A felmerülő jogi kérdés voltaképpen a körül az elvi megfontolás körül forog, hogy mi adja végeredményben az ember lényegét (jog)filozófiai értelemben, s hogy ezzel a minőséggel az emberi magzat rendelkezik-e. Ha ugyanis valami valóban *lényegi* ismérv, akkor annak *mindvégig* jelen kell lennie az emberben, amíg ő él, ha viszont nem az, hanem csupán járulékos vagy éppen nem annyira esszenciális elem, akkor annak hiánya, részleges jelenléte vagy éppen kialakulatlansága (még csak potenciális jelenléte) nem hathat ki az ember ember voltára semelyik életállapotában, így a méhmagzati korúban sem. Az ember lényegi mivolta mibenlétére vonatkozó kérdésre a hagyományos válasz az szokott lenni (értékelvű, morálfilozófiai tekintetben konzervatív körökben is), hogy az ember értelmes, vagyis *Homo sapiens* volta az az elem, amellyel minden ember mint ember rendelkezik, így a magzati korú emberi lény is – még ha csak potenciális módon is. Csakhogy ezzel szemben felvethető, hogy csak annyiban lenne a magzati korú ember emberi személy, amennyiben *majd* gondolkodni fog tudni, illetve – annak legmagasabb szintű lelki kifejeződéseként – reflektálni fog majd tudni saját élete értelmére? Amíg ez meg nem valósul, addig az emberi embriók és magzatok csak „potenciális személyek” lennének, akik bár nem személyek, mégis – jog- és értékvédelmi biztonsági megfontolásokból – akként kezelendők?

De mi a helyzet azon emberi magzatok esetében, akik sohasem fognak tudni gondolkodni, vagy mert korábban meghalnak, vagy mert az ahhoz szükséges agyi, központi idegrendszeri szervi alappal (agyvelővel az anenkefália esetében) genetikai sérültségük okán nem – vagy a funkciógyakorláshoz nem elégséges mértékben, azaz csak részben – rendelkeznek, és (rövid) életük során nem is fognak soha rendelkezni? Ők így sohasem lesznek és soha nem is voltak a szó szoros, igazi értelmében vett emberi személyek? Nyomatékosítjuk, hogy a célunk nem speciális esetek morál- és jogfilozófiai státuszának meghatározása, hanem az emberi személy helyes fogalmi megragadása, amelynek megválaszolásától, pontosabban annak eredményétől a jog művelői sem tekinthetnek el. A megalapozó érvelés, jellegét tekintve, amelyre minden alkotmánybíróságnak és a rendes felsőbbbíróságnak szüksége van, jogfilozófiai jellegű. A konklúziót azonban az alkotmányjog és általában a tételes jog képviselői vallhatják, sőt vallaniuk kell, minthogy a jogfilozófia e tekintetben a minden ember-

ben meglevő természetjogilag azonosat határozza meg, amely alapján az (alkotmány) jogászok minden embert, így a méhmagzat korút is a többi (felnőtt) emberrel azonosnak, lényegileg egyenlőnek kell, hogy tekintsék.

Ha valaki nem tekinti a méhmagzatot embernek, akkor az a lehetőség marad a számára, hogy az emberi életet valamiképpen biológiai értelemben tekintse emberinek, de nem személyinek, azaz *még nem* emberi személyhez tartozónak. Ekkor azonban meg kellene határozni azt az időpontot, amelyben az a minőségi biológiai (?) változás, fejlődési pont áll be, amikor ez az emberi jelleget hordozó biológiai szubsztrátum már (hirtelen) személyé lesz a jog számára is.⁶⁸ Nyilvánvaló, hogy ilyen *biológiai* stádium nem határozható meg, mert annak pusztá bekövetkezte folytán ilyen *metafizikai* (vagy: metabiológiai) jellegű *minőségi* (azaz a biológikumot meghaladó) fordulat nem állhat be. Anélkül, hogy mélyebb bioetikai kérdésekbe bocsátkoznánk, annyit megállapíthatunk, hogy amennyiben az emberi lét meghatározott biológiai, illetve fiziológiai aspektusára, nem lényegkonstitutív elemére szorítjuk az emberi személy fogalmát, például a fejlett központi idegrendszer kialakultságának és működésének kritériumára, mondjuk a tudat vagy öntudat meglétére, akkor lehetnek, lesznek olyan természetes személyek, emberek, akik e megközelítésben „még nem” vagy „már nem” személyek.⁶⁹ E szemléleti módnak beláthatatlanok az emberellenes következményei,⁷⁰ amennyiben az a jogi közgondolkodásban széles körben elterjed, illetve ha a jog alkotói (jogalkotók, bírák) azt magukévá teszik.

A gyakorlat sajnos már tömegesen mutat fel ilyen példákat a fejlettnak, magasan civilizáltnak tekintett nyugati országokban. Gondolunk itt például a dobogó szívű, de agyhalottnak nyilvánított „szívdonorokra”, amely gyakorlat nyilvánvalóan csakis emberölésnek minősülhet.⁷¹ Ezen, „csúszós lejtő” effektusként minősülő folyamattal szemben különösen szükségessé válik – alapjogvédelmi megfontolásokból – az emberi személy olyan lényegi, ontológiai jellemzőit meghatározni, amelyek nem esetlegesen vagy különböző mértékben vannak meg az egyes emberekben, hanem a személyfogalom lényegénél fogva. Ezen *lényegi ismérvek* az embert létének *minden momentumában* jellemzik a fogantatásától kezdve, s csak akkor szűnnek meg a konkrét ember esetében fennállni, ha már a fogalommal jelzett entitás, azaz maga a konkrét adott ember már nem létezik, mert meghalt. Nem lehetnek azok tehát potenciálisak vagy félig meglévők, mert az entitás éppen e lényegi ismérveinél fogva, azok megléte folytán van, vagy éppen azok hiányában (már) nincs, vagy nem is létezett

68 Vittorio Possenti a humánembrió jogállását és személy voltát elemzi a fentiek szerint. Possenti i. m. (29. lj.) 132–133.

69 Uo. 133.

70 Ignazio Lagrotta így fogalmaz: „Hasonlóképpen teljességgel önkényesnek tűnik azon felfogás, amely az emberi személynek mint az élethez való jog alanyának a kezdetét az öntudatnak az egyénben való ébredéséhez köti, mivel az aberrált következményekre vezet, mint például annak lehetőségére, hogy ne tekintsék embereknek azon egyéneket, akik értelmi fogyatékosokként születtek.” Ignazio Lagrotta: *Il diritto alla vita e i diritti fondamentali dell'embrione*. In Antonio Tarantino (szerk.): *Culture giuridiche e diritti del nascituro*. Milánó, Giuffrè, 1997. 135.

71 Waldstein i. m. (58. lj.) 119–132.

soha. A lényegi ismérv éppen azt jelenti, hogy az adja azon valóság specifikus létét, létezését, természeti esszenciáját. Az előbbieket is figyelembe véve azt kell mondanunk, hogy az emberi egyén, minden egyén a fogantatásától fogva lényegénél, azaz szellemi lelke folytán sérthetetlen méltóságú emberi személy, mégpedig jogi értelemben is, s ezért jogalany.

5. Az embrió és a (felnőtt) ember úgy viszonyulnának egymáshoz, mint a makk a tölgyfához?

Az általunk helytelennek tartott, de a nemzetközi morálfilozófiai diskurzusban nagy hatást gyakorolt álláspontok közül említenünk kell Michael J. Sandel analógiaérvét, amelyet egyébként Robert P. George már hatásosan megcáfolt: eszerint az emberi embrió és az ember között ahhoz hasonlatos lenne a különbség, mint ami a makk és a belőle kifejlődő terebélyes tölgy között áll fenn. Sandel számos – egy kötetnyi – kiváló érvet hoz a génmanipuláció ellen,⁷² azonban, amikor az emberi embrió státuszát kell meghatározni, helytelen példát hoz, ami mutatja, hogy voltaképpen nem lényeglátó, azaz jogfilozófiai e tekintetben a megközelítése. (Sandel máshol is ugyanezen hasonlattal élt.)⁷³ A hasonlat szerint az, hogy a házunk előtt álló fán a mókus megeszik egy makkot, nem ugyanolyan természetű dolog, mint amikor egy terebélyes tölgyfát dönt ki a vihar.⁷⁴ Amiképpen a makk és a tölgyfa *más jellegű dolgok*, úgy az emberi embrió és az ember is, habár az előbbiekből lesznek az utóbbiak. Majd az írja, hogy az emberi élet fokozatokon keresztül fejlődik ki.

Sandel azt állítja, hogy amiképpen a makk nem tölgyfa, úgy az emberi embrió sem emberi lény. George helyesen mutat rá azonban arra, hogy ez az érv azért hibás, mert alapfeltételezéseként abból indul ki, hogy az emberi embrió nem rendelkezik alapvető értékkel vagy méltósággal, s így az embrionális kutatás anyagának státuszában van. Már ott félrecsúszik az érvelése – mutat rá George –, amikor az összehasonlító elemeket kiválasztja: a makk az emberi embrióval, a tölgyfa az emberrel lenne analógiába állítható. Csakhogy, írja George, a tudomány által teljességgel kimutatott – és Sandel által is elismert – folyamatos fejlődést tekintve a tölgyfával nem maga az ember, hanem az érett ember, vagyis a *felnőtt* állítható párhuzamba.⁷⁵ Természetesen Sandel párhuzamának kétségtelenül van egyfajta érzékelhető hatásossága, hiszen mindannyian valóban veszteséget érzünk, ha a viharban kidől egy terebélyesre nőtt tölgyfa. Ha csakugyan nem érezzük ugyanazt a veszteséget, amikor egy makk tönkremegy, úgy az is igaz, hogy nem érezzük azt a nagy kárt akkor sem, ha egy tölgyfacsemete pusztul el, miközben nyilvánvalóan nem különbözik fajában a kifejlett tölgyfa a tölgy-

72 Michael J. Sandel: *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*. Milánó, Vita e pensiero, 2014.

73 Uo. 114.; Michael J. Sandel: Embryo Ethics: The Moral Logic of Stem-Cell Research. *The New England Journal of Medicine*, 351. (2004), 3. 207–209.

74 Uo. 208.

75 Robert P. George: *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*. Róma, Armando, 2006. 167.

facsetetétől. Ebből látszik, hogy a tölgyfát nem fajtája miatt értékeljük, hanem a kifejlettsége esetén annak impozánssága, fenségessége miatt.

A makk, de a tölgyfacsetete sem lenyűgöző megjelenésű, így nem érzünk veszteséget pusztulásukkor – érvel George. Ha a tölgyfák a *fajtájuk* miatt bírnának értékkel, akkor ebből az következne, hogy ugyanolyan veszteséget éreznénk, ha egy tölgyfa vagy egy tölgyfacsetete megy tönkre. Azonban az alap – folytatja érvelését George –, amely miatt az emberi lények értékét elismerjük, teljességgel más. Ahogy azt Sandel is elismeri, az embereknek éppen sajátos entitásuk miatt tulajdonítunk értéket. Éppen ezért tekintünk minden egyes emberi lényt méltóságban és jogokban egyenlőnek – érvel George. Nem gondoljuk, hogy a különösképpen „nagyserűnek” tekintett emberek – mint mondjuk Michael Jordan vagy Albert Einstein – nagyobb alapvető és immanens értékkel és méltósággal bírnának a fizikailag gyenge vagy a szellemileg visszamaradott emberi személyeknél. Nem tűrnék el – írja George – egy szellemileg visszamaradott gyermek vagy egy rákbeteg megölését, hogy szerveik kivételével megmentsek Jordant vagy Einsteint. Nem tűrjük hasonlóképpen a gyermekek megölését sem, akik Sandel analógiája révén azon facseteteknek felelnének meg, amelyeknek erdőgondozás keretében való elpusztulásán nem kesergünk, amiképpen azon sem, ha e gondozás keretében makkok pusztulnak el. Az erdőgondozók szabadon vágják ki a tölgyfacseteteket, és pusztítják el közben a makkokat, hogy ezzel biztosítsák a kifejlett példányok egészségét. Senki nem csinál ebből gondot – jegyzi meg. Éppen azért, mert nincs okunk arra, hogy különösebb értéket tulajdonítsunk a tölgy faj egyedeinek – éppen ellentétes módon azzal, ahogy az az emberi nem (faj) tagjai esetében történik.

Összefoglalva: ha magának a tölgy fajnak tulajdonítanánk értéket, nem pedig a tölgyfa pompázatoságának, akkor ugyanannyira éreznénk kárnak a tölgyfacseték és a makkok elpusztulását, mint a kifejlett nagyserű, pompás tölgyfa tönkremenetelét, kidőlését. Csak gondolati kísérletként: ha oly módon tulajdonítanánk értéket – írja – az embereknek, mint az a tölgyek esetében történik, akkor semmilyen okunk nem lenne arra, hogy ellenezzük a gyermekek vagy akár a súlyosan „fogytékos” felnőttek megölését. Az emberi embriók megölésének a makk és az emberi embrió között vont analógia alapján való igazolása azonnal létjogosultságát veszti – vonja le a konklúziót George –, ha belegondolunk abba a hatalmas különbségbe, hogy mi alapján tekintjük értékesnek a tölgyet, s mi miatt tulajdonítunk emberi lényeknek belső értéket és méltóságot. A tölgyfát *járulékos* tulajdonsága miatt tekintjük értékesnek, amely annak *eszközértéket* biztosít, amíg az emberi lények önmagukban vett értékét ismerjük el, saját emberi entitásukból fakadó immanens méltóságuk okán.⁷⁶

A dolgok, létezők lényegét és azok közötti különbségeket és azonosságokat megragadó álláspont nyilvánvalóan George érvelésében van jelen, aki tud különbséget tenni lényegi elem és járulékos ismérv között. Éppen ebben áll a jogfilozófiai gondolkodás sajátja: az azonosat azonosan, a különbözőt pedig a létező különbözőség mértéke sze-

76 Uo. 168.

rint kell különbözően kezelni ahhoz, hogy igazságosan ítéljünk. Ehhez viszont meg kell tudni ragadni azt az elemet, ami a *lényeg*et alkotja a dolgokban és a létezőkben, s ami nem járulékos, esetleges elem. A kinézet, a fejlettségi szint és a kor csupán járulékos elemek az emberben, minthogy az ember biológiai létrejövételével jelen van az emberi személy a fogantatásától kezdve. Ez a lényegi elem, a személy mivolt adja minden emberi lény feltétlen és egyenlő méltóságát embrionális korától kezdve a haláláig függetlenül mindenféle járulékos tulajdonságának meglététől, kifejlettségétől vagy éppen annak hiányától, illetve visszafejlesztésétől az öregkorában. A kérdés az, hogy mi adja az emberi személylét lényegét, az emberi méltóság voltaképpeni alapját.

6. A minden emberi személy méltóságát adó lényegi tartalom, a személyes szellemi lelkük felé

A jogfilozófiai természetű kérdés az, hogy mi adja az emberi személylét lényegét, az emberi méltóság jogi értelemben vett voltaképpeni normatív alapját. Kérdés továbbá az, hogy a jog művelői megelégedhetnek-e továbbra is azzal, hogy a méltóság fogalmának normatív jellegét állítsák, de ne lépjenek egyszersmind e fogalom normativitásának alapja, azaz annak tartalma felé egyetel tovább, azt kutatván, hogy milyen humán valóság adja az ember, minden ember személyi méltóságát. Nézetünk szerint ez ma már nem kerülhető meg, tekintve, hogy az emberi méltóság, de az emberi élet fogalma is – amiként egyébként a személy fogalma is – végtelenen relativizálódott, normatív disztinktív tartalmában teljességgel elgyengült. A méltóság napjainkra a radikálisan relativista módon meghatározott *önrendelkezési joggal* azonosult szemantikailag.⁷⁷ Ennek következtében az az ember ontológiai alapjától teljességgel eloldódott, aminek eredményeképpen már nem adható kielégítő válasz – e koncepcióban – arra az utilitarista kérdésre, hogy miért kizárólag az ember bírna a méltóság lényegi ismérvével, s miért ne rendelkeznének vele a legfejlettebb emlősállatok is. Ha ezt valaki mégis elfogadná, akkor ezzel természetesen el is jelentéktelenítené az ember és a legértelmesebb emlősállatok közötti ontológiai különbséget. A poszthumanista „emancipatorikus” álláspont képviselői pedig már a nagyon fejlett mesterséges intelligenciával rendelkező robotok alanyiségából (gondolkodási, „fájdalomérzékelési” képesség, szerzői alkotásra való képesség, vétőképeség stb.) fakadó „méltóságának” kimondásáért és az azokból fakadó instanciák érvényesítéséért szállnak síkra. Ennek következménye nem lehet más, mint hogy az ember immáron lényegileg nem különbözne jogilag, azaz jogaiban sem a humanoid (emberinek látszó) tulajdonságokkal felruházott, fejlett mesterséges intelligenciával rendelkező robotoktól. E ponttól kezdve értelmesen, azaz megalapozottan nem is lehet az emberi személyiségről mint a természetes emberi személy lényegadó ismérvéről beszélni. Az emancipatorikusnak

77 A helyes szemléletű legújabb jog- és politikai filozófiai irodalomból ld. Claudia Navarini (szerk.): *Autonomia e autodeterminazione. Profili etici, bioetici e giuridici*. Róma, Editori Riuniti University Press, 2011; Miguel Ayuso (szerk.): *La autodeterminación: problemas jurídicos y políticos*. Madrid, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, 2020.

szánt új fogalomhasználat (robotok mint „érző, gondolkodó lények”, emberek mint „emberi állatok”, s az állatok mint „nem emberi állatok”) nyilvánvalóan nem követi le ezek után a dolgok, azaz az állatok, az emberi személyek és a fejlett mesterséges intelligenciával rendelkező robotok természetének lényegei különbségeit. A fogalmakat, a jelentéseket oly módon szükséges tehát alakítani, hogy azok szemantikai tartalma lefedje a dolgok lényegét.

A fentiek miatt nézetünk szerint az emberi méltóság (erősebb) tartalmi, azaz teoretikus filozófiai megalapozására van szükség, amelynek jogfilozófiai konzekvenciái a tételes jogtudományok szinte majd mindegyik területén alkalmazandók. A méltóság normatív fogalmának pusztá kijelentése ugyanis a különböző méltóságkonceptiók egymást átfedő tartalmú egybeesése, továbbá annak immáron bármiféle tartalmi megalapozása híján már nem képes minden ember életének egyenlő és megfelelő szintű jogi, szilárd normatív (kötelezően érvényesítendő) védelmét biztosítani.

A jog számára az ember helyes koncepcióját a természetjogias beállítottságú jogfilozófiai gondolkodás képes szolgáltatni, amely a maga részéről a filozófiai antropológia eszköztárára támaszkodik. A valóban helyes morálteológiai és filozófiai antropológiai alapokon álló természetjogi gondolkodásmód a katolikus keresztény.⁷⁸ Azonban bármilyen helyes filozófiai antropológia a méhmagzat feltétlen méltóságát csakis személy voltával tudja megalapozni, amely a szellemi lélek benne való megléte révén adott: az emberi embrió emberi individuum, egyedi létező, akinek feltétlen méltóságát csakis a lelke adhatja, amely biológiai létének első pillanatától kezdve jelen van benne. Az alapvető emberi jogok azért illetik meg az embereket, mert méltósággal rendelkező személyek, mégpedig azért, mert a fogantatásuktól kezdve lelkük van. Az emberi természetnek van egy biológiai és egy szellemi természetű lelki⁷⁹ oldala (továbbá pszichés is): a megtermékenyülés révén létrejön az egyedi genetikai prog-

78 Luther Mártonnál a jog és a természetjog sem kap valódi szerepet az Istenhez vezető út tekintetében, vagyis a végső cél elérésében. Innét ered a protestantizmusnak tulajdonított jogellenesség, amely korunkban már határozottan oldódni látszik, de ami mint végső értékelésben megállapítható természetjog-ellenesség továbbra is fennáll. Francesco D'Agostino: *Il Diritto come problema teologico*. Torino, G. Giappichelli, 1995. 18. Különösen így van ez, ha a természetjog katolikus gondolati irányzatban betöltött szerepével vetjük össze a természetjog protestáns koncepcióit. A nem egyszer megfogalmazott protestáns jog- és természetjog-ellenesség végeredményben azt jelenti, hogy a jog tartalmát (protestáns) teológiai értelemben nem a természetes erkölcsi törvény, hanem magának Istennek a parancsolatai adják. Itt gondolhatunk A. Lang, Ernst Troeltsch vagy akár Francesco D'Agostino azon véleményére, hogy eredetileg is a reformáció neves képviselőinek teológiájában és társadalomtanában, más korok természetitörvény-tanaival összevetve, a természeti törvény tárgymeghatározásaival és egyáltalán pozícióját tekintve valamelyest visszafogottabban szerepel, de vannak olyanok is, akik ennél radikálisabban fogalmaznak.

79 A „lelki” dimenzió alatt az emberi személy azon halhatatlan szellemi dimenzióját értjük, amely az istenképűség leglényegibb sajátja, s amelynek érzékszerve az erkölcsi cselekvésre képes emberi személynél a lelkiismeret: „A szellemi lélek nem a szülőktől származik, hanem közvetlenül Isten teremti és halhatatlan. Amikor a halál pillanatában elszakad a testtől, nem vész el; újra egyesülni fog a testtel a végső föltámadás pillanatában.” *A Katolikus Egyház Katekizmusának Kompendiuma*, 70. pont. Ez adja minden ember méltóságát, és biztosítja az emberek lényegi egyenlőségét (412. pont). A lélek halhatatlan, s a konkrét emberi személy lelke erkölcsi tettei alapján kerül majd megítélésre (205. pont). Az emberi lélek Istentől származik, és isteni természete szerint Őfelé tart, amely

rammal rendelkező új emberi lény, aki így *biológiai* értelemben a *Homo sapiens* faj új egyede, természetének leglényegibb része azonban a személyes lelke.

Természetesen nem létezik a személy a megtermékenyülés előtt, mindazonáltal az új egyén genetikai programjánál több az emberi természet, amely az emberi személyjellegben nyeri lényegi tartalmát, s ami az adott emberi személy lelke, s ez az új emberi lényben jelen van a fogantatása pillanatától kezdve. Az ember nem azért rendelkezik alapvető emberi jogokkal, köztük a méltóságának és életének védelméhez valókkal, mert a *Homo sapiens* fajhoz tartozik, hanem mert személyes lélekkel rendelkező emberi személy teljesen egyedi emberi testben a fogantatásától kezdve. A személy léte az ember léte: az egyedi emberi élet biológiai létének keletkezése időpontjában kezdődik, azaz a fogantatással, és létének megszűntéig tart, amelynek megállapítása jóval összetettebb kérdés, mint azt eddig gondolták. Az ember halálának valósága meghaladja a biológiai halál tényszerűségének dimenzióját, amely végérvényes bekövetkezésének s így visszafordíthatatlanságának meghatározása egyébként az orvostudomány dolga és felelőssége.

Úgy tűnik azonban, hogy ez utóbbi egyáltalán nem redukálható az agyhalálra, minthogy az inkább csak a halál bekövetkezésének statisztikai (kvantifikálható) jelenségeken alapuló *prognózis*, semmint az egyedi esetben bizonyossággal megállapítható diagnózis. Megjegyzendő, hogy a halál agyhalálként történő problémátlan meghatározása körül, amelyet korábban megfellebbezhetetlen biológiai tényként kezeltek a közbeszédben, az elmúlt években számos orvostudományi, biológiai, bioetikai s filozófiai természetű kérdőjel támadt. Mivel a halál mikénti megállapításának komoly emberi jogi vonzata van, ezért annak egynémely jogfilozófiai természetű kérdésére az utolsó fejezetben még visszatérünk.

Általános érvénnyel kimondható, hogy a személy mivolt nem az emberi biológiai lét vagy emberi élet egyik minősített állapota, jellemzője, hanem teljesen azonos magával az emberi léttel.⁸⁰ E lét emberspecifikus minőségét az emberben levő szellemi lelke adja, ami ezért mind az ember létrejöttének (fogantatás), mind halálának kulcs-tényezője. Bár hajlamosak vagyunk a felnőtt emberben észlelni elsődlegesen a kiteljesedett személyiség szellemi létének ismérveit és az azokon keresztül megnyilvánuló emberi méltóságát (a jog is a felnőtteket védte történetileg elsőként az embertelen és megalázó, vagyis az emberi létmóddal ellentétes büntetési nemekkel szemben), mégis azt kell, hogy mondjuk, minden ember emberi jogai mindvégig emberi személyi természetükből fakadnak, és azok így jelen vannak a természetes létezésük pillanatától kezdve egészen addig, ameddig testükben élnek.⁸¹

folyamatot az erkölcsi erények segítik, a bűn viszont – mert gyengíti a helyes szeretetet – gátolja: (396. pont). A „pszichés” dimenzió pedig az, amelyet a – helyes szemléletű – pszichológia vizsgál.

80 Vö. Spaemann (2005) i. m. (66. lj.) 241.

81 „Ez a méltóság az ember jellemében gyökerezik. Egy személy függetlensége azonban mégis azon múlik, hogy ne illessen meg senkít az ítélkezés joga, hogy egy másik ember rendelkezik-e, vagy sem a személyiség (*Personalität*) alapvető jegyeivel. Emberi jogok függenek attól, hogy senki se legyen illetékes meghatározni azok körét, akiket megillet vagy nem illet meg a személyiség joga. Ez azt jelenti, hogy ezeket a jogokat, noha az ember egyéniségén alapszanak, mégis minden emberi lény

A jogtörténet fejlődését tekintve elmondható, hogy az emberi test jogi védelme az ember méltóságának védelmére irányult, minthogy e test jogsérelme a méltóság sérelmét valósítja meg. A jog a *testen keresztül* az ember méltóságának védelmével tulajdonképpen az ember szellemi dimenzióját, lelkét védi, ami a humánus lényegi dimenziója. A megalázó testi büntetések és a kínzás vagy az embertelen bánásmód alapvető emberi jogok érvényesítésén nyugvó tilalmának alapja is ezen a koncepción nyugszik, még ha nem is mindig reflektáltan.⁸² Ezzel összefüggő érdekes tény, hogy a civilizált emberiség mindig is valamiképpen lenézte a hóhér szakmáját, minthogy annak gyakorlását az emberi méltósággal kevésbé összeegyeztethetőnek tartotta, miközben akit kivégeztek, annak különleges alkalma volt arra, hogy demonstrálja méltóságát a kivégzésekor, tiszteletet váltva ki ezáltal a kivégzés nézőiből.⁸³ Általános érvénnyel kijelenthető, hogy egyrészt az ember természetében rejlő immanens erkölcsi méltóságát a megalázó bánásmód sem képes meggyalázni, mert az hozzáférhetetlen külső eszközök által, másrészt az is, hogy annak külső sértését jogi eszközökkel is feltétlenül tiltani kell,⁸⁴ s különösen azt, hogy azt maga a jog próbálja eszközeivel sérteni.

A méltóság természetét tekintve annyira „sérthetetlen”, immanens az emberben, hogy azt senki sem veheti el az embertől, legfeljebb adott esetben azt a konkrét egyén nem tiszteli a másokban, s ilyen értelemben azt megsérti benne, mindazonáltal mégsem foszthat meg senkit sem a méltóságától.⁸⁵ Így kell tekintenünk a méhmagzati stádiumú emberi személyre is, s ily módon kell vele bánnunk. Az emberi méltóság meglétének nem biológiaiak az „okai”, hanem annak következtében vagy annak révén rendelkezünk méltósággal, hogy biológiailag a szabad szellemi lények családjába tartozunk.⁸⁶ Aki megsérti a másik méltóságát, az egyszersmind magában is megsérti azt, s aki ezt súlyosan és rendszerint teszi meg, az lassanként elembertelenedik vagy „elállatiasodik”, mert mivel emberi személyeként egy és ugyanazon *emberi nemhez* tartozunk, ezért a lényegünket adó méltóság is közös bennünk. Ily módon a méltóság súlyos és tömeges megsértése az egész emberiség, az emberi nem lényegét adó „emberiesség” elleni bűn a mi felfogásunkban, bárki is legyen az emberi nemből a megsértés tárgyként kezelt alanya: méhmagzati életstádiumú személyek (abortusz), öntudatlan haldokló emberek (eutanázia) vagy egész („faji”) népcsoportok tagjai, akiket ellenségeik ki akarnak irtani (népirtás). Mivel az ember nehezen képes önmaga számára megindokolni, hogy emberi lényege, azaz saját „emberiessége” s az abból fakadó erkölcsi, racionális és affektív instanciák ellen követ el bűnt, ezért eufemisztikus meg-

számára el kell ismernünk, mégpedig természetes létezése első pillanatától kezdve, anélkül hogy bármiféle pótlólagos tartalmú kritériumot szabhatnánk.” Robert Spaemann: Az emberi természet fogalmáról. In Krzysztof Michalski (szerk.): *A modern tudományok emberképe*. Budapest, Gondolat, 1988. 147–148.

82 Vö. Stefano Rodotà: *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*. Milánó, Feltrinelli, 2009. 74.

83 Spaemann (2018) i. m. (5. l.) 35.

84 Uo. 34.

85 Uo. 36.

86 Uo. 34.

nevezéseket talál ki tetteire: „jó” vagy „kegyes” halál, „terhességmegszakítás”, szexuális reprodukciós önrendelkezési jogok gyakorlása a saját női teste felett stb.

Az ember létrejöttének bioetikai szempontú megközelítéséből az mondható el, hogy az emberi test az egysejtű zigótastádiumától kezdve emberi szervezet, azaz az emberi fajba tartozó élőlény, egyedülálló, integrált és szervezett saját organizmussal, amely magában foglalja és tartalmazza az összes egyedi és specifikus genetikai információt, amelyek teleológiai és autonóm módon a test teljességében való megvalósulása felé tartanak a folyamatos, fokozatos és koordinált fejlődés különböző fázisain keresztül. Szakadatlan fejlődésről, fokozatos komplexifikációról beszélhetünk, a test kiformalódásának irányába tartó rendezett és célirányos szabályosságról, tehát semmiképpen sem esetleges véletlenszerűségről vagy okozatos sorozatszerűségről.⁸⁷ Márpedig, ha a fejlődés folyamatos, akkor – állítják meghatározó, katolikus, bioetikával foglalkozó jogfilozófusok – az emberi embrió *bioetikai* értelemben is már *személy*, amennyiben bár még nem aktualizálódott és teljesedett ki minden sajátossága, már jelen vannak azon feltételek, amelyek a szükséges támogatást adják azon szakadatlan dinamikus folyamat számára, amely lehetővé teszi ezen ismérvek realizálódását.⁸⁸

Szigorúan bioetikai megközelítésből nézetünk szerint csak az mondható ki – ami egyébként önmagában is nagy jelentőségű dolog –, hogy az emberi embrió *biológiai értelemben* emberi lény. Azt azonban, hogy az emberi embrió szellemi lélekkel bíró *személy*, s ezért jogalany, azt az erkölcszociológián, valamint a filozófiai antropológián kívül a morál- és a jogfilozófia (természetjog) állapíthatja meg, amelynek képviselőinek egyszersmind ki is kell jelenteniük ezt, ha konzekvensen az ember lényegének meghatározására koncentrálnak elemzéseikben. E diszciplínának nélkülözhetetlen a hozzájárulása a jogi emberi életvédelem területén, hiszen az emberi méltóság – nézetünk szerint – csakis a szellemi lélekkel alapozható meg. Az orvostudomány és a bioetika tudományai a lélekkel bíró ember személyi méltóságát úgy képesek indirekt s más diszciplínák által nem pótolható módon védeni az emberi embrióban és magzatban, hogy a lényegi biológiai azonosságot mutatják ki az emberben annak minden biológiai életstádiumában. Az ember életének és méltóságának jogi védelme megalapozásához az elsődleges, direkt és meghatározó megközelítési mód számunkra tehát a tág értelemben vett, természetjogi alapú jogfilozófiai megközelítés, amely az emberben a szellemi lelket nevezi meg azon ismérvek, amely lényegi, tehát ami minden emberben jelen van, s amely az emberi személy méltóságát, annak alapját adja annak fogantatásától kezdve.

Posztmodernnek nevezett korunkban a méltóság immáron üres fogalomná vált, azzá kellett szükségyszerűen válnia, mert e doktriner (bizonyítatlan) alapelveket

87 Francesco D'Agostino – Laura Palazzani: *Bioetica. Nozioni fondamentali*. Brescia, La Scuola, 2016. 80.

88 Uo. 81. A szerzőpáros egyértelműen kijelenti – helyesen –, hogy az emberi embrió már emberi személy, ami az immanens méltóságát erős értelemben megalapozza és igazolja. Az embrió emberi személyi jellege alapozza meg jogalanyiségát, azt tehát, hogy jogai vannak (Uo. 82.). Ezt azonban inkább mint jogfilozófusok jelenthetik ki, s nem annyira mint bioetikával foglalkozó tudósok.

tartalmazó voltaképpen ideológia tagadja a dolgok s különösen az ember lényegi természetének létét, annak vizsgálhatóságát, márpedig a méltóság éppen ezt a célt töltötte be nem sokkal ez előttig a jogi és a filozófiai gondolkodásban egyaránt. A filozófiailag korrekt, következetes teoretikus állásfoglalás nézetünk szerint az, ha a dolgokat a maguk valójában tekintjük a természetjogi (ontológiai) realizmus bázisán, s kimondjuk, hogy az embert szellemi lelke teszi azzá, ami, s e méltóságának alapját adó lényegi ismérve egyszersmind meg is különbözteti őt az állattól, még a legfejlettebb emlősöktől is.

Az emberre vonatkozó géntechnológia körüli morál- és jogfilozófiai viták csak megújították és új dimenzióba helyezték azon szemlélet érvkésztését, amelyet az abortusz, az eutanázia, a súlyosan fogyatékkal élők, valamint a csecsemők jogai kapcsán már régóta használnak. Ennek lényege abban áll, hogy csak azon, a legalapvetőbb képességei birtokában levő felnőtt minősül emberi személynek, aki racionális és autonóm, vagyis aki maga képes erkölcsi döntést hozni, mégpedig jobbra a fenti értelemben, vagyis aki önmaga képes az értékeket a maga számára meghatározni. Akik erre nem képesek, mivel az alapvető képességeik híján vannak, vagy azért, mert azok még nem fejlődtek ki (magzatkorú emberi személy), vagy pedig, mert azokat jelenleg nem gyakorolják szerintük (stabilan vegetatív kómában levő személy), vagy már megszűntek azokat gyakorolni (minthogy a halálhoz közeli állapotban megszűntek annak gyakorlásához szükséges élettani funkciók), vagy mert soha nem is alakultak ki azok (nagyon súlyos agyi károsodással élő személy esetében), azok *nem emberi személyek*. Ezeket – esetektől függően – csak leendő vagy potenciális személyeknek, vagy éppen csak emberi testnek tekintik emberi személy mivolt nélkül. Ezeknek lehet bizonyos értelemben vett emberi élete, minthogy emberi testük él, viszont mivel az emberi személyi létezés legfontosabb képességeivel, amelyek az autonóm önmeghatározáshoz szükségesek, még nem, már nem, vagy éppen sohasem rendelkeztek, ezért megfosztják e személyeket e mivoltuktól, és így méltóságuktól.

Figyelembe veendő („kritikus”) érdekük ugyan lehet, de azokkal szemben elsőbbséget élveznek az élő – egészséges felnőtt – emberi személyek érdekei, alapvető jogai. John Finnis egy többmenetes vitát folytatott az eutanázia kérdésében egy neves, a liberális álláspontot fémjelző filozófussal, amely érvelés tekintetében kiütközött ugyan a neoklasszikus természetjogi érvelés minden gyengéje s elégtelensége,⁸⁹ mindazonáltal abban teljes mértékben igaza van Finnisnek, hogy Harris érvelésében kimutathatóan vannak olyan kategóriájú személyek, akiknek az állapotuk folytán „meg kell halniuk”.⁹⁰ Nem teljesen ok nélkül hivatkozik arra folyton Harris, hogy a látszat ellenére sokkal több Finnisszel a közös pont, mint a különbözőség, ami ellen egyébként Finnis a vita vehemenciájából és stílusából kitűnően tiltakozni igyekszik. Finnis a vitát az említett tényrel igyekszik lezárni és dűlőre vinni. Azonban nézetünk szerint ő is

89 Vö. Frivaldszky (2019) i. m. (9. lj.) 182–188.

90 John Finnis: Misunderstanding the Case against Euthanasia: Response to Harris's First Reply. In John Keown (szerk.): *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. 62., 65., 67.

foglya marad a képességek gyakorlásának kritériumát középpontba állító gondolkodási módnak – s erre rámutat Harris is –, minthogy Finnis érveléséből az tűnik ki, hogy az emberi személyi lét végül is bizonyos „radikális” emberi képesség gyakorlásához kötött, még ha ezt Finnis végül is minden élő emberi személynél feltételezi is.

Őszintén szólva nehéz megérteni, hogy miként rendelkezik e képességekkel egy évek óta kómában levő személy, miközben mind ő, mind mi természetesen minden más emberi személlyel egyenlő méltósággal rendelkező emberi személynek tekintjük őt. Finnis érvelésének irányultságáról egyébként elmondható, hogy az emberi élet védelmének kezdetét – természetjogi szempontból – helyes módon köti az emberi személy biológiai életéhez, s helyesek a törekvései az eutanázia legalapvetőbb emberi értékeket sértő, sőt támadó jelenségének kritikájában, amelyet olykor már-már vehemens módon tesz meg, ami nyilvánvalóan a veszélyeztetett jogtárgy (emberi élet) legfőbb értékének szándékával magyarázható. (Gyengíti viszont érvelésének erejét az, hogy az emberi élet mint alapvető emberi jó tézise szerint összemérhetetlen más alapvető emberi javakkal. Nézetünk szerint az emberi élet összemérhető a többi emberi jóval, értékkel, s azok hierarchiájában a legmagasabb helyet foglalja el az emberi természet rendje szerint.)

Mi azonban nem bizonyos legalapvetőbb képességek megléte vagy potenciális gyakorlása miatt tekintünk minden élő embert abszolút méltósággal rendelkező személynek, hanem mert minden embernek teljesen egyedi, szellemi természetű emberi lelke van. Még csak nem is az alapvető emberi értékekre irányuló képességek gyakorlása, hanem az emberi életének megléte teszi őt személlyé, mivel minden élő ember emberi lélekkel rendelkezik. A humanitása és méltósága objektív, mivel azok az emberi életével eleve adóttak. Nem az emberi fajhoz (*Homo sapiens*) való biológiai tartozásból kellene a méltóságot levezetni – mint korábban már utaltunk rá –, hiszen az emberi természet már akárcsak ilyen módon is számba vett leglényegibb tulajdonságai sem magyarázhatók voltaképpen sem genetikai, sem társadalmi okokkal, miközben azok objektíve léteznek.

Mindezt Francis Fukuyama *Poszthumán jövődönk* című nagy hatású könyve kapcsán kell megállapítanunk.⁹¹ Számos alapvető tulajdonságát sorolja fel az embernek mint erkölcsi, társas és politikai lénynek, azonban az emberi lelket nem említi. Sajnos – de talán nem is annyira meglepő módon – azonban Finnis sem erre építi fel tanulmányait, amikor az eutanázia ellen érvel. A helyes irányt a tradicionális tamásitomista természetjogi tanok képviselői követik, amelyet mi is a három legalapvetőbb emberi jog (az élethez, a méltóság és a jogalanyiség elismeréséhez való jogok) legjobb megalapozási módjának tartunk azzal kiegészítve, hogy a keresztény filozófiai perszonalizmussal ellentétben nem az ember erkölcsi-társas-társadalmi *kiteljesedését* tekintjük elsődlegesnek az emberi személyben, hanem magát az e kiteljesedést igénylő *szellemi lélek meglétét*, ami egyébként így azoknak előfeltétele is egyben.

91 Francis Fukuyama: *Poszthumán jövődönk. A biotechnológiai forradalom következményei.* Budapest, Európa, 2003.

Finnis azonban az elméleti alapállásának megfelelően⁹² nem kívánja a metafizikai módon tekintett emberi természetből, az ily módon teoretikusan megfogalmazott emberi lényeg alapján megfogalmazni az emberi személy humanitását, emberi méltóságát, s ezekből közvetlenül kibontani az ember méltóságának és életének elismeréséhez és védelméhez való jogát. Márpedig az objektív erkölcsi rend melletti döntés (amelyet a „lelki-ismeret” vezérel), illetve az ember életének értelmére való rákérdezés képessége, de az erkölcsi érzelmek is az emberi *lélek* működésének kifejeződései, különböző, de mégis egy irányba mutató megnyilvánulásai. Az ember szellemi lelkének működése természetesen empirikus eszközökkel nem igazolható, azonban az ember „szellemi dimenziója”, ahogy azt a logoterápia megalapítója, Viktor Frankl nevezi, bizonyíthatóan létezik,⁹³ s működésében tetten érhető, ráadásul az – önmagában véve – nem is képes megbetegedni.⁹⁴ A szellemi lélek természetesen azon személyekben is jelen van (magzatok, csecsemők, súlyos agykárosodottak, demensek, kómában levők stb.), akik esetében annak működése külső cselekvésekben megragadható módon nem realizálódik, nem nyilvánul meg. A lélek jelenléte, működése – mint ismeretes – nem is a külső cselekvésekben érhető tetten elsősorban.

Spaemann érvelése meggyőzőnek tűnik, s bizonyos fokig hatásos is tud lenni azon esetekben, amikor a hétköznapi intuitív gondolkodás igazságából merít néhány főbb érvet arra, hogy miért tilos az ember klónozása, *in vitro* megtermékenyítéssel való létrehozása, de genetikai manipulálása is.⁹⁵ Az emberek létrejöttének egyenlőségét jelenti az, hogy mindenkít a természet hozott létre, s senkit sem ember akart „legyártani”. Az ember egyszerűen nem vállalhatja a felelősséget senkinek sem létéért vagy nemlétéért. Ez utóbbiból lehet az emberölés tilalmát levezetni – írja. Az előbbi alapján pedig a gyermek szülők felé irányuló azon kérdésre, hogy miért akarták őt létrehozni, azt mondhatják, hogy te ugyanúgy jöttél a világra gyermekem, mint bármely más ember, a szeretetkapcsolatunk révén, vagyis a természet révén – írja Spaemann. Nagyon fontos momentum lehet a gyermek számára az, hogy a szüleinek szeretetkapcsolatából jött létre, azaz szeretetből. Továbbá az, hogy ő személy szerint nem emberi akarat terméke, hanem szülei szeretetéből születő, de mégis a maga konkrét individuális formájában, előre nem látott, tehát így konkrétan nem ismert emberi személy, azaz ajándék, s egyfajta *misztérium* a léte. A keresztény tanítás alapján azonban még hozzátehetjük: valaki viszont konkrétan őt akarta, hogy megszülessen, s hogy élete legyen, s ez az a Teremtő, aki szeretetből hívta őt életre, és egészen konkrét szeretet-

92 Frivaldszky (2019) i. m. (9. lj.) i. m. 182–188.

93 Viktor Frankl tételszerűen kijelenti, hogy a „személy szellemi” lény. Viktor E. Frankl: *Értelem és egzisztencia. Előadások és tanulmányok*. Budapest, Jel, 2006. 60. A szellemi a személyben a specifikusan emberi dimenzió. Stephen J. Costello: *Logotherapy as Philosophical Practice*. In Sárkány Péter – Vik János (szerk.): *Logoterápia és egzisztenciaanalízis*, 7. (2015), 3. 137.

94 „A valóságban ugyanis egyáltalán nincsenek »szellemileg« betegek. Mert a »szellem«, maga a szellemi személy, egyáltalán nem betegedhet meg.” Frankl i. m. (93. lj.) 61. Vö. Stephen J. Costello: *The Spirit of Logotherapy. Religions*, 7. (2016), 3. 6.

95 Robert Spaemann: *Christianity and Western Philosophy*. In Silja Vöney – Rüdiger Wolfrum (szerk.): *Human Dignity and Human Cloning*. Leiden–Boston, Martinus Nijhoff, 2004. 47–51.

terve van róla. Ez a tudat, hogy szeretetből jött létre, s hogy léte nem emberi produktum, s nem emberi akarat terméke (s különösen, hogy nem „életre erőszakolták” *öt in vitro* megtermékenyítéssel), fontos lehet a számára, különösen az élet nehéz pillanataiban, amikor esetleg életének értelme kérdőjeleződik meg, akár az öngyilkosságot is fontolgatva.

Spaemann érve nagyon hatásos a tekintetben is, hogy a hétköznapi helyes ráérezés alapján nagyon helyesen mondja azt az anya a gyermekének, hogy „amikor terhes voltam veled...”,⁹⁶ hiszen ekkor nem egy általános vagy személytelen alanyra gondol, hanem egy egészen *konkrét személyre*, jelen esetben reám, aki „én” voltam már akkor is individuális, egyedi mivoltomban az ő „hasában”. Az Alkotmánybíróságunk többségi véleménye már ezért is a helyes hétköznapi intuícióval ellentétes volt, amikor nem ismerte el a magzatkorú emberi személy személy-, azaz jogalany voltát. A jogásznak azt kell érzékelnie, hogy a hétköznapi morális intuíció helyes-e a dolog természete alapján. Amelyik esetben helyes, ott az érvelésben lehet rá támaszkodni, ahol viszont helytelen, ott a helyes természetjogi gondolkodási utat kell követnie az érvelésében.

Fontos e tekintetben, hogy a biológiai fejlettségük vagy a biológiai állapotuk miatt leggyengébb helyzetben levő emberi személyek esetében ne abból induljunk ki, hogy mi milyennek látjuk kívülről, vagy képességeik révén mennyit tudnak megvalósítani a felnőttekből vagy az egészségesekéből, illetve hogy milyen az ilyen emberi személyekhez való viszonyunk. Az ő egyenlő és feltétlen emberi méltóságuk megléte ugyanis nem annak mások általi percepciójától függ, de nem is attól, hogy mennyire érezzük, éljük át az ő emberségüket, például a hozzájuk való kötődés által. Egy néhányhetes magzathoz az emberek többsége nemigen kötődik még (ezért sem szokták őt eltemetni), míg a csecsemőkorú gyermekeikért akár már az életüket is képesek lennének a szüleik, de különösen az anyuka – aki kerülhet ilyen helyzetbe – odaadni. A magzat korú emberi lény, azaz emberi személy morális státusa azonban ettől még nem alacsonyabb – ellentétben Fukuyama állításával – a csecsemőnél vagy a kisgyermekénél.

A csecsemőgyilkosságot nem azért tekintjük mindannyian a lehető legnagyobb bűnnek, mert ezáltal nem jöhet létre belőle felnőttként az „erkölcsi személy”,⁹⁷ mert akkor a felnőttek megölését nagyobb bűnnek kellene tekintenünk a csecsemőgyilkosságnál. A valós helyzet az, hogy ez utóbbit azért tartjuk a felnőtt megölésénél is borzasztóbbnak, mivel a csecsemőben és a gyermekben mintegy sűrítve véljük érzéklni a humanitást, az emberlét értékét, annak ártatlan és tiszta formájában, azaz magát az emberi lélek méltóságát és sérthetetlenségét a kis emberi lényben.

96 Spaemann (2004) i. m. (95. lj.) 48.

97 A kisgyermekeknek – Engelhardt koncepciójában – nincsenek létükkel vele járó jogaik. Mint lehetséges, jövőbeli, azaz majdani reális személyekként lehet morálisan igazolt a jogi védelmük. H. Tristram Engelhardt: *Manuale di bioetica*. Milánó, Il Saggiatore, 1999. 169. Szerinte az emberi és a nem emberi állatok megvédése az értelmetlen kínzástól, akik nem személyek, a jótékonykodásra (jótéteményre) vonatkozik. Ebből kiérezhető e magatartás nagyvonalúan tanúsítható, azaz opcionális, nem kötelező jellege, valamint az, hogy ha ezt a magatartást tanúsítják, az az erkölcsi cselekvő (felnőtt) személy morális érdeme lesz.

7. A szellemi lélek mindenki- és mindenkor való megléte adja az ember lényegét és minden ember méltóságát

Helyes morálfilozófiai és jogfilozófiai szemléletben a szellemi lélek képezi tehát az emberi lét lényegét, s adja az emberi személy feltétlen méltóságának az alapját. E szellemi lélek nem csupán s nem is elsősorban a racionális-morális belátási, döntési és cselekvési tevékenységben, és még csak nem is az emberi élet értelmére irányuló kérdésfelvetés és az arra való válasz megtalálásának képességében érhető tetten, márpedig az emberben a *logoszt* hagyományosan így értik. Eddig legfeljebb addig jutottak el a helyes irányban gondolkodók, hogy a méhmagzati és a csecsemőkorban az ember még nem rendelkezik azon agyi, központi idegrendszeri biológiai fejlettséggel, amely a gondolkodás szellemi funkciójának meglétéhez szükséges, azonban már a lélkük ebben a korban is készen áll arra, hogy ezt a funkciót később majd gyakorolja. Amiképpen a zongoraművész ilyenkénti minősége sem változik meg természetesen azáltal, ha éppen nem áll rendelkezésére egy zongora, amelyen e képességét gyakorolhatná vagy bemutathatná, s így aktuálisan „nem tud” zongorázni.⁹⁸

Mi azonban az ember természeti lényegét adó szellemi lélek létét nem abban látjuk, hogy *majd* képes lesz *effektíve gyakorolni* azon szellemi-gondolkodási funkciókat, amikkel a (racionális) lelke potenciálisan már a méhmagzati stádiumban rendelkezik, csak még biológiai, központi idegrendszeri és egyéb biológiai fejletlenség miatt azok még nem nyilvánulnak meg. Meggyőződésünk szerint ugyanis a lélek a majd kifejlődő vagy éppen sohasem realizálódó gondolkodási funkcióktól mentesen is teljesen jelen van mind a méhmagzati emberben, mind természetesen a csecsemőben, még a központi idegrendszerében, agyi működésében genetikailag legsúlyosabban károsodott emberben is.⁹⁹ Nyilvánvaló, hogy a kifejlődött emberben a lélek a morális ítéletalkotás és gondolkodás számos formájában nyilvánul meg (a *lelkiismeret* működésétől a nemes erkölcsi eszméért való *lelkisedés* képességéig bezárólag), azonban a szellemi lélek a fogantatás pillanatától való azonnali jelenléte teszi a biológiai értelemben létrejött egyedi embert filozófiai, azaz lényegi, voltaképpeni (tulajdonképpeni vagy „sajátképpeni”) értelemben emberi lényvé, személlyé. A lélek benne van és marad is az emberi létének, életének legvégéig.

A szellemi lélek nem az elme, ekképpen nem is azonos az agy fiziológiai-neurológiai működésével, s nem is lokalizálható oda helyileg, szervileg. A halál éppen ezért nem csupán és nem is elsősorban biológiai fogalom, hanem az ember létével és mi-benlétével összefüggő, *filozófiai* (és főképpen teológiai) módon megragadható való-

98 Spaemann (2018) i. m. (5. lj.) 65.

99 Robert Spaemann nagyon lényeglátóan ekképpen fogalmaz: „Ahelyett, hogy oda jutnánk, hogy ahol már nincsen semmilyen gondolkodási képesség, ott az emberi lény testi formája (*forma corporis*) eltűnik, csakis arra juthatunk, hogy amíg az emberi lény teste nem hal meg, a személyes lélek is jelen marad.” Ez utóbbi az egyetlen – írja –, amely a katolikus doktrínával összhangban van, majd hozzáteszi, hogy az egyetlen, amely az európai filozófiai hagyománnyal kompatibilis. Ez utóbbi azért is figyelemre méltó állítás, mert a gondolkodás eszmetörténetének egyik legkiválóbb ismerőjéről van szó. Uo. 67.

ság. A probléma abban áll, hogy az emberi személy e lényegi voltát adó emberi lélek fogalmát sokan a *pro-life* beállítottságú érvelésekben is kerülik, nem is szólva más jellegű szemléleti alapállásokról, s ha védeni kívánják a magzat életének értékét, akkor valamilyen más minőséggel kívánják a valamiképpen emberinek tekinthető méltóságot abban megalapozni, jobbra azzal, hogy a magzat is az *emberi faj* tagja. Csakhogy egy biológiai adottság, a faj(ta)jelleg nem alapozhat meg transzcendens, azaz metafizikai *minőséget*, amilyen pedig a szellemi lélek az emberben.¹⁰⁰

A legújabb morál- és jogfilozófiai gondolkodási tendenciák eredményeképpen sajnos az emberi lélek, a méltóság és a személyiség fogalmai immáron delegitimálódtak a tudományos diskurzusban. Előbb metafizikai alapjuktól elszakítván kiüresítetttek, majd ennek következtében tartalmilag értelmezhetetlenné, s ezért feleslegessé váltak az emberről és így az emberi jogokról való elméletalkotásokban. Az emberi személy mibenlétének jogi diskurzusokban való teoretikus meghatározása alól mintegy kiszaladt a talaj, minthogy a jogi fogalomhasználatokat alapvetően befolyásoló jog- és morálfilozófiai, illetve esetleg politikai filozófiai érvelésekben is végzetesen problematikussá vált az emberi személy létének mibenléte. Terminológiai innovációkkal, avagy szemléleti módosítások eredményezte újabb emberredukcionizmusokkal (például az agyhalál koncepciója) e filozófiai probléma – amely leginkább gondolkodásbeli mélypontként azonosítható – immáron nem oldható meg vagy orvosolható, sőt ezek inkább összezavarták a hajdanvolt tisztánlátást.

Pár évtizeddel ezelőttig ugyanis mindenki számára világos volt, hogy mi az emberi személy, s hogy annak a lelke valahol a „szívében van”, s hogy a szellemi dimenziója áthatja értelmét és gondolkodásmódját is. Ezzel szemben manapság mind a személy, mind a lélek fogalmát kerülik a tudományos érvelésekben, sokszor még az életvédő okfejtésekben is, amikor az emberi jelleget kívánják hangsúlyozni a méhmagzat esetében. Ezért marad az „emberi jelleg” nyomatékosítása vagy pusztán az (emberi) élet védelme szükségességének hangoztatása e méhmagzati stádiumban. Csakhogy az érvelésekben olykor még tetten érhető „méltóság”, amely az emberi fajhoz való tartozásból fakadna, hasonlóképpen filozófiailag nem jól meghatározott fogalom, mint amilyen szerintük a személy fogalma is. Egyébként is Peter Singernek igaza lenne ekképpen: miért lenne egy biológiai fajnak, a *Homo sapiens*nek méltósága, s a többi fejlett emlősnek pedig nem (amelyek pedig a fájdalomérzékelésük miatt hasonlóképpen képesek szenvedni), hiszen ez „faji diszkriminációt” valósít meg?¹⁰¹

A helyes megközelítés ezzel szemben az – mint már utaltunk rá –, hogy az emberi embrió és a magzat azért rendelkeznek emberi méltósággal, mert emberi személyek, mégpedig azáltal, hogy a személyeknek a fogantatásuktól kezdve szellemi lelkük

100 Vö. Navratyil i. m. (67. lj.) 264., 266.

101 Peter Singer sérelmezve állapítja meg, hogy az újszülött élethez való jogát az alapozza meg, hogy biológiailag a *Homo sapiens* fajba tartozik, ellentétben az (emlős) állatokkal. Ez szerinte igazolhatatlan és önkényes faji megkülönböztetés, amelynek alapján az emberi fajnak az élethez való jogot tulajdonítják, amelyre azonban az állati faj(ok) nem jogosult(ak). Peter Singer: *Animal liberation*. London, Pimlico, 1995. 18.

van.¹⁰² Az emberi személyt nem észhasználata (és még csak nem is annak potencialitása), hanem a méltóságát eredményező lelke teszi személyllyé, s ez a létezők lényegét firtató filozófiai kutatás által is megállapítható azon túl, hogy az Isten által teremtett emberi lélek létezése a keresztény teológia sarokköve.¹⁰³ Minden emberi képesség-gyakorlás, azaz a gondolkodás, az erkölcsi döntés stb. csak már olyasvalakinek az aktusai, aki már előzetesen tételezve létezik. Fogalmilag tételezni kell őt, hiszen ha nem létezne, akkor nem tudná e cselekedeteket végezni, s az erre való potenciális képes-

102 Kevin D. O'Rourke: The Embryo as Person. *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 6. (2006), 2. 241–251. Természetesen nem lehet „empirikusan” bizonyítani azt, hogy a fogantatás pillanatában kerül az emberi lélek az emberi embrióba (a lélek létezését eleve is nehezen lehetne így pozitivisták eszközökkel megragadni), azonban minden más érvelés, amely nem azt tartja, hogy a fogantatáskor kerül bele, nem védhető teoretikusan. Azaz filozófiailag csak az helyes érvelés, hogy a fogantatásakor lelkesül át a méhmagzat. A valóság is ez tehát, hiszen a filozófia a valóságot bizonyítja koherens érvekkel, elméleti eszközökkel.

103 Robert P. George szerint nem szükséges az „átlelkesülés” és a születés előtt meghaltak örök sorának teológiai kérdéseire fordulni ahhoz, hogy a magzat új emberi élet voltából fakadó erkölcsi értékét és teljes méltóságát alá lehessen támasztani meggyőző érvekkel, mivel az említett teológiai kérdések irrelevánsak a morális vita és a helyes *public policy* vitele szempontjából. Mivel a magzat ugyanaz a teljes ember, mint az újszülött, a serdülő vagy a felnőtt, csak természetes fejlődésének nagyon korai, még éretlen szakaszában, így emberi lényként ugyanazon *Homo sapiens* fajhoz tartozik, s létezésében nem egy másik biológiai szervezet része. Szerinte bőven elégséges az alapvető vonatkozó filozófiai elveket az embriológia új természettudományos ismereteire alkalmazni. George i. m. (75. lj.) 154–155. Possenti viszont arra mutat rá helyesen, hogy az alapvető jogok az embert nem (biológiai értelemben vett) emberként, hanem emberi személyként illetik meg. Nézetünk szerint a személy mivoltát az ember lelke, s *nem racionalitása alapozza meg*, s nem is a racionalitás potencialitása, későbbi kialakulásának lehetősége. Manapság, főleg a német teológia irányvonalából érkező hatások miatt, az érzékelhető, hogy mind a – görög filozófiai eszmetörténeti behatással is bíró – lélek, mind a személy fogalmának alkalmazása tekintetében egyfajta óvatosság, visszafogottság van jelen bizonyos tekintetben a katolikus morálfilozófiában is. Ez érthető módon különösképpen jelentős hatással bír az ember magzati fejlődési státuszának ontológiai meghatározásakor, különösen, hogy az animáció tana körüli filozófiai viták eleve nehezzé tették a magzat személy voltának pontos időbeli meghatározását.

Nézetünk szerint az Egyház nem állítja azt, hogy bármilyen értelemben problémás lenne a magzat személy volta, hanem a tanítóhivatal csak annyit jelent ki, hogy nem köteleződik el kifejezetten filozófiai személyfogalmak mellett, illetve hogy még akkor is a legszigorúbb életvédelem illeti meg a magzatot, ha csak feltételezhető lenne a személy volta. L. *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, 2274., 2270.; *Donum vitae* I, 1.; *Evangelium vitae* III, 60.; *Dignitas personae* I, 5. A magzat tehát lélekkel rendelkező emberi személy, aki ilyen feltétlen személyi méltósággal bír, s életéhez joga van a katolikus tanítás szerint, amely gyakorlatilag a szimultán vagy azonnali animációt, vagyis a magzat fogantatásának pillanatában való „átlelkesülését” vallja. A Hittani Kongregáció 1974-es *Dichiarazione sull'aborto procurato* dokumentuma csak utal az animáció körüli sok évszázados filozófiai vitára. A pápai életvédő akadémia (Pontificia Accademia per la Vita) XII. közgyűlésének záródokumentuma pedig egyértelműen leszögezi, hogy nincsen olyan jelentős érv, amely a magzat személy voltát tagadhatná. (Bár a dokumentum tartalmazza azt az érvet is, hogy pusztán az emberi személyi lét jelenlétének valószínűsége is elég lenne a magzat életének legszigorúbb védelméhez.) A nyilatkozat leszögezi, hogy a magzat személylétét alátámasztó közvetlen animáció tana van teljes összhangban az újonnan létrejött emberi lény biológiai valóságával. A pápa védnöksége mellett működő, az emberi élet védelmével tudományosan foglalkozó egyházi grémium tehát kijelentette, hogy az emberi magzat lélekkel bíró emberi személy.

sége sem lenne, hiszen minden cselekvési képesség csakis valakinek a képessége lehet, hogy tegyen valamit.

Nem a képesség gyakorlása vagy annak merő (potenciális/elvi) képessége teszi tehát őt emberré, hanem mivel létező és élő ember, ezért adott esetben képes ezen aktusokra, avagy éppen nem valamiféle belső vagy külső akadályoztatás miatt. Egyes kutatók szerint – ideértve katolikus morálteológusokat is – az Egyház hivatalos dokumentumában nem nyilvánította ki még teljes egyértelműséggel, hogy a méhmagzat, azaz az embrió áttelekesülése teljes bizonyossággal a fogantatás pillanatában történne, s ezért az már emberi személy lenne, minthogy ez filozófiai kérdés, akkor erre azt lehet mondani, hogy a filozófia teljes bizonyossággal állíthatja, hogy az emberi embrió a fogantatása pillanatától kezdve egyedi szellemi lélekkel rendelkező emberi személy. Ennek filozófiai bizonyítása tehát megtörtént. Egyes helyes bioetikai szemléletet mutató katolikus kutatók is kijelentik már ezt, mégpedig bioetikailag igazolható kijelentésként. Tekintsük viszont át előbb a kortárs, e tárgykört érintő bioetikai nézetek főbb állításait!

8. Kortárs *mainstream* utilitarista és libertárius bioetikai elméletek az emberi és nem emberi életről, az ember alanyiságáról és a méltóságról

Az utilitarista és a libertárius bioetikai elméletek az élő emberi test létezését leválasztják az emberi személyiség létéről. Ennek következtében azt állítják, hogy az emberi test életében vannak oly életfázisok, amelyekben e testhez nem kapcsolódik emberi személyiség. Az emberi személy létrejöttét az utilitarista elméletek minimálisan a fogantatástól számított 14. napra teszik, amikor az érzések észlelésének képessége minimális szinten már érvényesül, vagyis amikor a kezdetleges barázdálódás, a központi idegrendszer kezdeménye létrejön, legvégső időpontként pedig a fogantatástól számított 18. hétre, mikor teljes mértékben kifejlődött már a központi idegrendszer, amely ahhoz szükséges feltétel, hogy a magzat az örömet és a fájdalmat érezze. A libertárius elmélet az önmeghatározás képességét tekinti a személyi lét feltételének, részben a felvilágosodás kori – például a locke-i – az ember „saját személyén való jogának” és az ember Immanuel Kant által megfogalmazott autonómiájának a félreértésével vagy talán inkább félremagyarázásával. Ez az elmélet az önrendelkezést tekinti tehát olyan kritériumnak, amelyhez a személystátusz juttatása kötetlen. Ennek megfelelően minimális szinten az agykéreg kiformalódásának mozzanatához (22. hét) köti a személyiség létrejöttét, amely annak neurofiziológiai feltétele, hogy a racionalitás képességét gyakorolhassa; maximális mértékben pedig akkor ismeri el a személyiség létrejöttét, amikor az alanyban, illetve a „morális cselekvőben” az öntudat észlelésének/gyakorlásának képessége megjelenik (azaz az emberi élet születés utáni időszakában).

Az élet vége kérdése tekintetében pedig az mondható el, hogy a fenti elméletek kizárják az alanyiség meglétét azon individuumokban, amelyek bár biológiai testben élnek, túlságosan szenvednek, vagy másoknak okoznak túl sok szenvedést azáltal, hogy nem tudják a szenvedésüket enyhíteni, s öntudatlanok, azaz nem rendelkeznek bár-

miféle agykéreg-tevékenységgel, azaz bár vegetatív funkcióik működnek, képtelenek az öntudatosságra, a racionalitásra és az erkölcsi döntésre. A libertárius és utilitarista elméletek tehát az emberi test biológiai létezéséhez képest leszűkítik az alanyiség meglétét: a személyiség kialakulását az emberi test biológiai keletkezéséhez képest későbbre helyezik, illetve az emberi személyiség korábban megszűnhet az emberi test (biológiai) halálához képest. Továbbá előfordulhat az is ebben a koncepcióban, hogy olyan emberi lények is élnek testükben biológiai értelemben életet, akiknek személyiségét soha nem ismerik el (nagyon súlyos központi idegrendszeri károsodással való születés esetén), vagy amely személyiség valamely alapvető emberi funkciók gyakorlása működésének megszűntével időlegesen (tartós kóma, amelyből van esély a felébredésre) vagy véglegesen megszűnik. E teoretikus alapállások bioetikai és jogfilozófiai következménye az, hogy az emberi lények olyan kategóriáit tételezik, akik bár biológiai értelemben élnek, de nem rendelkeznek személyiséggel, és így méltósággal sem. Az emberi embriók és a magzatok, de a csecsemők és a kisgyermekek sem rendelkeznek még alanyisággal, a kómába esett egyének, agykárosodottak, demensek, idősek, szellemi fogyatékkal élők, de a nagy fájdalommal élők sem személyek *már*.¹⁰⁴

A test és a személyiség szétválasztásának gyökerénél az a szemléletmódbeli alapállás található, hogy a testet e megközelítésmódot vallók tárgyiasították, azaz alanytalanították, ami voltaképpen az emberi méltóság emberi testből való kivételét jelenti. A biológiai test tárgyiasítása a test szcientista redukciós szemléletéből fakad, amely szerint az térben kiterjedő, mozgó organikus matéria, azaz tér- és időkoordinátákban leírható, egymással kapcsolatban levő sejtcsoportok, illetve azok aggregátumainak összessége. Ezek szövetekké és szervekké differenciálódnak biokémiai és genetikai információkat közvetítve egymás felé morfológiai, funkcionális és neurofiziológiai komplexifikáció szerint, amelyeket az okhatás törvénye szabályoz.¹⁰⁵ Ezen redukcionista szemléletmód nem pusztán arra szorítkozik, hogy leírja empirikus módon a test működését, hanem azt állítja, hogy ez a tudományos és az egyetlen helyes leírási módja a test mibenlétének, tagadván tehát azt, hogy létezhet ezt meghaladóan egy másik dimenziója is az emberi testnek.

Ennek tarthatatlan egyoldalúsága rögtön nyilvánvalóvá válik, ha a kegyeleti jogokra gondolunk, amelyek olyan, immáron elhunyt személyhez tartoznak, aki nyilvánvalóan nem él már. Mennyivel inkább teljesen áthatja tehát az élő emberi személy testét e személy méltósága annak minden létállapotában. Sőt majdhogynem a mindenki által könnyen érzékelhető, ugyanakkor a társadalom által könnyen sérthető teste jeleníti meg elsőrendűen a külvilág felé a személyi méltóságát. Nem is véletlen az – ahogy már korábban utaltunk rá –, hogy az emberi méltóság védelmének a legrégebb és egyben a leginkább bevett védelmi dimenziója az emberi személy testének védelme mindenféle kínzással vagy bármiféle embertelen bánásmóddal szemben. Az ember ember mivolta, méltósága, maga a humanitás elsőrendűen az emberi személy testének,

104 Laura Palazzani: *La filosofia per il diritto. Teorie, concetti, applicazioni*. Torino, Giappichelli, 2016. 158.

105 Uo. 159.

minden ember testének – ideértve a bűnözőket és a terroristákat is – védelmében ölt normatív alakot, s írja elő az emberi méltóságnak az emberi testben, azon keresztül történő abszolút jogi védelmét. Az emberi személy ugyanis testében él, s ezért annak humanitását érintő sértése, megalázása az emberi személy mivolt, azaz a méltóság sérelme.

A kegyeleti jogok léte újabb dimenzióban emeli fénybe az ember, akár holt testében is tetten érhető személyi méltóságát. Ezzel szemben az imént tárgyalt szcientista redukció képviselői azt vallják, hogy a kiterjedés és a mozgás mechanikus mennyiségi mérése révén tudományos empirikus módon megismerhető tényadatokkal lehet egyedül hiteles módon leírni, megragadni az emberi test mibenlétét, s ezért tagadják mindazon dimenziók és valóságok létét az emberben, amelyek így nem ismerhetők meg, azaz az emberi minőségek, a természeti lényegek és az emberi természetben rejlő célok létezését.¹⁰⁶

A most tárgyalandó *mainstream* bioetikai koncepcióban a pusztá tárgyá redukált emberi test létezésének különféle stádiumaihoz társul az emberi alanyiség, másokban pedig az megszűnik létezni. Az alanyiség e koncepcióban tehát – mutat rá helyesen Laura Palazzani – a mennyiségi dimenziójára csupaszított emberi test egyfajta *külső minősítésévé* válik. Ezen alanyiség létrejön az emberi biológiai szervezet meghatározott szintjeire való fejlődésével, majd megszűnik az onnan való visszafejlődésével. E koncepciókban általános tendenciának tekinthető az ember alanyiségének „testetlenedése”,¹⁰⁷ illetve, a másik oldalról, annak bizonyos emberi biológiai funkciók meglétéhez, azok effektív gyakorlásához kötése,¹⁰⁸ s ugyanakkor azokban történő kimerülése. Azon egyéneket tekintik következőképpen személyeknek, akik ténylegesen képesek bizonyos relevánsnak tartott funkciók gyakorlására: ezek a fájdalom érzékelésének képessége, amely megalapozza azt, hogy legyenek az alanyak (a fájdalom elkerülésére irányuló) érdekei, a racionalitás, az autonómia, az akarás és az önrendelkezés képessége. Azok minősülnek alanyoknak, akiknek testi működésében e funkciók meglétének külső megnyilvánulásai tetten érhetők. Nem minden biológiai étellel bíró emberkategória van e helyzetben, miközben nem pusztán emberek képesek – szerintük – e funkciók gyakorlására, hiszen bizonyos fejlett emlősök és nagyon magas szintű

106 Uo.

107 Uo.

108 Tévednek mindazok, akik konkrét képességek gyakorlásához kötik az ember személyi létét, az ember alanyiségének (személyiségének), s ezért méltóságának meglétét. Még sajnos Martha Nussbaum is belesik abba a hibába, hogy mivel teljesen helyesen azért küzd, hogy a fogyatékkal élők jogai ne elvont deklarációk legyenek, hanem hogy azok ténylegesen többlet-képességgyakorlásban öltse- nek testet, ezért inverz módon a képességek konkrét gyakorolhatóságához köti az emberi méltóság meglétét. Vö. János Frivaldszky: Dignità, soggettività e capacità giuridica delle persone con disabilità – riflessioni critiche partendo da Martha Nussbaum. In Paolo Heritier – Pierangelo Sequeri (szerk.): *Deontologia del fondamento: Seguito da Verso una svolta affettiva nelle law and humanities e nelle neuroscienze*. Torino, G. Giappichelli, 2016. 259–315. Helyes megközelítésben az emberi lélek az elsődleges, amelynek kontingens másodlagos kifejeződései a cselekvési képességek, s így értéküket is az előbbiből nyerik. Paola Bernardini: *Uomo naturale o uomo politico? Il fondamento dei diritti in Martha C. Nussbaum*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009. 59.

technológiával, mesterséges intelligenciával rendelkező robotok is produkálhatnak ilyen funkciókat, vagyis „nem humán állatok” és „poszthumán alanyok” is lehetnek személyek e bioetikai koncepcióban. Az utilitarista, amiképpen a transz- és poszthumanista irányzatok is, meg kívánja haladni az ember állatokkal szembeni ontológiai magasabbrendűségének téziséét. Mivel az élőlények fájdalomérzékelő képességét tekintik a személyi lét központi elemének, így a legfejlettebb emlősállatok esetében is tételezik a személyi létet, ekképpen egyes képviselőik élesen kritizálják az ember és állat közötti antropocentrista „faji diszkriminációt”, amelyet az állatok kárára történő teljesen indokolatlan diszkriminatív különbségtevésnek tekintenek.

Szerintük a „nem emberi állat” és az „emberi állat” teste között nem tehető lényegi különbség, minthogy mindkettőjük szervezete képes a központi idegrendszere révén a fájdalomérzékelésre, s ezért a kellemes külső ingert keresik, s a fájdalmasat pedig elkerülni igyekeznek. Már az imént említett kategóriaképzések is („nem emberi állat” és „emberi állat”) beszédesek: az ember az erkölcsi bánásmód etikája szempontjából is csupán egy állati faj, csak egy a fejlett emlősök fajai közül. Az utilitarizmus számára nem az emberi létmód, hanem a külső ingerekre kellemes vagy fájdalmas érzetekkel reagálni képes érző test megléte a kulcskérdés, legyen az emberi vagy nem emberi (fejlett emlősállati) test, s ez az, ami az alanyiságot – szerintük – létrehozza.

A libertárius koncepciókban pedig a mesterséges intelligenciával (vagy akár esetleg érzőképeséggel is?) rendelkező robot is alanynak minősülhet. Nem létezik tehát a lényeket érintő különbség az emberi lény biológiai teste és a mesterséges intelligencia között, amennyiben mindkettő felmutatni képes az alanyra jellemző alapvető funkciók, vagyis az öntudat, a racionalitás és az önrendelkezés meglétét. A transz- és a poszthumanizmus képviselői kitágítják az alanyiságot az „emberin” és az organikus létezőn túla oly módon, hogy az magában foglal új virtuális, kibernetikus, szintetikus, nem organikus és nem élő alanyokat is.¹⁰⁹ Ezen általuk vázolt és vágyott jövőképben a konvergens technológiák (nanotechnológiák, biotechnológiák, informatika, kognitív tudományok) révén a biotechnológiai komponensek merő fogadóivá redukálódván ki fognak üresedni a testek.¹¹⁰ Azon igyekezetben történik ez, hogy elérjék és létrehozzák a „»technohumán« létmódot, amely meghaladja a biológiai, fizikai és mentális korlátokat az ember és a gép fúziójában (*cyborg*), vagy automatizált

109 Palazzani i. m. (104. lj.) 160.

110 A konvergens tudományok alkalmazásával a bio- és géntechnológiát a transz- és poszthumanizmus képviselői nem terápiás célból, azaz a sérült emberi funkcionális kapacitás helyreállítása célból kívánják használni, hanem arra, hogy ideológiai vagy pusztán fogyasztói szemlélettől indítva meghaladják a jelen emberi természet szerintük kiküszöbölendő hibás tulajdonságait (ideértve a fájdalmat, az ember nemkívánatos személyiségjegyeit, illetve magát a halált is), hogy azt jobbítva, fokozva, „potenciálva” (*enhancement*) távlatilag egy genetikailag új, poszthumán fajt (*new breed*) hozzanak létre, pontosabban „tenyészzenek ki” az emberből. Vö. Frivaldszky János: *Transhumanismo y dignidad – mejoras terapéuticas y no terapéuticas*. In Miguel Ayuso (szerk.): *¿Transhumanismo o posthumanidad? la política y el derecho después del humanismo*. Madrid, Marcial Pons, 2019. 139–155.

és önállóvá tett gépek tervezésével, amelyek a hús-vér embert helyettesítik a halhatatlanság és a korlátlan tökéletesség ígéretével.”¹¹¹

9. Az ember és méltósága a halálakor

Az ember életének és halálának jogi fogalma egyrészt annak biológiai-orvosi, másrészt a közbeszédben használt értelméhez szorosan kötődik. Az ember halála (a másik ember megölése, illetve halálának okozása vagy általában az alany halála) számos tekintetben jogi minőséggel, jogkövetkezésménnyel bír, s mivel az ember létének végét jelenti, ezért alapjogokat, azok meglétét és gyakorolhatóságát szükségképpen érinti. Az ember létének, életének védelme minden jogrendszer alapja, értelme és célja, minthogy a jog minimális funkciója az ember védelme és az emberi társadalom fennmaradásának biztosítása. A kortárs jogelméletre talán a legnagyobb hatást gyakorló, jogelmélettel foglalkozó jogász, Herbert Hart alapvetően hibásnak bizonyult elméleti rendszerének elméleti tanulságai arra mutatnak rá, hogy az emberi életet csak akkor lehet hatásosan jogi – elméletalkotási – eszközökkel védeni, ha az embert és annak életét, valamint annak erőszakos elvételét is ontológiai, metafizikai alapokon ragadjuk meg teoretikusan, s akkor az életének védelme is, illetve az erőszakos halál megelőzésének kérdése is természetjogi alapokon fog állni.¹¹²

Az emberi élet jelentőségének összefüggésében szemlélt halál fogalmának meghatározása azért is elemi jelentőségű, mert jobbára annak tudatosításán keresztül biztosítható az ember életének megfelelő védelme. Azonban a „mi a halál?” definiálása helyett a redukcionista „mikor következik be a halál?” kérdés megválaszolása felé terelődött az utóbbi időben az orvosok, így a jogászok érdeklődése is. Ennek eredményeképpen a halál teljesebb értelmű kérdése elsikkadt, különösen, hogy manapság sajnálatosan az emberi személy és annak életének helyes értelmű fogalmi megadása sem áll a jogfilozófiai érdeklődés homlokterében. A halál jelenségének megértése ennek következtében annak beálltának biológiai-orvosi vagy a hétköznapi gondolkodásban tetten érhető megközelítésére redukálódott. Azt láthatjuk, hogy az orvostudomány aktuális állása és az abban futó gondolkodási „paradigmák”, illetve az abban megjelenő orvosi és egyéb emberi érdekek (szervátültetés megkönnyítése és felgyorsítása a frissen halottá nyilvánított személyből vagy éppen az életben tartás anyagi ráfordításának költségei) nagymértékben meghatározzák a halálról való közgondolkodás alakulását, ami pedig megszabja az ez irányú jogi gondolkodás főbb irányait is. Figyelemmel kell lenni arra, hogy a jog tartalma legtöbbször érdekek ütközésekor nyilvánul meg érvelésekben, jogesetekben keresztül, s e logika mentén fejlődik, változik. Következésképpen a halál jogi megítélése is elsősorban nem akadémikus viták tárgyaként formálódik. A jogász feladata azonban az, hogy e gyakorlati jogi és egyéb érdekek szövevényében tisztára csiszolja az emberi halál jogi szemléletű

111 Palazzani i. m. (104. lj.) 160.

112 Frivaldszky i. m. (9. lj.) 280–308.

valóságát, különösen, hogy az ember legalapvetőbb védelmének legkritikusabb eseményéről, vitális körülményeiről van szó.

Amíg a szív működés és a légzés nem bizonyult funkcionálisan mesterségesen pótolhatóknak, addig azok megszűnése jelentette a halál beálltát, manapság pedig, mivel ez már biztosítható, az agyműködés kritériumainak megléte tölti be ezt a funkciót, vagyis az előbbiek már nem elégséges kritériumok. Az agyhalál kritériumegyüttese révén azonosítható tehát manapság a halál beállta, ami sokkal inkább egy állapot, semmint egy pontosan meghatározható időpont. Már csak azért sem, mert az agyműködés neurológiai-fiziológiai, a test működése szempontjából integratív funkciójának megléte binárisan nem állapítható meg, azaz egyértelmű és végérvényes kritériumként nem alkalmazható, hacsak nem alkalmazunk egy különbségtételt az életfunkciókban úgy, hogy vannak magasabb, alapvetőbb és alacsonyabb szintű, kevésbé lényegi biológiai funkciók. Továbbá az agy halálának is többirányú, párhuzamos értemei terjedtek el, nem is beszélve arról, hogy az „agy” működés sem lokalizálható egyetlen szervi helyre, miközben az agy- és idegtudományok magát az így értett agyfunkciót sokszor a teljes emberi létmóddal azonosítják, ami nagymértékű redukálása az ember életének.

Szükség van ennek következtében egyrészt biológiai értelemben is egy jóval komplexebb szemléletmódra az összes szóba jövő élettani kritérium figyelembevételével.¹¹³ A teljes és visszafordíthatatlan agyhalál, amely az emberi szervezet egységének felbomlását jelentené, nem tűnik elégséges kritériumnak a halál megállapítására, bár sokan, köztük még katolikus, jogfilozófiával és bioetikával foglalkozó jogászok is emellett teszik le a voksot.¹¹⁴ Ezenkívül égető szüksége van a jogásznak is arra, hogy az emberi élet létezését ne a központi idegrendszeri és agyműködésbeli funkciók működésére szorítottan tekintse, hanem hogy az életet és a halált magát is az emberi léttel, annak szellemi és lelki vonatkozásainak összhangjában, azokkal összefüggésében ragadja meg, mert egyébként nem tudja az emberiszemély-jelleget semmiképpen sem konceptualizálni, aminek következtében pedig az emberi élettel ellentétes gyakorlatokat lesz kénytelen elfogadni.

Azt kívánjuk érzékeltetni, hogy azt a legkomplexebb összefüggésben szemlélt kérdést, hogy mikor következik be ténylegesen az ember halála, csakis akkor tudjuk megválaszolni, ha előzetesen fogalmilag azt tisztáztuk, hogy mit is jelent, miben is áll az ember halála, ami pedig csak abban az esetben tematizálható adekvát módon, ha már előzetesen tudatosítottuk, hogy miben áll az ember élete, létének jogfilozófiai módon is releváns lényege. Mivel azonban az ember jogi fogalmának meghatározására manapság már nem is törekednek a jogászok, mivel az emberi személy és az em-

113 Abigail Maguire: Towards a Holistic Definition of Death: The Biological, Philosophical and Social Deficiencies of Brain Stem Death Criteria. *The New Bioethics*, 25. (2019), 2. 172–184.

114 Vö. D'Agostino–Palazzani i. m. (87. lj.) 119. Wolfgang Waldstein ezzel szemben vehemensen utasítja el ezt az alapállást jogfilozófiai és katolikus doktrinális érvekkel, a vonatkozó egyházi dokumentumokra hivatkozva, s az ezzel ellentétes értelmezési és értelemadási tendenciákra, azok hibás voltára is rámutatván, sokszor egyes vonatkozó dokumentumok keletkezési kontextusát is feltárva. Waldstein i. m. (58. lj.) 119–132.

beri méltóság túlságosan is metafizikai fogalmaival nem tud mit kezdeni a kortárs jogi gondolkodás, ezért természetszerűleg a halál fogalmi megragadása sem járhat biztos úton. Annál is kevésbé, mivel időközben az idegtudományok a mesterséges intelligencia kutatásának eredményeképpen olyan magas szintre fejlődtek, hogy már az agyműködés is sok tekintetben kiválthatónak tűnik, ezért nincsen olyan biológiai-fiziológiai funkció az emberben, amit ne lehetne mesterségesen pótolni, előállítani.

Ha már a szív- és a légzőműködés mesterséges módon való biztosíthatósága után az agyi központi idegrendszeri feladatok bizonyos része is reprodukálható, akkor a pusztán gondolkodó lénynek, sőt ilyen gondolkodó állatfajnak tekintett ember halála sem tűnik biológiailag szükségszerűnek, hanem annak időpontja kitolható, variálható, illetve akár (elméletben) mesterségesen ki is küszöbölhető mindaddig, ameddig a halál pusztán neurológiai-fiziológiai folyamatok eredményének tűnik, s olybá tekintenek rá. Ez esetben azonban nem tekintettük azt, hogy mi a sajátlagosan emberi az emberi életben, azaz az mitől emberi, s mi ér tulajdonképpen véget emberi valóságként az ember halálával. Ezért tehát – ebben a koncepcióban – semmi sem marad az emberben, ami igazán, sajátlagosan emberi lenne természeti lényege szerint.

A helyes jogfilozófiai gondolkodás ezzel szemben az ember filozófiai, antropológiai lényegére fókuszál, amelyben az emberi értelem mint életértelem túlmutat az ember agyműködésén, s az ember szellemi lelke, amely az ember igazi lényege, még ezt is meghaladja metafizikai jellegében: mindvégig jelen van, ameddig a konkrét egyén meg nem halt, de léte nem a biológiai test emanációja, származéka, így nem is dektálható természettudományos eszközökkel, pozitivistá tudományos módszerekkel. Ezért van szüksége a jogi gondolkodásnak is a morál- és a természetjogias jogfilozófiai gondolkodás e téren nyert alap kutatási eredményeire. Nézetünk szerint az emberi személy ilyen fogalmi megragadásából lehet csak helyesen definiálni az ember halálát és jogilag szabályozni az ezzel összefüggő jogi kérdéseket.

Irodalomjegyzék

- Ambrosetti, Giovanni: *Diritto naturale cristiano, profili di metodo, di storia e di teoria*. Róma, Studium, 1970.
- Ayuso, Miguel (szerk.): *La autodeterminación: problemas jurídicos y políticos*. Madrid, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, 2020. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv10rrcvs>
- Bernardini, Paola: *Uomo naturale o uomo politico? Il fondamento dei diritti in Martha C. Nussbaum*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.
- Bloch, Ernst: *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt, Suhrkamp, 1961.
- Bobbio, Norberto: Sul fondamento dei diritti dell'uomo. *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 42. (1965), 302–309.
- Bobbio, Norberto: *Letà dei diritti*. Torino, Einaudi, 1997.
- Busnelli, Francesco D.: Rilevanza giuridica della vita prenatale, categorie civilistiche, principi costituzionali. In Donato Carusi – Silvana Castignone (szerk.): *In vita, in vitro, in potenza: lo sguardo del diritto sull'embrione*. Torino, Giappichelli, 2011.
- Calvez, Jean-Yves: I diritti dell'uomo secondo Maritain. In Aucante, Vincent – Papini, Roberta (szerk.): *Jacques Maritain: la politica della saggezza*. Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.

- Capehart, James: Incarnate Spirit. Proper Thomistic Definition of the Human Being or Merely Description of the Human Soul? In Conley, John J. (szerk.): *Redeeming Philosophy. From Metaphysics to Aesthetics*. Washington, American Maritain Association, 2014. 83–98.
- Carbone, Giorgio M.: *L'embrione umano. Qualcosa o qualcuno?* Bologna, Studio Domenicano, 2014.
- Castellano, Danilo: *Razionalismo e diritti umani. Dell'antifilosofia politico-giuridica dell'„modernità”*. Torino, Giappichelli, 2003.
- Catalano, Pierangelo: L'inizio della „persona umana” secondo il diritto umano. In Trisciunglio, Andrea (szerk.): *Valori e principii del diritto romano*. Napoli, Scientifiche Italiane, 2009.
- Coccopalmerio, Domenico: *Fortitudo Iuris. Persona e diritto*. Trieszt, LINT, 1989.
- Commissione Teologica Internazionale: *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. Vatikán, Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- Costello, Stephen J.: Logotherapy as Philosophical Practice. In Sárkány Péter – Vik János (szerk.): *Logoterápia és Egzisztenciaanalízis*, 7. (2015), 3. 122–153.
- Costello, Stephen J.: The Spirit of Logotherapy. *Religions*, 7. (2016), 3. 6. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel7010003>
- D'Agostino, Francesco – Palazzani, Laura: *Bioetica. Nozioni fondamentali*. Brescia, La Scuola, 2016.
- D'Agostino, Francesco: *Il Diritto come problema teologico*. Torino, G. Giappichelli, 1995.
- D'Agostino, Francesco: A természetjog kérdése az egyház társadalmi tanításában. In Frivaldszky János: *Természetjog. Szöveggyűjtemény*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. 257–271.
- D'Avenia, Marco: *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*. Bologna, Studio Domenicano, 1992.
- Donati, Alberto: *Giusnaturalismo e diritto europeo, human rights e Grundrechte*. Milano, Giuffrè, 2002.
- Engelhardt, H. Tristram: *Manuale di bioetica*. Milánó, Il Saggiatore, 1999.
- Fabricsius, Fritz: *Relativität der Rechtsfähigkeit. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis des privaten Personenrechts*. München–Berlin, Beck, 1963.
- Fagot-Largeault, Anne: The Notion of the Potential Human Being. In Bromham, David R. – Dalton, Maureen E. – Jackson, Jennifer C. (szerk.): *Philosophical ethics in reproductive medicine*. Manchester, Manchester University Press, 1990. 149–155.
- Fagot-Largeault, Anne: Abortion and Arguments from Potential. In Gillon, Raanan (szerk.): *Principles of Health Care Ethics*. London, Wiley, 1993. 577–586.
- Fagot-Largeault, Anne: L'embrione umano come persona in potenza. In Agazzi, Evandro (szerk.): *Bioetica e Persona*. Milánó, Franco Angeli, 1993. 158–174.
- Finnis, John: Misunderstanding the Case against Euthanasia: Response to Harris's First Reply. In Keown, John (szerk.): *Euthanasia Examined: Ethical, Clinical and Legal Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511663444.008>
- Frankl, Viktor E.: *Értelem és egzisztencia. Előadások és tanulmányok*. Budapest, Jel, 2006.
- Frivaldszky, János: Diritto naturale senza natura umana? In Malo, Antonio (szerk.): *Natura, cultura, libertà: storia e complessità di un rapporto: comunicazioni del convegno della Facoltà di filosofia 2010, Pontificia Università della Santa Croce*. Róma, EDUSC, 2010. 113–123.
- Frivaldszky János: *Természetjog és emberi jogok*. Budapest, Pázmány, 2010.
- Frivaldszky, János: Diritti umani e natura umana. In Maspero, Giulio – Laborda, M. Pérez de (szerk.): *Fede e ragione: l'incontro e il cammino: In occasione del decimo anniversario dell'enciclica Fides et Ratio*. Siena, Cantagalli, 2011. 149–158.
- Frivaldszky, János: Law as Practical Knowledge: Deconstruction, Pragmatism, and the Promise of Classical Practical Philosophy. In Martinengo, Alberto (szerk.): *Beyond Deconstruction:*

- From Hermeneutics to Reconstruction*. Berlin, De Gruyter, 2012. 255–275. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110273328.255>
- Frivaldszky, János: Quale legge naturale per l'Europa dopo la scuola neoclassica del diritto naturale? In Fracanzani, Marcello M. – Baroncelli, Stefania (szerk.): *Quale religione per l'Europa?* Nápoly, Scientifiche Italiane, 2014. 51–72.
- Frivaldszky, János: Legal Discourse: The Promise of Classical Practical Philosophy. In Manzin, Maurizio – Puppo, Federico – Tomasi, Serena (szerk.): *Studies on Argumentation and Legal Philosophy: Further Steps towards a Pluralistic Approach*. Trento, Università degli Studi di Trento, 2015. 129–142.
- Frivaldszky, János: Dignità, soggettività e capacità giuridica delle persone con disabilità – riflessioni critiche partendo da Martha Nussbaum. In Heritier, Paolo – Sequeri, Pierangelo (szerk.): *Deontologia del fondamento: Seguito da Verso una svolta affettiva nelle law and humanities e nelle neuroscienze*. Torino, G. Giappichelli, 2016. 259–315.
- Frivaldszky János: *A jogfilozófia alapvető kérdései és elemei*. Budapest, Szent István Társulat, 2019.
- Frivaldszky, János: Transhumanismo y dignidad – mejoras terapéuticas y no terapéuticas. In Ayuso, Miguel (szerk.): *¿Transhumanismo o posthumanidad? la política y el derecho después del humanismo*. Madrid, Marcial Pons, 2019. 139–155. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv10rrcg3.13>
- Fukuyama, Francis: *Poszthumán jövődönk. A biotechnológiai forradalom következményei*. Budapest, Európa, 2003.
- Gardner, Elinor: Nature and Rights: The Meaning of a Universal Agreement on Human Rights. In Butera, Giuseppe (szerk.): *Reading the Cosmos: Nature, Science, and Wisdom*. Washington, American Maritain Association, 2012. 215–228.
- George, Robert P.: *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*. Róma, Armando, 2006.
- Hegedüs Katalin: *Létezik-e jó halál?* Budapest, Oriold, 2017.
- Hennezel, Marie de – Leloup, Jean-Yves: *A halál művészete. Hogyan nézzünk szembe a halállal? Vallási hagyományok és humanista spiritualitás napjainkban*. Budapest, Európa, 1999.
- Huxley, Julian S.: *Religion without Revelation*. New York – London, Harper and Brothers, 1927.
- Huxley, Julian: *New Bottles for New Wine*. London, Chatto and Windus, 1959.
- Kelsen, Hans: *Tiszta jogtan*. Budapest, ELTE Bibó Szakkollégium, 1988.
- Lagrotta, Ignazio: Il diritto alla vita e i diritti fondamentali dell'embrione. In Tarantino, Antonio (szerk.): *Culture giuridiche e diritti del nascituro*. Milánó, Giuffrè, 1997.
- La Torre, Massimo: *Disavventure del diritto soggettivo*. Milánó, Giuffrè, 1996.
- Lauriola, Giovanni: La persona: storia di un concetto. In Lauriola, Giovanni (szerk.): *Diritti umani e libertà in Duns Scoto*. Alberobello (Bari), A.G.A., 2000. 125–150.
- Maguire, Abigail: Towards a Holistic Definition of Death: The Biological, Philosophical and Social Deficiencies of Brain Stem Death Criteria. *The New Bioethics*, 25. (2019), 2. 172–184. DOI: <https://doi.org/10.1080/20502877.2019.1606148>
- Maritain, Jacques – Maritain, Raïssa: *Œuvres complètes*. Fribourg–Párizs, Éditions Universitaires – Saint-Paul, 1988.
- Maritain, Jacques: *Nove lezioni sulla legge naturale*. Milánó, Jaca Book, 1985.
- Maritain, Jacques: Il significato dei diritti umani. In Maritain, Jacques: *I diritti dell'uomo e la legge naturale*. Milánó, Vita e pensiero. 1993. 121–149.
- Maritain, Jacques: *Az igazi humanizmus*. Budapest, Szent István Társulat, 1996.
- Maritain, Jacques: *La persona e il bene comune*. Brescia, Morcelliana, 1998.
- Maritain, Jacques: *Man and the State*. Washington, Catholic University of America Press, 1998.

- Maritain, Jacques: A személyi jogai, a politikai humanizmus. In Frivaldszky János (szerk.): *Természetjog, szöveggyűjtemény*. Budapest, Szent István Társulat, 2006.
- Mazzocato, Giuseppe: L'indirizzo personalista ed i suoi problemi. In Angelini, Giuseppe (szerk.): *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*. Milánó, Glossa, 2007.
- Messinese, Leonardo: La concezione della legge naturale in Jacques Maritain. In Gerardi, Renzo (szerk.): *La legge morale naturale, problemi e prospettive*. Róma, Pontificia Università Lateranense, 2007.
- Mori, Maurizio: Il feto ha diritto alla vita? Un'analisi filosofica dei vari argomenti in materia con particolare riguardo a quello di potenzialità. In Vallauri, Luigi Lombardi (szerk.): *Il meritevole di tutela*. Milánó, Giuffrè, 1990. 735–839.
- Navarini, Claudia (szerk.): *Autonomia e autodeterminazione. Profili etici, bioetici e giuridici*. Róma, Editori Riuniti University Press, 2011.
- Navratyl Zoltán: *A varázsló eltöri pálcáját? A jogi szabályozás vonulata az asszisztált humán reprodukciótól a reproductív klónozásig*. Budapest, Gondolat, 2012.
- O'Rourke, Kevin D.: The Embryo as Person. *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 6. (2006), 2. 241–251. DOI: <https://doi.org/10.5840/ncbq20066249>
- Pizzorni, Reginaldo: *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*. Bologna, Studio Domenicano, 1999.
- Possenti, Vittorio: *Il principio-persona*. Róma, Armando, 2006.
- Pozzoli, Lafayette: *Maritain e o Direito*. São Paulo, Loyola, 2001.
- Revoredo, Oscar A.: A genderideológia: veszélyek és lehetőségek. *Embertárs*, (2008) 1. 11–23.
- Rodotà, Stefano: *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*. Milánó, Feltrinelli, 2009.
- Sandel, Michael J.: Embryo Ethics: The Moral Logic of Stem-Cell Research. *The New England Journal of Medicine*, 351. (2004), 3. 207–209. DOI: <https://doi.org/10.1056/NEJMp048145>
- Sandel, Michael J.: *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*. Milánó, Vita e pensiero, 2014.
- Sanguineti, Juan J.: Soul and Person Commentary on «Your Soul is a Distributed Property of the Brains of Yourself and Others» by Michael A. Arbib. *Italian Journal of Cognitive Sciences*, 2. (2016), 243–252.
- Scandroglio, Tommaso: *La teoria neoclassica sulla legge naturale di Germain Grisez e John Finnis*. Torino, Giappichelli, 2012.
- Seifert, Josef: *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. Milánó, Vita e pensiero, 1989.
- Seifert, Josef: Essere e persona I fondamenti filosofici del personalismo. *Philosophical News*, 2014. november 9. Elérhető: <https://www.philosophicalnews.com/wp-content/uploads/2017/07/9.10.pdf> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 02.)
- Severino, Emanuele: *Nascere e altri problemi della coscienza religiosa*. Milánó, Rizzoli, 2005.
- Severino, Emanuele: *Sull'embrione*. Milánó, Rizzoli, 2005.
- Singer, Peter: *Animal Liberation*. London, Pimlico, 1995.
- Slote, Michael: *The Ethics of Care and Empathy*. Abingdon, Routledge, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203945735>
- Spaemann, Robert: Az emberi természet fogalmáról. In Michalski, Krzysztof (szerk.): *A modern tudományok emberképe*. Budapest, Gondolat, 1988.
- Spaemann, Robert: Christianity and Western Philosophy. In Vöney, Silja – Wolfrum, Rüdiger (szerk.): *Human Dignity and Human Cloning*. Leiden–Boston, Martinus Nijhoff, 2004. 47–51. DOI: https://doi.org/10.1007/978-94-017-6174-1_5

Az ember jogalanyiságának, életéhez és méltóságához való joga...

Spaemann, Robert: *Persone. Sulla differenza tra „qualcosa” e „qualcuno”*. Róma–Bari, Laterza, 2005.

Spaemann, Robert: *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*. Torino, Lindau, 2018.

Turgonyi Zoltán: A marxizmus tomista szemmel. In Frenyó Zoltán – Turgonyi Zoltán: *Jacques Maritain*. Budapest, L'Harmattan, 2006. 55–97.

Vincenti, Umberto: *Diritto senza identità, la crisi delle categorie giuridiche tradizionali*. Róma–Bari, Laterza, 2007.

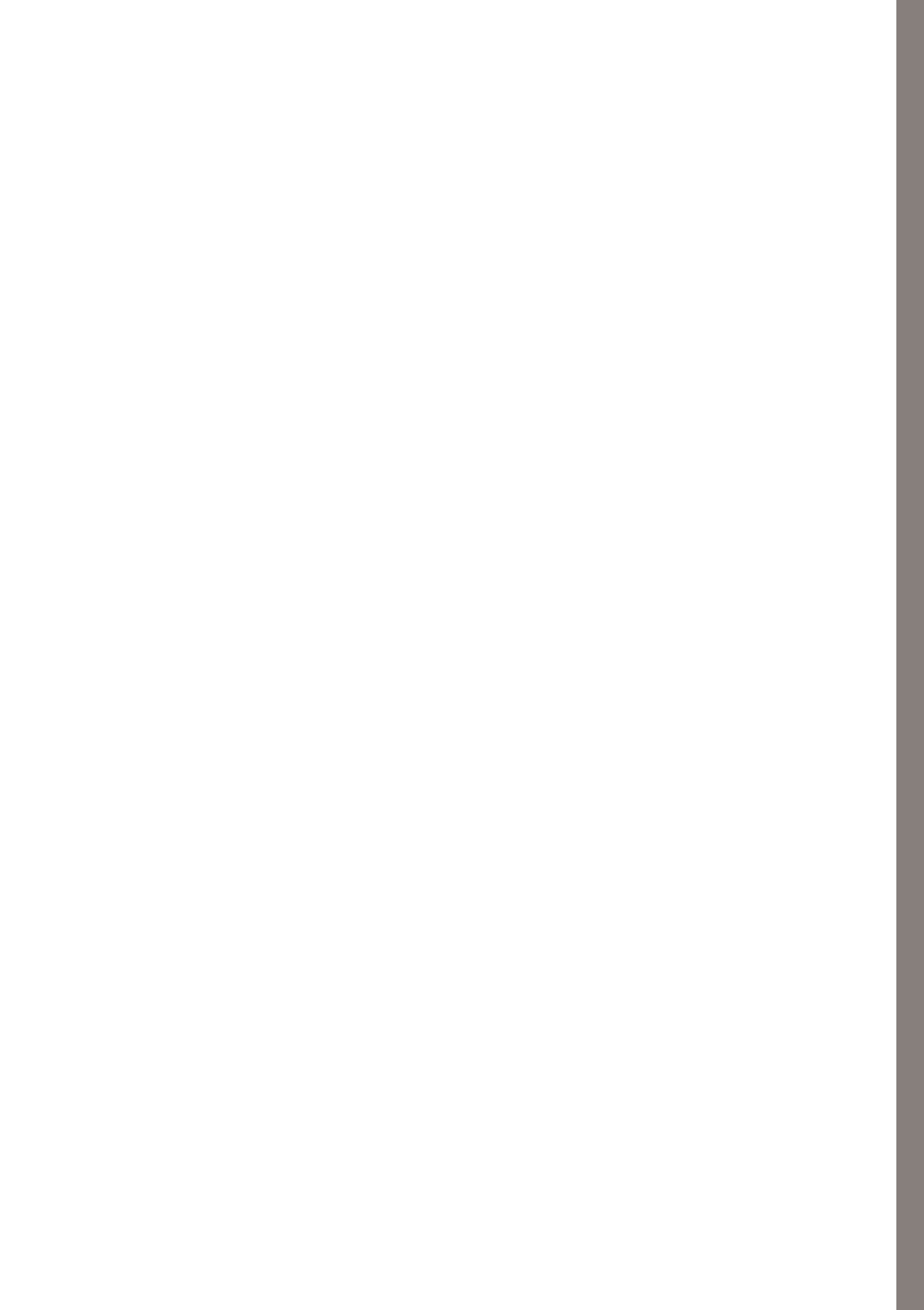
Villey, Michel: *Il diritto e i diritti dell'uomo*. Siena, Cantagalli, 2009.

Viola, Francesco: La conoscenza della legge naturale nel pensiero di Jacques Maritain. In Maritain, Jacques: *Nove lezioni sulla legge naturale*. Milánó, Jaca, 1985.

Viola, Francesco: *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*. Torino, G. Giappichelli, 1989.

Viola, Francesco: I diritti umani: una nuova forma di diritto naturale? In Angelini, Giuseppe (szerk.): *La legge naturale, I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*. Milánó, Glossa, 2007. 137–149.

Waldstein, Wolfgang: *A szívébe írva. A természetjog mint az emberi társadalom alapja*. Budapest, Szent István Társulat, 2012.



Pierre Manent a természetjogról és az emberi jogokról

HORKAY HÖRCHER FERENC¹

A dolgozat arra vállalkozik, hogy Pierre Manent rangidős francia katolikus filozófusnak a természetjog visszaállítására vonatkozó javaslatát mutassa be, főként A természetjog és az emberi jogok című 2017-es könyve alapján. Manent könyve egyben a természetes emberi jogok diskurzusának éles kritikája is. Kiindulópontja az e diskurzusra jellemző belső ellentmondásosság, amely az Európán belüli, illetve a földrészen kívüli helyzetre vonatkozó emberjogi érvelések közötti különbség miatt keletkezik. A szinkrón helyzetelemzést eszmetörténeti rekonstrukció követi, a Machiavellitől Hobbesig vezető fejlődési ív bemutatása, amely elvezetett a természetjog háttérbe szorításához és az emberi jogok beszédmódjának felerősödéséhez.

E szinkrón és diakrón helyzetelemzés után tárja elénk a filozófus sajtó felfogásának alapjait. Kiindulópontja, hogy a politika világa a parancs és az engedelmesség logikájára épül, s a cselekvő embert helyezi középpontjába. E politikaképet egy olyan szűkített természetjogi koncepció követi Manent gondolatmenetében, amely az emberi természet meghatározó háromféle motiváció (a kellemes, a hasznos és a tisztességes – kiegészülve az igazságossal és a nemessel) alapján megítélhetőnek tartja a politikai rezsimeket. Míg e szűkített koncepciót a dolgozat kétkedéssel fogadja, annál meggyőzőbbnek tartja azt a manent-i érvelést, amely az arisztoteliánus–tomista gyakorlati bölcsességet és a közjóra hivatkozó érvelést kívánja visszahozni a kortárs diskurzusba, saját helyére szorítva vissza az emberjogi beszédmód politikai felhasználását.

Kulcsszavak: emberi jogok, Machiavelli, Luther, Hobbes, parancs, engedelmesség, szűkített természetjog, gyakorlati bölcsesség, közjó, Szent Tamás

Pierre Manent about Natural Law and Human Rights

This essay aims to introduce the proposal of Pierre Manent, the French Catholic philosopher, to reconstruct natural law, mainly in his book on Natural Law and Human Rights, originally published in 2017. Manent's book is also interesting as a sharp criticism of the discourse of natural human

1 Kutatóprofesszor, NKE; tudományos tanácsadó, Eötvös Loránd Kutatási Hálózat; e-mail: Horcher.Ferenc@uni-nke.hu. A kézirat szövegének gondozásáért a szerző köszönettel tartozik Robotka Andreának.

rights. He starts out from the obvious contrast between the human rights discourse in a European and a non-European context, which reveals its internal logical contradiction. This is followed by a historical reconstruction of the early modern rise of the human rights discourse, as it took place between Machiavelli and Hobbes, resulting in the decline of the reference to natural law.

This synchronic and diachronic analysis is followed by the substance of Manent's own proposal. First, he introduces his view of politics, based on the dialectic of command and obedience, in the life of the active political agent. This is followed by the least convincing part of his book, a thin concept of natural law, narrowed down to the three motivations of human action: the pleasant, the useful and the honest (together with the just and the noble). Yet this is followed by a highly relevant, Aristotelian–Thomistic account of reflective human action, based on practical wisdom and the common good. Manent proposes to lead the human rights discourse back to its proper place in contemporary public discussions.

Keywords: human rights, Machiavelli, Luther, Hobbes, command, obedience, thin concept of natural law, practical wisdom, common good, Saint Thomas Aquinas

1. Bevezetés

2017-ben jelent meg Pierre Manent rangidős francia filozófus könyve, *La loi naturelle et les droits de l'homme* címmel.² Azóta a kötet angol nyelvű fordítása is elérhető.³ Az alábbi tanulmányban erről a műről lesz szó, mivel olyan témákat érint, amelyek a kereszténység és az emberi jogok viszonya kapcsán meghatározók.

A magát katolikusnak valló szerző címválasztásával egyszerre két irányba is vizsautalt. Egyrészt Jacques Maritain, a francia és nemzetközi katolikus filozófia meghatározó alakjának a II. világháború alatt írt könyvét idézte fel, annak ugyanis az volt a címe: *Az emberi jogok és a természetjog*.⁴ A másik referenciapont Leo Strauss német–zsidó származású, Észak-Amerikában működött politikai filozófus nevezetes munkája, a Láczi András fordításában magyarul is olvasható *Természetjog és történelem*.⁵

2 Pierre Manent: *La loi naturelle et les droits de l'homme*. Párizs, Presses universitaires de France, 2017.

3 Pierre Manent: *Natural Law and Human Rights: Toward a Recovery of Practical Reason*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2020. Fontos különbség a két kiadás között, hogy az angol kiadásnak van egy alcíme, amely a gyakorlati ész fogalmának rekonstruálását tételezi mint szerzői szándékot, másfelől, hogy az angol kiadásban helyet kapott egy külön tanulmány is, appendixként *Újra rátalálni a jog értelmére* címmel (*Recovering Law's Intelligence*). Ez a tanulmány eredetileg 2014-ben jelent meg a *Revue thomiste*-ban, a következő címmel: *Retrouver l'intelligence de la loi*.

4 Jacques Maritain: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York, Maison Française, 1942.

5 Leo Strauss: *Természetjog és történelem*. Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest, 1999. Angol nyelvű eredeti kiadása: Leo Strauss: *Natural Right and History* (Based on the 1949 Walgrene lectures). Chicago, University of Chicago Press, 1971.

Ez a munka is a II. világháború utáni világhelyzetben íródott, amikor az Emberi jogok egyetemes nyilatkozata (Nyilatkozat) is megszületett.⁶ Manent könyvét tehát ebben a szöveggörnyezetben érdemes olvasni, mint egyféle választ a fenti két szerző és a világpolitikai jelentőségű dokumentum felvetéseire.

Persze fenti két szerzőnk sem teljesen egy irányt képviselt. Maritain a neotomista francia katolikus gondolkodás képviselője, aki meghatározó befolyást gyakorolt magának a Nyilatkozatnak a szellemiségére is.⁷ Strauss pedig tekinthető a kibontakozó emberjogi mozgalom egyik korai filozófiai kritikusának, aki viszont a klasszikus természetjogot kívánta újból feltámasztani, szemben a természetes jogok modern eszményével.

Érdekes tehát, hogy Manent-nak mind a két irányban vannak kötődései, vagyis munkája hidat is képez Maritain és Strauss, az emberjogi diskurzus támogatói és kritikusai között. Egyfelől ő is kötődik ahhoz a skolasztikus hagyományhoz, amelynek megújítására szegődött Maritain. Másfelől viszont nagyon is kritikus azzal a diskurzussal szemben, amely e Maritain által is ihletett Nyilatkozat hatására kibontakozott a háború utáni nyugati világban. Manent nem tekinti feladatának annak történeti rekonstrukcióját, hogy miként született meg a Nyilatkozat, nagyon is esetleges politikai körülmények között. José Colen tanulmányából viszont, amely Manent könyvének lehetséges eszmetörténeti kontextusait tárja fel, megtudhatjuk, hogy a „konszenzusos megegyezés” nem megfelelő kifejezés a Nyilatkozat megszületésére, amely „a legjobb esetben is csak problematikus »kompromisszumnak«” tekinthető, bár ellenszavazat nélkül szavazta meg az UNESCO közgyűlése, és csak nyolcan tartózkodtak.⁸

Manent nem innen, a II. világháború utáni kereséstől indítja saját történetét. Maga inkább egy nagyobb távlatú eszmetörténeti folyamatot rekonstruál – ennek fő állomásaira nekünk is ki kell majd térnünk, amikor értelmezni kívánjuk, milyen narratív keretben mozog Manent elbeszélése. E szélesebb eszmetörténeti perspektíva fókuszában azok a változások állnak, amelyek eredményeképp a természetjog a kora modern időszakban (a 16–17. században) háttérbe szorult, s helyét átvette egy olyan beszédmód, amely a természetes emberi jogok tételezésén alapul anélkül, hogy e jogok alapjára rákérdézne. E kerettörténet sok tekintetben emlékeztet a modernizmussal kapcsolatos straussi kritikára is, bár Manent nem válik Strauss-hoz hasonló antimodernistává. A depolitizáció és a dekrisztianizáció viszont fontos témája lesz modernizmuskritikájának. A szintén hanyatlástörténetként felmutatott modernizmustabló után fog Manent filozófiai analízisébe. A politika világának parancs-engedelmisség logikáját realista módon bemutatva arra tesz kísérletet, hogy feltárja, milyen szempontból járul hozzá e logika háttérbe szorításához az emberi jogi diskurzus, s ezzel miként okoz politikailag nehezen kezelhető helyzetet – körülbelül a 68-as forradalmi fordulat óta.

6 E kontextust José A. Colen jelölte ki: *What is Wrong with Human Rights? Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, 44. (2018), 3. 451–469.

7 Uo. 451.

8 Uo. 457.

Manent pozitív mondandójának fontos építőeleme az a javaslata, hogy a természetjogot az emberi motiváció három pillérére építsük – jelesen a kellemes (*l'agréable*), a hasznos (*l'utile*) és a tisztességes (*l'honnête*) fogalmára. Amellett fogok érvelni, hogy ez a tomista gyökerű elképzelés Manent előadásában nem igazán meggyőző, hiszen túlságosan is homályos és kidolgozatlan marad. Egy robusztusabb elméletre lenne szükség, de természetesen ennek kidolgozása Manent természetjogi javaslata elfogadhatóságának (részben politikai) kockázatát jelentősen növelné. Ennél sokkal meggyőzőbbnek tűnik a van-legyen fogalmi elválasztására vonatkozó kantianus álláspont kritikája, valamint egy olyan arisztotelianus-tomista terminológia rekonstrukciója, amely a prudencia, a gyakorlati ész (*raison pratique*, ezt emelte alcímbe az angol kiadás) és a közjó fogalmára épül.⁹ Ugyancsak fontos eleme ennek a gyakorlati filozófiai javaslatcsomagnak a racionális megfontolásokból kiinduló cselekvő szembeállítása a vágyvezérelt, de passzív individuummal. E megfontolások részben egybeesnek egy olyan arisztotelianus konzervativizmus téziseivel, amelyet én magam fejtettem ki *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition* című könyvemben.¹⁰

2. A kortárs emberjogi diskurzus ellentmondásossága

Manent kiindulópontja a kortárs nyilvánosságban feltűnően szembeszökő ellentmondás: az emberi jogok prominens képviselői ugyan tüzzel-vassal terjesztik az ígét a nyugati világ berkein belül, az emberi jogok mind tágabb körét határozva és követelve meg, ugyanezt azonban nem követelik meg máshol – a nyugati kultúrkörön kívül elfogadják az eltérő morális felfogásokat a kultúrák szükségszerűen eltérő szabályrendszereire hivatkozva. A probléma természetesen nem újszerű: a modernista baloldali univerzalizmus és a posztmodern szintén baloldali relativizmusának ütközése ez, egy olyan, a baloldali gondolkodáson belüli feszültség, amelyet nehéz lenne véglegesen feloldani. Ám izgalmasabb, hogy a Manent által felvázolt kérdés miért is vált időszerűvé a könyv megjelenése idején. Manent könyve eredeti nyelven 2017-ben jelent meg, s a szerző, úgy tűnik, érzékelte az erősödő migrációs nyomást, pedig Franciaországban ekkor már több generációnyi migráns háttérű ember élt. Ezért a külső-belső felosztás, amelyről a filozófus beszél, már régen összekeveredett: az emberjogi univerzalizmus a francia határon belül sem volt kizárólagos, hiszen a francia társadalomban jelen lévő muszlim közösségek tagjaival szemben bizonyos kérdésekben már ekkor is kénytelen-kelletlen másként járt el az állam, mint a többségi társadalommal.

Ezen a ponton felmerül egy másik, filozófiai relevanciájú probléma is, amelyet Manent a kortárs diskurzusban detektál. Úgy látja, a biológiaiilag adott természet tagadása, valamifajta denaturalizálás igénye érhető tetten a túlhajtott gendervitákban

9 A *raison pratique* fogalma a francia kiadás 27. oldalán kerül elő: Manent i. m. (2. l.).

10 Hörcher Ferenc: *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London – New York, Bloomsbury, 2020.

mint a velünk született szexuális különbségek tagadásában vagy a heteroszexuális párokra vonatkozó házasságfogalom tagadva kitágításában. Azt a fajta konstruktivista gondolkodást, amely képesnek tartja az embert arra, hogy minden természetes adottságát megkérdőjelezze és újraformálja, a transzformer játékhoz hasonlítja a filozófus (10).¹¹ Már ezen a ponton előrevetíti, miért gondolja azt, hogy a természetes jog megkülönböztetendő a természetjogtól.

„[M]íg a természetjog parancsokat adott egy olyan tanítás nevében, amely implicit módon az emberi természetből indul ki, abból a hajlandóságból, amely az emberi természet sajátja, s amely a társadalomhoz és a tudáshoz köti az embert, vagy abból a természetes különbségből, amely a korosztályok, nemek és képességek között tapasztalható, [...] addig [...] a modern természetes jog egy olyan állítással kezdődik, amely szerint a természet az azonosságra és az elválasztásra redukálható: a jogok birtokosai [...] meghatározhatók azon ténnyel, hogy azonosak vagy hasonlóak, és egymástól különböznek.” (10)

Ily módon a természetes jog azonosítható az egyenlő joggal – mindenki azonos jogokkal bír, hiszen mindenki egyenlő, egyforma. Az efféle törekvésekkel jellemezhető társadalomról azt is már a legelején leszögezi Manent, hogy ez „egy olyan társadalom, amely szüntelen harcot vív a »józan ésszel« szemben, amely pedig ezeréves emberi tapasztalatok alapján az emberi élet vonatkozási pontjainak letéteményese” (13). Ha például a házasság intézményét tekintjük, amíg a házasság heteroszexuális párok privilégiuma, addig a józan ész is azt sugallja, hogy az emberi életnek a természetjog az ura. Ám amikor az előbbit megkérdőjelezi a pozitív jog, annak épp az a célja, hogy a társadalmat meggyőzze arról, hogy nincs természetjog, „vagy hogy az emberi világot úgy lehet és kell szervezni, hogy ne utaljunk a természetjogra” (17). Ebben az értelemben lesz a modernitás egész projektje nála a természetjoggal való szembefordulás mozgalma.

3. Elfordulás a természetjog és a gyakorlat világától

A könyv tehát a francia társadalom s azon keresztül az egyetemes progresszió heveny küzdelmeire válaszolva indul, abból eredezteti saját kérdésfelvetését. Csak ezt a kortárs kérdéskört követve fordul a francia filozófus a politikai gondolkodástörténet sajátos elemzése felé. Tehát nem öncélú a történeti kitérő, hanem világosan körülhatárolt célja van. Arra szolgál, hogy bemutassa, milyen eredői vannak a természetjoggal való kortárs szembefordulásnak a kora modern és a felvilágosodás korszakában. Ahogy a legtöbb tudomány- és filozófiatörténet, Manent könyve is a modern tudomány és az arisztotelészi gyakorlati filozófia konfliktusaként láttatja a problémát. Szerinte az emberi természetből indult ki a gyakorlati filozófia és annak tárgya, a gyakorlatra

11 A főszövegben zárójelben közlöm az angol kiadás oldalszámát. A francia kiadásra akkor utalok („fr.”), ha a megértés szempontjából releváns.

vonatkozó kérdésfeltevés. Manent szerint a gyakorlati filozófia fogalmazta meg a moralitás mellett a politika világában is elsődleges „mi a teendő?” kérdését. Ám nemcsak az arisztotelianus gyakorlati filozófia első kérdése ez, hanem Immanuel Kantnál is előkerül a gyakorlati ésszel kapcsolatban: *Was soll ich tun?* (Mit kell tennem?) Sőt a kortárs filozófiában nyilvánvalóan a Bernard Williams és Raymond Geuss nevével fémjelzett kortárs realista politikafelfogásra is rezonál, amin keresztül viszont a lenini *Sto gyélaty?*-ra mutat vissza.

Arisztotelész mellett tehát e kérdéskörhöz kapcsolódik Kant, Vlagyimir Iljics Lenin és a kortárs realista iskola. A másik oldalon viszont egy túlságosan is absztrakt-nak tartott tudományszemlélet jelenik meg, amely magát a politikát is háttérbe szorítja. Manent egyenesen „az elmélet hipertrófiájáról” beszél (24), amely felborítja a hétköznapi gondolkodás rendjét, s megteremti azt az elszigetelt egyént, az individuumot, aki már nem cselekszik, hanem csupán okozatokat vált ki, akinek nincsenek csak rá jellemző tulajdonságai, hanem lényegét tekintve teljes mértékben azonos a másikkal. Az ilyen módon elképzelt lényt jelöli Manent a *conatus* fogalmával. A *conatus* annyit jelent, mint erőfeszítés, kísérlet, s amikor az individuumot jelöli vele, akkor tulajdonképpen a cselekvő, politikai lényként élő ember politikától való megfosztottságát érti rajta: egy olyan lény, amelyet lényegében pusztán az önszeretet, az önzés vezérel, de még az sem készletet reflektált cselekvésre. Ez az individualizált egyén nyilvánvalóan nem képes már arra, hogy a természet könyvéből parancsokat olvasson ki – számára a természet a megismerés tárgya, a tudás pedig az ember legfontosabb jellemvonásává válik ebben a paradigmában. Ezzel kapcsolatban érdemes felidéznünk a bibliai történetet, amely Ádám bűnéül rója fel, hogy az isteni parancsolatnak nem tett eleget, amikor – a kígyó és Éva biztatására – evett a tudás fájáról. Úgy tűnik, a kora modern kor embere pont ezt a bűnt követi el Manent szerint, amikor a gyakorlati világtól elfordulva a teoretikus tudás hívéül szegődik ahelyett, hogy Isten kinyilatkoztatott parancsolatai szerint élne és cselekedne.

4. Az emberjogi diskurzus születése – Machiavellitől Hobbesig

A kora modern korszakból három gondolkodót emel ki Manent. Niccolò Machiavelli, Martin Luther és Thomas Hobbes lesznek azok a figurák, akik megtestesítik ezt az új gondolkodás-, sőt szemléletmódot. Akik tehát hátat fordítanak az isteni parancsolatnak, s a tudás papjaivá válnak. Manent olvasata eredeti, olyan új megvilágításba helyezi hőseit, amely – miközben plauzibilisnek is tűnik – hozzásegít Manent saját gondolkodásának jobb megértéséhez is.

Bár időrendben Machiavellivel kezdődik Manent története, ahogy az megszo-kott a modern liberális elveken nyugvó politikai gondolkodástörténeti áttekintésekben, különös módon egy Hobbesra vonatkozó részlet mégis megelőzi a Machiavelli-értelmezést. Hobbes itt egy olyan politikai rend mellett érvelő gondolkodóként jelenik meg, amely a hataloméhes individuum-*conatus* fogalmára épül. Manent szerint végzetes leegyszerűsítéssel él a brit gondolkodó: minden emberi motivációt homogeni-

zál, s mindegyik mögött a hatalomvágyat sejtí, sejteti. Mivel ily módon vágya rabjának mutatja az embert, nyilvánvalóan elveti a gyakorlati ész klasszikus kategóriáját. Manent azért vele kezdí e történetet, mert számára épp a gyakorlati ész lesz a védendő, újratárgyalandó érték. Számára továbbá nem az individuum a politikai gondolkodás alapegysége, hanem a politikai cselekvő, akit az különböztet meg az előbbítől, hogy nem rabja saját vágyának, s ennek megfelelően képes a gyakorlati ész alkalmazására, s a racionális, reflektált cselekvésre is.

De mindez még előre jelzi Manent eszmetörténeti érdeklődését. A tényleges kora újkori gondolatmenet csakugyan Machiavellivel kezdődik. Mivel Machiavellit a realista vagy tudományos nézőpont megalapítójának tartja, Manent *A fejedelem* híresen kihívó részletéből indul ki.

„Az értőknek kívánván hasznos dolgot írni, helyesebbnek ítélem a dolog valódi igazságának kifürkészését. [...] Nagy a távolság *valódi és képzelt életmódunk, valóságos és feltételezett tetteink* között. [...] [A]ki az utóbbiak alapján okoskodik, inkább saját romlásának okozója. [...] Ezért szükséges, hogy a fejedelem hatalmának megóvása érdekében megtanuljon rossznak lenni, és ezt a szükségnek megfelelően gyakorolja.”¹² (25–26, *kiemelés tőlem – H. F.*)

Manent szerint Machiavelli kiindulópontja tehát az a szakadék (a francia gondolkodó eredeti nyelven idézi Machiavelli olasz kifejezését: *tanto discosto*), amely elválasztja azt, ahogy az ember él, attól, ahogy élnie kellene, vagy legalábbis attól, ahogy állítólag élni kellene. Manent maga is egyetért ezzel a helyzeteírással, de szerinte Machiavelli rossz konklúziót vont le a helyes megállapításából. Nem azt a tanulságot vonta le, hogy ezért bűnös lény az ember, akinek törekednie kell(ene) mégis a kitűzött cél felé (az, ahogy élni kellene, maga a természetjog követelménye). Épp ellenkezőleg, megpróbálja a zavaró elvárást, hogy a cselekvő egyén legyen jobb, mint amilyen most, a maga egészében kikapcsolni, mivel szerinte az egyenesen megöli a cselekvést. Tudjuk, William Shakespeare is osztotta a cselekvéssel kapcsolatos lelkiismeret-vizsgálat haszontalanságát bizonyos helyzetekben. Lásd például Hamlet híres monológjában a megállapítást: „az elszántság természetes színét / A gondolat halványra betegíti; / Ily kételkedés által sok nagyszerű, / Fontos merény kifordul medriből / S elveszti »tett« nevét.” (Arany János fordítása.) Ám nehéz lenne Shakespeare-ről azt állítani, hogy darabjai az emberi esendőség valamifajta machiavelliánus elfogadását üzennék. A drámaíró sokszor megmutatta, hogy miféle bűnöket „kell” elkövetniük a hatalmon lévőknek, ám nem törölte a természetjog érvényességét. Manent olvasatában azonban Machiavelli valami ilyesmire vállalkozott. Bár nem tette explicitté a természetjoggal kapcsolatos tagadó álláspontját, tagadta, hogy a természetjog véelme révén összetartható lenne a társadalom.

12 Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*. Ford. Lutter Éva. Budapest, Európa, 1987. 84–85.

Manent értelmezése szerint Machiavelli egyenesen úgy látta, hogy az emberek egymás közti összetartozásának biztosítására igazából csak a félelem képes. Ráadásul a félelem motiválta emberi világból Machiavelli kizárta az arisztotelészi értelemben vett gyakorlati cselekvést, mert – paradox módon – épp az korlátozná a cselekvő cselekvési szabadságát, amikor az szembesítené a van és a legyen világát. A vezető, a fejedelem lényegében teljes szabadságot kap, tette nem vethető össze semmiféle ideális normával. Ezzel Machiavelli „arra invitál[t] minket, hogy alkossuk újra a politikai rendet fentről, lefelé” (33). Az újralkotott rend mozdítóelve a félelem lesz – a fejedelem félelmet gerjeszt, a polgár pedig fél. Ez a felülről szervezett, félelemre alapozott viszonyrendszer veszi át a parancs-engedelmesség logikáját, amelynek alapját a természetjog adta korábban. Ám ezzel a leegyszerűsítő megoldással, amely minden további körülményt figyelmen kívül hagy, a reneszánsz gondolkodó egy olyan elvont sémát vállalt fel, amely nem képes számot adni a gondolkodó és cselekvő emberre jellemző gyakorlati élet kérdéseiről.

Persze az arisztotelianus gyakorlati filozófiához képest már a keresztény gondolkodás is távolabb lépett a gyakorlati filozófia kérdéseitől. Pontosabban, a van és a legyen közötti szakadék megkerülése helyett (ami Machiavelli stratégiája volt) arra törekedett, hogy a kettőt fogalmilag elkülönítse egymástól, lásd Ágoston két városkonceptióját. A megkülönböztetés célja az volt, hogy jottányit se kelljen engedni az isteni parancsolatokból, elismerve persze, hogy az ember természeténél fogva esendő és bűnös lény, így a földi életben a bibliai parancsok valószínűleg soha nem fognak átfogóan érvényesülni. Ennek ellenére a keresztény morálteológiában a parancsolatok állandó követelményként jelennek meg a politika szereplői számára is.

Machiavelli és a kereszténység tanításának sajátos hatáseggyüttese jelent meg Luther társadalmi-politikai gondolkodásában. Manent szerint Machiavelli az antik filozófia erényalapú elképzelését újította meg, Luther viszont a kereszténység tanítását gondolta újra. Míg a kereszténység sokat megőrzött az arisztotelianus hagyományból, s helyet hagyott a keresztény politikai ágens számára, Luthernél már csak a hívő maradt – vagyis nála is kiesett a gyakorlati cselekvés és a gyakorlati bölcsesség dimenziója. Számára ugyanis a törvény már nem konkrét cselekvési célt jelölt ki, hanem a bűnre és erényre vonatkozó tudás forrása volt. A lelkiismeret már nem tudott közvetlen cselekvési mozdítórugóvá válni. Ehelyett a hit vált elsődlegessé. Ahogy Manent parafrázeálja Luthert: „A hit erénye a hinni tudás művészetévé válik, a hívő pedig a hit művésze” (39). A keresztény szabadság most már nem a törvények betartása, hanem a törvények figyelembevétele nélkül hozott döntés.¹³ Ez a szabadság – a hit segítségével – kiemeli a keresztény hívőt a gyakorlati életből. Így Machiavellihez hasonlóan Luther is sikeresen posztulált egy olyan helyzetet, amikor kiléphetünk az ember számára adott gyakorlatias feltételrendszerből. Merész levezetések alapján egy újfajta emberi lény körvonalazódik, aki maga mögött hagyja a gyakorlati élet csapdáit, és elkerüli a való élet és a törvény közötti szakadékot. Manent láthatólag súlyos fenntar-

¹³ Manent itt Kálvinra hivatkozik, nem Lutherra.

tásokkal szemléli ezeket a fejleményeket, amelyeknek eredményeképp elfeledkezünk a van és a legyen közti szakadékról, és arról is, hogy mi céllal és mi alól szabadítottuk fel magunkat.

Míg Machiavelli az arisztotelianus hagyományt, addig Luther a tomista tanítást rombolta le nagy hatékonysággal. Gondolkodásuk eredményeképp újfajta elképzelés öltött testet, amely elfordult a természetjogtól, s egyikőjüknél a félelem logikáját állította a helyére, másikuknál a hit ugrását követelte meg az embertől. De hogyan lendíti tovább a gondolatmenetet Manent Hobbes-elemzése?

Hobbes az, aki az állammal kapcsolatos nézeteket kidolgozta a kora modern politikai gondolkodás számára. Míg Machiavelli a fejedelmet szabadította fel mindenféle kötöttség alól, Luther pedig a hívő embert választotta ki mint a keresztény szabadság alanyát, addig Hobbes nem a fejedelemről, nem is a hívő emberről, hanem az intézményesült politikáról gondolkodott. Az érdekelte, hogy mi a feladata az államnak az elődei által körvonalazott új embertípus szolgálatában. Hobbesnál is a félelem szervezi a társadalmat, azt emeli társadalomformáló erővé a filozófus elmélete. Mégpedig a halálfélelem játszik ilyen kulcsszerepet nála, amely képes elnyomni az önzés és a hiábavaló hiúság kérdését, és így az egyént az állam keretei közé kényszeríti.

Ám van a hobbesi természeti állapotnak egy további sajátossága is azon kívül, hogy mindenki háborúja mindenki ellen, amit épp a félelem felkeltése révén tud orvosolni az állam. A másik sajátossága a hobbesi természeti állapotnak, hogy jogokat is feltételez – mégpedig minden egyes emberi lénynek tulajdonít ilyen jogot, s lényegében mindenre kiterjeszhető módon. Ez az aluldeterminált természetesjog-fogalom a hobbesi elképzelés szerint az államot is megfosztja a moralitásától – az csupán semleges szervezatként működik nála, amely összehozza egymással az erőt és az igazságosságot. Mégpedig az ellenállhatatlan, félelmetes erőt és az egyenlő igazságosságot anélkül, hogy lenne egy saját, rá jellemző moralitása. Ez a telosz nélküli állam teljesen újszerű, alapvetően tér el például a városállam Arisztotelész által feltételezett teleológiájától, de a középkori, közjót célzó keresztény állameszménytől is.

Manent számára Hobbes feltételezése, hogy már a természeti állapotban lévő ember jogokkal rendelkezik, olyasmi, ami nemcsak ellentmondásos, és ezért megvalósíthatatlan, hanem kifejezetten kiüresíti az emberi jog fogalmát is. Ha bármire kiterjeszhetőnek tartjuk az emberi jogot, akkor az valóban pusztán üres forma marad. Manent azt írja: „Mihelyt megállapítjuk kizárólagos legitimitációját, a jogok eszméje olyan üres formává válik, amely tartalmat keres, és minden, de szó szerint minden e forma tartalmává tehető” (48). Az emberi jogok ilyen mértékű tartalmi meghatározatlansága elvezeti Manent-t annak kijelentéséig, hogy a fogalom valójában semmire nem utal, pontosabban a semmire utal: „Tehát akár úgy definiáljuk az embert, mint aki »jogokkal rendelkező lény«, akár úgy, hogy »olyan lény, amelynek mindig és mindenütt joga van emberi jogokat követelni«, ezzel semmit nem mondunk arról, hogy mi is alkotja, vagyis ad formát az emberi életnek” (51). És aztán még rövidebben, csattanósabban is megfogalmazza azt állítást: „Az az igazság, hogy a semmi kísérti ezt a definíciót” (51).

Ez a kiüresedés nemcsak a jogokkal, de az állammal kapcsolatban is megjelenik Manent elemzésében. Straussra utal vissza, és annak nevezetes Hobbes-elemzésére, amikor azt mondja, hogy az államnak Hobbesnál eltűnik a saját moralitása.¹⁴ Ez nyilvánvalóan a liberális állam felől visszaolvasott Hobbes, aki az államnak azt a végső legitimitációs alapot vindikálja, hogy képes az ember természetes jogát a túlélésre (és egyéb jogokat is) biztosítani, de más, ezen túlmenő céltételezés nem kapcsolódik működéséhez. Manent szerint Hobbes nemcsak morálisan üresítette ki az államot, hanem politikai értelemben is: az valamifajta elvont mechanizmussá, adminisztrációvá válik, többé már nem egy közösség tagjai fölötti uralom és kormányzás. A politika mint a közösségben és a közösségért végrehajtott gyakorlati cselekvés átadja a helyét annak a politikafogalomnak, amely szerint a politika államelmélet, államtudomány: „A modern politikatudomány az állam tudománya, ugyanakkor ettől elválaszthatatlanul az engedelmisség tudománya is” (63). Ami fontos, hogy bár látszatra felszabadul az egyén a fölötté gyakorolt önkényes uralomtól, az állam mégiscsak egy olyan hatalmat nyer el fölötté, amellyel szemben magának az államnak kell jogokkal körülbasztani az egyént. Ez az ellentmondás elvezet ahhoz a manent-i tételhez, miszerint az állam által szervezett társadalom nem átlátszó, homályos (*l'opacité spécifique de la société moderne*) (82, fr.), bizonyos értelemben képmutató szerveződési forma. Mást mond magáról, mint amit ténylegesen megvalósít.

5. A politika mint a parancs és az engedelmisség világa

Az állami képmutatás természetének kibontása után térjünk rá Manent saját filozófiai tételeire! Először is szót kell ejtenünk a parancs és az engedelmisség nagyon hangsúlyos fogalomparjáról. Amikor Manent a politikai fogalmát elemzi, végső soron erre a fogalmi dichotómiára épít: egy politikai viszonyrendszerben mindig megkülönböztethető a parancs és az engedelmisség cselekvési formája. Az adott közösséget vezető(k)höz kapcsolódik a parancs mint cselekvési forma, s erre reagál a másik oldalon, azok körében, akiket vezetnek, az engedelmisség. Azzal a fogalmi átrendeződéssel, amelyet Machiavellitől Hobbesig, s azon túl Jean-Jacques Rousseau-ig vezet Manent, egy olyan felejtés következett be, amely a parancsolás és az engedelmisség cselekvési formáira vonatkozik, s amely az állam rendszeréből fakad, vagy azt támogatja (67). Az állam által megszerzett felhatalmazás (legitimitáció) révén a parancs és az engedelmisség is elhomályosul, háttérbe szorul, „az állam arra kötelezi a társadalom tagjait, hogy egy olyan társadalmi-politikai világban éljenek, ahol sem a parancsolás, sem az engedelmisség nem látható többé világosan” (67). A polgár számára nem jelent nehézséget, hogy hogyan feleljen meg az állam parancsainak – ehelyett mind jobban beleilleszkedik a társadalom öntőformáiba.¹⁵ Ám ezzel az önmaga feletti uralmat is elveszíti – valójában eltűnik a politikai cselekvő a színpadról, s a politikai közösség egy személytelen

14 Leo Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago, University of Chicago Press, 1952.

15 *Pli de l'État*, 76, fr.

mechanizmusnak megfelelni igyekvő arctalan massa lesz. Ennek a konstrukciónak, amelyet emberek által alkotott mesterműnek nevez Manent,¹⁶ az adja a legitimitását, hogy az egyén számára biztosítani tudja nemcsak a rendet és a biztonságot (lásd megfélemlítés), hanem a modernnek szabadságát is.

Az államhoz képest külsődleges normarend, a természetjog eltüntetésével lehetőség nyílt az egyén felszabadítására – erre szolgált a természetes emberi jog fogalma, amelynek kettős viszonya támadt az állammal. Egyfelől az államot megelőző természeti állapotra jellemző az emberi jog, másfelől viszont épp az állam révén válik lehetővé ennek a jognak az érvényesítése, kikényszerítése. Az állam ugyanis nem tesz mást, mint felszabadítja a természetben rejlő tendenciákat: „a modern szabadság a természet felszabadításaként vagy megszabadításaként született” (86). Ez utóbbira hozza fel példaként Manent a szexuális szabadság példáját: „mi ez a szabadság, ha nem minden olyan anyagi, jogi és morális akadály elfojtása (*suppression*), amely a szexuális vágyak kielégítését akadályozta?” Ebben az értelemben a természetfogalom radikális átformálásának is tanúi lehetünk. Míg korábban a természet a rend, a törvény forrásaként jelent meg, addig a modernnek szemléletében a természet a korlátlan szabadság világa. Míg korábban a hatalom a természetből kiolvasott törvények alapján járt el, az új hatalmi forma, az állam, a természetes szabadságként értett természetes jog biztosítására szolgál. Míg korábban az állam a természet törvényeinek megfelelően parancsolt, s az egyén engedelmeskedett, addig a modern állam nem parancsol. Ehelyett fő feladata az, hogy szavatolja az egyén természet adta szabadságát, akár az állammal magával szemben is.

Nem csoda, hogy a fejezet, amelyben e témát taglalja Manent, a *Laissez-faire, laissez-passer* címet viseli. Szerinte az egyén súlyos árat fizet azért is, hogy elnyerhesse jogait, szabadságát. Elveszíti saját döntési képességét, azt a potenciált, amelynek révén egyáltalán politikai cselekvőnek minősült, ehelyett most már csak passzív befogadója, ha tetszik, elszenvedője annak, amit az állam – elvileg az ő, az egyén érdekében – tesz. Nem csoda, hogy amikor e modern szabadságfogalommal magyarázza a hatalom újfajta berendezkedését, a modern állam születését Manent, akkor a modern államot lényegében a liberális projekttel azonosítja. Ráadásul Hobbes követőjeként nemcsak Rousseau-t emlegeti, hanem Baruch Spinozát és Pierre Bayle-t is.¹⁷ Mindez azért fontos, mert Manent bátran szembeszáll ezzel az általa felvilágosultnak nevezett természetképpel és államfelfogással. Szembefordul mind az államközpontú politikai gondolkodással, mind az egyén jogainak vélelmezett túlhangsúlyozásával.

Szembefordulása két lépésben zajlik. Mintha fokozatosan lépne vissza a gondolkodástörténet korábbi korszakaira. Először a keresztény természetjog nyomán annak egy minimálkoncepcióját próbálja meg rekonstruálni azzal a szándékkal, hogy valamilyen fajta külsődleges, s ennyiben nem voluntarista mércét állítson a teljesen tartalmatlan,

16 „*L'artifice le plus puissant [...] construit par les hommes*”, 70, fr.

17 Ezek a szerzők kulcsfontosságú szerepet töltenek be Strauss modernitásértelmezésében is. Lásd erről Winfried Schröder (szerk.): *Reading between the Lines: Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*. Berlin, De Gruyter, 2015.

kiüresített természetes jogokkal szemben. Ezt követően pedig az antik gyakorlati filozófia sajátos rekonstrukcióját végzi el, annak központi fogalmát, a prudenciát rehabilitálva. Az igazság azonban az, hogy főleg az első lépés, a természetjogi rekonstrukció bizonyos fokig kidolgozatlan marad, mintha a szerző nem kívánna mélyebben belemerülni a természetjog szubsztanciális elemzésébe. Persze nem vitás, hogy nagy kihívás ez, a szekularizáció-laicizáció jelenlegi fázisában kiállni a természetjog mellett, és nemcsak filozófiai feladatként, hanem a kortárs nyilvánosság vitatereiben is sok vitapartnerrel szerez vele a gondolkodó.¹⁸ A természetjogi részhez képest a prudenciára vonatkozó fejtegetések sokkal meggyőzőbbek, és – főként az erényetika mostani reneszánszát követően – valószínűleg kevesebb vitát is generálnak, mint a természetjogi okfejtés. Összességében még Manent e radikális, katolikus-konzervatív elmélete is megőrizte óvatos, mértéktartó beszédmódját, amely távol áll Strauss sok tekintetben sokkal bátrabb, vitatkozásabb retorikájától.

6. A természetjog minimálkonceptiója Manent elméletében

Manent tehát csak a fenti kortárs kritika és eszmetörténeti rekonstrukció után vág bele a természetjog általa vallott felfogásának a felvázolásába. A természetjog szerinte „feltételezi vagy magával hozza,¹⁹ hogy rendelkezünk egy olyan képességgel, amelynek révén meg tudjuk ítélni az emberi cselekvést olyan ismérvek szerint, amelyek világosak, stabilak, és amelyeket sokan osztanak, még ha nem is egyetemesek” (106). Az így meghatározott természetjog viszont csak akkor lehetséges, ha csakugyan létezik egy viszonylag állandónak tekinthető emberi természet. Ezt az állandó emberi természetet úgy ismerhetjük meg, ha elemezzük, miként cselekszenek az emberek, megértjük a szándékaikat, és mindezen tapasztalataink alapján alakítjuk ki az adott cselekvésekre vonatkozó ítéletünket.

Az állandó emberi természet három meghatározó motivációját különíti el fogalmilag Manent (és zárójelben még két további jegyét). Szerinte egy cselekvés akkor sikerült, ha helyesen tudja kiegyensúlyozni e három (plusz kettő) tényezőt. Ezek, mint ahogy korábban említettük, a kellemes, a hasznos és a becsületes (valamint az igazságos és a nemes). Ez a meghatározás Szent Tamásra vezethető vissza, aki a jóról szólva írt ennek három válfajáról: *honestum, utile, et delectabile*.²⁰ E fogalmakat magyarra hagyományosan a következőképp fordították: „a hasznos jó (*bonum utile*), a gyönyört keltő jó (*bonum delectabile*) és a tisztos jó (*bonum honestum*).”²¹ Ám kérdés, hogy e fogalmak csakugyan be tudják-e tölteni azt a feladatot, amelyet Manent szán nekik. Úgy érvel, hogy a kellemes és a hasznos egyetemes érvénnyel és elég pontosan meg-

18 Kísérletem a természetjog mai újragondolására: Hörcher Ferenc: *Prudentia Iuris. Towards a Pragmatic Theory of Natural Law*. Budapest, Akadémiai, 2000.

19 *Suppose ou implique*, 119, fr.

20 Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*. I.5.6. Elérhető: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I.Q5.A6> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 02.)

21 Turay Alfréd: *Az ember és az erkölcs. Alapvető etika Aquinói Tamás nyomán*. Elérhető: <https://mek.oszk.hu/08700/08783/html/etika.htm> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 03.)

határozható, ennyiben objektívnak tekinthető. De ez nem áll a becsületesre, amelyről ő is elismeri, hogy az igazsággal és a nemessel egyetemben sokkal plasztikusabb fogalom (ezen feltehetőleg azt érti, hogy sokkal nehezebb egyetemes érvénnyel, pontosan meghatározni őket.)

Ám felvethető egy súlyosabb kritika is a természetjognak e három (plusz két) értékre való visszaszorításával kapcsolatban. E fogalmak révén az emberi természetnek csupán egy nagyon visszafogott meghatározását adjuk, az elmélet ebben az értelemben keveset vállal, nem kockáztat, szemben a középkori természetjog sokkal bőségebb alanyával. Így viszont aluldeterminált marad, s ezért kevésbé meggyőző.²² Lássunk egy példát arra, amikor kevésnek mutatkozik ez a meghatározás: vegyük szemügyre a kommunizmus manent-i kritikáját! Szerinte egy társadalmat, rezsimet vagy intézményt jól meg lehet ítélni e három jegy segítségével. Arról a társadalomról vagy hatalmi berendezkedésről, amely nem biztosít megfelelő kibontakozási lehetőséget e három motivációnak, elmondható, hogy nem a természetjognak megfelelően működik (107). Márpedig szerinte a kommunizmusban kevés figyelem maradt a hasznosra és a kellemesre, s e jegyek hiánya alapján kijelenthető, hogy a kommunista rendszer ellentétes volt a természetjoggal. Elismeri ugyan, hogy ez a kritika nem teljes, de szerinte lehetővé teszi a rendszer egyértelmű megítélését. Nos, én magam, aki életem első negyedszázadát a kommunizmusban töltöttem, nem tudom megerősíteni, hogy a kellemes és a hasznos megvonása kellőképp meggyőző megkülönböztető jegye a kommunista rezsimnek. Sokkal inkább tartozik a rendszer elementáris leírásához, hogy a becsületesség és az igazságosság hiányzott belőle. De még ez sem definiálja annak a sajátos módját, ahogy a kommunista rend cinikusan egyre tágította azt a szakadékot, amely ideológiája, valamint mindennapi gyakorlata és intézményrendszere között tátongott, valamint azt a mindennapi erőszakkulturát, amellyel az egyéneket folyamatos kontroll alatt tudta tartani. Nyilvánvaló, hogy minden természetes igazságérzetet bántott ez a mindennapi erőszakgyakorlat, de úgy tűnik, hogy csak a természetjog egy gazdagabb leírása adhat kulcsot a kezünkbe e rendszer meggyőzőbb meghatározásához – ami persze most nyilvánvalóan nem lehet a mi feladatunk.

Az emberi természetet jellemző három (öt) motiváló erő mellett van egy további, fontos eleme annak a képnek, amelyet Manent a természetjogról fest. Ez pedig a van (*l'être*) és a legyen (*le devoir-être*) viszonyára vonatkozik. Szerinte a modern filozófusok megalapozatlanul vetik elődeik, sőt némely kortársuk szemére, hogy összemossák e két szférát, s ezzel a naturalizmus hibáját (*sophisme naturaliste*) követik el. „A valóságban ugyanis sem ugrás, sem úr, sem szakadék nincs a »van« és a »legyen« között, csupán egy enyhe emelkedő (*pente douce*), amelyen valamelyes magabiztossággal

22 E kritikám arra a megkülönböztetésre támaszkodik, amely a filozófiában (Ryle), az antropológiában (Geertz) és szélesebb értelemben a társadalomtudományokban az emberi-társadalmi jelenségek „ritka” és „sűrű” leírása (*thin and thick description*) között különböztet. Különösen a liberalizmus közösségelvű kritikája által megfogalmazott kritika szolgál példaként számomra. L. pl. Wojciech Sadurski: *Equality and Legitimacy*. Oxford, Oxford University Press, 2008, különösen a *Self: Thick and Thin* című fejezetet.

tudunk közlekedni” (107).²³ A van (*is*) és a legyen (*ought to*) ellentéte persze az ismert David Hume-gondolatra utal, amelyet Kant „oldott meg” (*sein-sollen*). Ám most számunkra e nevezetes filozófiatörténeti epizódnak a jelentőségét az adja, hogy a természetjogi érvelés és a pozitívizmus közötti szokásos megkülönböztetés alapjául szolgál. A pozitivisták ugyanis amellet érvelnek, hogy egy társadalmi-politikai jelenség leírásából nem tudhatjuk meg, hogy az adott esetben mi a teendő, vagyis nem olvasható *le* a helyzetről, *ki* a helyzetből a megoldására szolgáló norma. Ezt a normát a törvényhozó „önkénye” hozza létre, aki nem a vanból következtet a legyenre, hanem törvényhozói szándéka szerint cselekszik – feltételezhetően a közös jó érdekében. Manent azonban nem osztja ezt a modernista álláspontot, és úgy véli, a klasszikus természetjogra sem volt jellemző egy ilyen éles elválasztása a két szférának. Szerinte

„figyelmesen megfontolni, hogyan cselekednek az emberi lények, megragadni cselekvéseik érveit, és ennek alapján megtalálni annak legjobb útját, hogy hogyan ítéljük meg és kalauzoljuk ezeket a cselekedeteket, [...] ez az egyetlen út, ha el akarjuk kerülni azt az alternatívát, hogy önkényesen döntsünk arról, hogy milyen szabály, norma vagy törvény tekintendő érvényesnek” (107).

A természetjog a pozitívista voluntarizmus alternatívája s meghatározó eleme, hogy le- és kiolvashatók a cselekvésekből és a rájuk vonatkozó érvekből azok a normák, amelyek alapján megítélhetők. Ha a háromféle emberi motivációs bázisra vonatkozó elképzelését nem tartottuk meggyőzőnek, Manent-nak a van és a legyen közötti enyhe emelkedőre vonatkozó képe igenis meggyőzőnek tűnik. Persze csak akkor, ha elfogadjuk az arisztotelészi gyakorlati filozófia hagyományát, s főként annak a gyakorlati bölcsességre és a közjóra vonatkozó részeit. Ezért a dolgozat utolsó részében Manent-nak az arisztotelészi frónészisra és a közös jóra vonatkozó elképzeléséről ejtek szót röviden.

7. A gyakorlati filozófia rehabilitációja Manent-nál

A gyakorlati filozófia ismert kulcsfogalmai már csak a könyv angol változatában olvashatók, abban a mellékletben, amelyet az amerikai szerkesztő illesztett hozzá a francia nyelvű eredeti könyvhöz. Érdekes módon ez a nagyon fontos szöveg nem olvasható az eredeti francia nyelvű kiadásban. Pedig csakugyan erőteljes összefoglalása a könyv fő témájának, a természetjog manent-i rekonstrukciójának, visszavezetve azt az arisztotelészi gyakorlati filozófiára. Ráadásul jól is kapcsolódik a kiegészítés a főszöveghez, amelynek végén a természetjogról kiderül, hogy nem jelent semmiféle taxatív listát a virágzó emberi élet intézményeiről, ami viszont felszabadítja a gondolkodást a „kifejezettség zsarnoksága” alól. Manent nem is rejti véka alá, hogy a természetjogot e tekintetben az emberi jogok doktrínájával szembeállítva értelmezi. Ez utóbbi explicit

²³ Az utóbbi négy francia kifejezés forrása: 120, fr.

és kimerítő, s olyan abszolút proposíciókból áll, amelyekkel kapcsolatban esély sincs a gyakorlati deliberációra. A természetjog ezzel szemben kizár minden dogmatikusan explicit állítást, s helyet hagy a gyakorlati élet „játékának” (111). Manent itt kifejezetten a kanti morálfilozófia rigiditásával állítja szembe a természetjogot: „Így felfogva, a természetjog nem olyan, mint a kanti morális törvény, amellyel szemben az egyén mindig elbukik. A természetjog kalauzolja a cselekvést, de nem határozza meg, és így nem a cselekvés parancsaként működik” (111). Később hozzáfűzi: „nem egy eszményt határoz meg, inkább abban segít, hogy megtaláljuk az egyensúlyi pontot, s a boldog élethez szükséges optimális szabályt, vagyis azt, amelyik egy észszerűen kellemes és hasznos és nemes élethez vezet” (112).²⁴ A későbbiekben még annyit fűz ehhez a megfogalmazáshoz Manent, hogy a jogok említett dogmatizmusa nemcsak a gyakorlati élet architektúráját rombolta le, hanem a politikai törvénynek is akadályává vált, s így a politikai parancs-engedelmesség logikája érvényesülésének is gátat szab, ami nélkül viszont nincs jól működő emberi közösség.

Az utolsó rész a merevnek tartott emberjogi diskurzus kritikája után a gyakorlati élet azon keretét mutatja be, amelyen belül a természetjog útmutatásai szerint az egyes élethelyzetekben döntenünk kell. Manent szerint az emberi cselekvés a valóság jobbítására törekszik, s ezért tisztában kell lennünk a természetes közegével, amelyen változtatni tud. Többek közt újra meg kell ismernünk, miben is áll tulajdonképpen maga a törvény fogalma, értelme. A(z isteni vagy természeti) törvénynek az emberi társadalomban játszott szerepe a modernistás időszakában háttérbe szorult, s átvette helyét az emberi jogok diskurzusa (120). Az individuális szabadságot piederstálra állítva elfeledkeztünk róla, hogy közös normák nélkül az együttélés békés és rendezett formája eleve reménytelen. Manent olyan példákat hoz igazolásul, mint amilyen a természetvédelem, a házasság intézménye, egyáltalán a család védelme.

Az emberi cselekvés szabálykövető, ezért ha a szabályok elől menekülni kezd az ember, cselekvése értelme válik kérdésessé. Márpedig az egyéni vágyak kielését szolgáló szabadságfogalom az egyént saját alkotása tárgyának tekinti, s ezért nem tűri a törvényes korlátokat. Pedig például „a házasságra és a családi leszármazásra vonatkozó törvények alkották az emberi világ eredeti törvényeit” (122–123). Ez az Ószövetségre visszautaló megjegyzés világossá teszi, hogy Manent kiindulópontja a kereszténység és a zsidóság szemléletében egyaránt fontos szerepet játszó törvényfogalom. Ám benne van szemléletében az az antikvitástól örökölt mozzanat is, amely szerint a törvény mértékül is szolgál, vagyis törvény nélkül az ember eleve nem is találhat rá a helyes döntésre. Márpedig ma „szabály vagy mérték” nélkül vagyunk. A szabály- vagy mércevesztés állapota pedig annyit jelent, hogy „törvényen kívül élünk” (123).

Manent számára a mércét Aquinói Szent Tamás jelenti, pontosabban a jogról írt értekezése.²⁵ Úgy véli, nagy bajt okozott, hogy az azóta eltelt századok során háttérbe szorult e mű tanítása – a Katolikus Egyházzal együtt, fűzi hozzá. Úgy véli, mára

²⁴ *Agréable, utile et noble*. 120, fr.

²⁵ Aquinói Szent Tamás: *A Summa Theologiae kérdései a jogról*. Budapest, Szent István Társulat, 2011. 272.

végzetesen eltávolodtunk Tamás gondolkodásmódjától. A természetjog visszanyeréséhez először is arra lenne szükség, hogy felmérjük, mi vezetett a háttérbe szorulásához. Aztán azt a jogfogalmat kellene megpróbálnunk rekonstruálni, amely a jogot a gyakorlati ész megnyilvánulásának tekinti, amely az emberi cselekvést ösztökéli és kormányozza, főként azt az emberi cselekvést, amely a közjóra irányul (124).

Manent tisztában van a természetjog visszaállítását és egy letűnt jogfogalom visszanyerését célzó törekvés nehézségével. Mint írja, az egész modern politikai gondolkodás, amely a jogokra és az önérdekre fókuszál, ezzel a jogfogalommal szemben épült fel. A modern állam „gyóntatója”, Hobbes, Arisztotelésszel és Tamással szemben állva dolgozta ki saját felfogását. Manent szerint a kora modern korszakában egy olyan „államcsíny” zajlott le, amelynek lényege: az államnak már nem az adja legitimitását, hogy a közjót támogatja, hanem az, hogy minden egyes ember jogait védeni tudja. A francia filozófus sem vállalkozik az állam és egyház szétválasztásának visszafordítására – csupán a törvény eredeti jelentésének visszaállítását s egy bizonyos fokú természetjogiasságot tartana kívánatosnak.

Szerinte épp a jogfogalmunk s ezen keresztül a joguralom eszménye van veszélyben a mai helyzetben. Az egyén korlátolatlan jogainak ideológiája nemcsak a demokratikus kormányzat tulajdonképpeni eszméjét rombolta le, de a közössége előtt felelős kormányzatét is. Ez az ideológia ugyanis Manent szerint mit sem tud a polgárok közösségét képviselő kormányzat elképzeléséről. A jogok nyelvének passzivitásra vezető retorikája helyett arra van szükség, hogy visszaidézzük az emberi kötelek, a közös cselekvés és a törvény parancsának gondolatát, együtt – vagyis a gyakorlati ész olyan koncepcióját, amelyben a törvény parancsol.

Amikor Manent ezzel kapcsolatban cselekvésre biztatja a katolikusokat, akik szerint túl régóta passzívak, akkor persze nem valamely pártprogram mellett kíván lánzdását törni. Ebben az értelemben Manent tanítása nem ideológia, hanem olyan politikai program, amely a politikai felelősségünkre apellál, s nem valamely katolikus párt mellett agitál. Nem véletlenül hívja fel a szerző figyelmünket a józanság erényére. De megemlíti az arisztotelianus-tomista gyakorlati filozófiai hagyomány legfontosabb fogalmát, a prudencia erényét is, amikor nehezményezi „a politikai bölcsesség eltűnését Európában”. Manent szerint végső soron az egyéni felelősségvállaláson alapuló közösségi önkormányzás gyakorlati erényére van szükség, ami összhangban áll a tomista természetjogi tanítással. Ráadásul erre a közös cselekvésre nemcsak egy-egy nemzetben belül van szükség szerinte, hanem az európai nemzetek között is, ha elfogadjuk azt az egyszerre „polgári és keresztény” (*civic and Christian*) (130) perspektívát, amelyet Európa fogalma kínál.

8. Manent katolikus realizmusa

Stílszerű ezt az elemzést a kötet zárómondatára utalva zárni. Eszerint mind bölcsességünkre, mind imáinkra szükség lesz ahhoz, hogy a fent összefoglalt kívánatos irányba elmozduljunk.

Irodalomjegyzék

- Colen, José A.: What is Wrong with Human Rights? *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 44. (2018), 3. 451–469.
- Hörcher, Ferenc: *Prudentia Iuris. Towards a Pragmatic Theory of Natural Law*. Budapest, Akadémiai, 2000.
- Hörcher, Ferenc: *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London – New York, Bloomsbury, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350067219>
- Machiavelli, Niccolò: *A fejedelem*. Ford. Lutter Éva. Budapest, Európa, 1987.
- Manent, Pierre: *La loi naturelle et les droits de l'homme*. Párizs, Presses universitaires de France, 2017.
- Manent, Pierre: *Natural Law and Human Rights: Toward a Recovery of Practical Reason*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2020.
- Maritain, Jacques: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York, Maison Française, 1942.
- Sadurski, Wojciech: *Equality and Legitimacy*. Oxford, Oxford University Press, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199545179.001.0001>
- Schröder, Winfried (szerk.): *Reading between the Lines: Leo Strauss and the History of Early Modern Philosophy*. Berlin, De Gruyter, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110424294>
- Strauss, Leo: *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- Strauss, Leo: *Natural Right and History* (Based on the 1949 Walgrene lectures). Chicago, University of Chicago Press, 1953. Reprinted with new preface, 1971.
- Strauss, Leo: *Természetjog és történelem*. Ford. Láncki András. Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 1999.
- [Tamás, Aquinói Szent] Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*. Elérhető: <https://aquinas.cc/la/en/~ST.I.Q5.A6> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 03.)
- [Tamás, Aquinói Szent] Aquinói Szent Tamás: *A Summa Theologiae kérdései a jogról*. Budapest, Szent István Társulat, 2011.
- Turay Alfréd: *Az ember és az erkölcs. Alapvető etika Aquinói Tamás nyomán*. Elérhető: <https://mek.oszk.hu/08700/08783/html/etika.htm> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 03.)

Cukrászremek a vallás és a politika sodrásában

Torták és alkotmányos jogok az angol és az amerikai legfelső bíróságok előtt

KOLTAY ANDRÁS¹

A vallási meggyőződés kinyilvánítását egyszerre védi a vallás- és a szólásszabadság joga. A szólásszabadságnak ugyanakkor része a hallgatáshoz való jog is, azaz senki nem kényszeríthető a véleménye vagy más véleményének kimondására. A közelmúltban az Egyesült Királyság és az Egyesült Államok bíróságai előtt is felmerült a kérdés, hogy vajon a tortakészítés beszednek minősül-e, illetve hogy a cukrász megtagadhatja-e a felé irányuló megrendelés teljesítését vallásszabadságára hivatkozva. A felmerült probléma komplex, és a vallás-, valamint a szólásszabadságon túl az egyenlő bánásmód biztosításának, sőt az emberi méltóság védelmének kérdéseit is feszegeti. A tanulmány ezen ügyeket és a megszületett döntéseket tekinti át, és elemezi a szólásszabadság, a diszkriminációttilalom, az emberi méltóság védelme, a vallásszabadság szempontjából.

Kulcsszavak: vallásszabadság, szólásszabadság, emberi méltóság, egyenlő bánásmód, LMBT-jogok

Confectionery Excellence in the Flow of Religion and Politics

Cakes and Constitutional Rights before the English and American Supreme Courts

The expression of religious belief is simultaneously protected by the right to freedom of religion and the right to free expression. Furthermore, freedom of expression also includes the right to remain silent; i.e. no one can be compelled to express their opinion or the views of others. The question has also been raised before the courts of the United Kingdom and the United States as to whether making a cake constitutes speech and whether the baker may refuse it on the grounds of freedom of religion. The problem that arises is complex and, in addition to freedom of religion and expression, it also raises issues related to ensuring equal treatment for all and even to protecting human dignity.

1 Rektor, egyetemi tanár, NKE; egyetemi tanár, PPKE JÁK; e-mail: koltay.andras@uni-nke.hu. A szerző köszöni Reményi Édua szerkesztői segítségét, valamint Schanda Balázs, Török Bernát és Udvari Erzsébet Xénia szakértő megjegyzéseit és kritikáit, amelyeket a kézirat első változatához fűztek.

This paper will review these cases and the decisions taken and analyse them from the points of view of freedom of expression, non-discrimination, protection of human dignity and freedom of religion.

Keywords: freedom of religion, freedom of expression, human dignity, freedom from discrimination, LGBT rights

1. Bevezetés: kereszténység és szólásszabadság

A vallási meggyőződés kinyilvánítását egyszerre védi a vallás- és a szólásszabadság joga. Mindkét jogot felhívják például azok, akik a teljes arcot eltakaró muszlim fejkendő egyes államok általi betiltása ellen tiltakoznak.² Hasonlóképpen hivatkoztak mindkét jogra azon kérelmezők, akik számára munkáltatójuk a keresztviseletet tiltotta meg.³ A szólásszabadságnak ugyanakkor része a hallgatáshoz való jog is, azaz alapesetben senki nem kényszeríthető a véleménye vagy más véleményének kimondására. A közelmúltban az Egyesült Királyság és az Egyesült Államok bíróságai előtt is felmerült a kérdés, hogy vajon a tortakészítés beszédnek minősül-e, illetve, hogy a cukrász megtagadhatja-e azt a vallásszabadságára hivatkozva, ha a megrendelés teljesítése meggyőződésével ellentétes üzenetet hordozna. A felmerült probléma komplex, és a vallás-, valamint a szólásszabadságon túl az egyenlő bánásmód biztosításának, sőt az emberi méltóság védelmének kérdéseit is feszegeti.

A következőkben ezen ügyeket és a megszületett döntéseket tekintjük át (2. pont), és elemezzük a szólásszabadság (3. pont), a diszkriminációttilalom (4. pont), az emberi méltóság védelme (5. pont), a vallásszabadság (6. pont) szempontjából. Ezt követően röviden kitérünk a jogi személyek sajátos helyzetére (7. pont), majd eljutunk az összefoglalásig és a következtetések levonásáig (8. pont).

2. A tortaügyek tényállása és a legfelső bíróságok döntései

2.1. *Masterpiece Cakeshop, Ltd. and Others v. Colorado Civil Rights Commission*⁴

Az egyesült államokbeli ügyben Jack Phillips, a Colorado államban működő Masterpiece Cakeshop Ltd. tulajdonosa és üzemeltetője keresztény vallású cukrász-

2 S.A.S. v. France, application no. 43855/11, 2014. június 26-i ítélet; Dahlab v. Switzerland, application no. 42393/98, admissibility decision, 2001. február 15-i döntés; Sahin v. Turkey, application no. 44774/98, 2005. november 10-i döntés.

3 Eweida and Others v. the United Kingdom, application no. 48420/10 és 59842/10, 2013. január 15-i ítélet.

4 Masterpiece Cakeshop, Ltd. and Others v. Colorado Civil Rights Commission 138 SCt 1719 (2018) [vagy: 584 US ___ (2018)].

mester. Phillips 2012-ben azt mondta egy azonos nemű pár tagjainak, hogy nem hajlandó számukra esküvői tortát készíteni házasságkötésük alkalmából, mivel vallási alapon ellenzi az azonos nemű személyek közötti – és Colorado államban akkor el nem ismert – házasságot, azonban hajlandó más cukrászárut, például születésnapi tortát készíteni számukra. A pár tagjai panaszt tettek a Colorado Civil Rights Commission (Bizottság) előtt, Colorado állam megkülönböztetés tilalmáról szóló törvénye (Colorado Anti-Discrimination Act, CADA) alapján, amely vonatkozó rendelkezései szerint a közforgalmú, árut értékesítő vagy szolgáltatást nyújtó vállalkozás nem alkalmazhat szexuális irányultságon alapuló megkülönböztetést. A Bizottság közigazgatási bírósági eljárást kezdeményezett, az eljáró bíró pedig a pár javára döntött. Az eljárás során a bíró elutasította Phillipsnek az Első Alkotmánykiegészítésen alapuló érvelését, amely szerint a szólásszabadsághoz való jogát sértené, ha köteles lenne esküvői tortát készíteni egy azonos nemű pár házasságkötése alkalmából, mivel művészi készségeit olyan üzenet kifejezése céljából lenne köteles alkalmazni, amellyel nem ért egyet, és amely sértené a szabad vallásgyakorláshoz való jogát is. A Bizottság és a coloradói fellebbviteli bíróság a határozatot helybenhagyta.

A szövetségi legfelső bíróság 2018. június 4-én kihirdetett döntése szerint a Bizottság eljárása az ügyben megsértette a szabad vallásgyakorlásra vonatkozó szabályokat. A bíróság Kennedy bíró által írt többségi álláspontja szerint az alkotmány és a különböző jogszabályok biztosíthatják – esetenként pedig azoknak kell biztosítaniuk – a jogok szabad gyakorlását a meleg és a meleg párok számára, ugyanakkor a melegházasság vallási vagy filozófiai alapon történő ellenzése védett véleménynek, bizonyos esetekben pedig védett véleménynyilvánításnak minősül. Bár az nem meglepő, hogy Colorado állam joga biztosítja a meleg és meleg párok számára, hogy a lakosság más tagjaival azonos feltételek mellett férhessenek hozzá árukhoz és szolgáltatásokhoz, a jogszabályi előírásokat a vallás tekintetében semleges módon kell alkalmazni. Phillips számára – állítása szerint – különös jelentőséggel bír egyfelől az Első Alkotmánykiegészítés szerinti szólásszabadság joga, másfelől pedig mély és őszinte vallási meggyőződése, amikor művészi képességeit és saját egyedi ihletettségét felhasználva valamilyen állítást – egy esküvői köszöntést – fogalmaz meg alkotása révén. A felmerülő dilemma érthető volt 2012-ben, amikor Colorado állam még nem ismerte el az államban kötött meglegházasságok érvényességét. A tagállam akkori álláspontjára tekintettel nem teljesen alaptalan Phillips érvelése, amely szerint észszerű indokok alapján gondolta jogszerűnek a saját döntését.

A tagállam akkori jogszabályai bizonyos mérlegelési lehetőséget engedtek a kereskedők számára azzal kapcsolatban, hogy megtagadják-e egyes, általuk sértőnek talált üzenetek megfogalmazását. Ezt támasztja alá az a körülmény is, hogy a szóban forgó eljárás időtartama alatt a – Bizottság eljárását megelőzően eljáró – coloradói Civil Rights Division legalább három másik ügyben állapította meg, hogy egy cukrász jogszerűen járt el, amikor megtagadta a melegeket vagy meglegházasságokat *sértő* díszítéssel ellátott torták készítését. Phillipset is megillette a jog, hogy állításait semleges

és tiszteletteljes, az ügy minden körülményét figyelembe vevő módon mérlegeljük.⁵ (Mivel Phillips ügyében a Civil Rights Division megalapozottnak találta a panaszt, továbbította az ügyet a Bizottságnak eldöntésre.)

Az ilyen semleges mérlegeléssel azonban összeegyeztethetetlen volt a Bizottság Phillips ügyében folytatott eljárása, amely során a tiltakozását megalapozó, vallási meggyőződésével szembeni egyértelmű és elfogadhatatlan ellenségességre utaló jelek merültek fel. A rendelkezésre álló iratok szerint a Bizottság hivatalos és nyilvános ülése során egyes tagok azt az álláspontot támogatták, hogy a vallási meggyőződés jogszerűen nem jelenhet meg a közsférában vagy a kereskedelemben, Phillips hitét becsmérelték és felszínesnek minősítették, és valódi vallási meggyőződésre hivatkozását a rabszolgaság és a holokauszt védelméhez hasonlították. Egyetlen biztos sem tiltakozott az ilyen megjegyzések ellen, és azokkal nem foglalkoztak a tagállami bíróság későbbi határozatában vagy az e bírósághoz benyújtott iratokban sem. E megjegyzések alapján kétségbe vonható a Bizottság Phillips-ügyben folytatott eljárásának méltányossága és pártatlansága.

Az ellenségesség jele továbbá, hogy Phillips ügyét eltérő módon kezelték a Bizottság előtt korábban sikerrel eljáró, melegellenes üzenetek ellen tiltakozó más cukrászok ügyeitől. A Bizottság részben azon az elméleti alapon határozott Phillips ellenében, hogy a megrendelt esküvői tortán megjelenő bármilyen üzenet nem a cukrásznak, hanem a megrendelőnek tulajdonítható. Ez a megfontolás azonban nem merült fel a Civil Rights Division elé került más, a melegházassággal szembeni jelképeket viselő tortára vonatkozó megrendelést érintő ügyekben. A Civil Rights Division figyelembe vette továbbá, hogy a többi cukrászda hajlandó volt más termékeket értékesíteni a leendő megrendelők részére, a Bizottság azonban irrelevánsnak tartotta Phillips hajlandóságát ugyanerre. A vallási alapú tiltakozás elutasítására vonatkozó tagállami gyakorlattal kapcsolatban Phillips által megfogalmazott aggályokra nem ad választ az a körülmény sem, hogy a tagállami fellebbviteli bíróság röviden foglalkozott a fellemerült bánásmódbeli különbségekkel.⁶

A fenti indokok miatt a Bizottság eljárása Phillips ügyében megsértette a tagállam Első Alkotmánykiegészítésből fakadó azon kötelezettségét, hogy tartózkodjon a vallással vagy a vallási szemponttal szembeni ellenségességen alapuló jogszabály vagy szabályozás alkalmazásától. Az állam – a szabad joggyakorlásra vonatkozó alkotmányos biztosítékoknak megfelelően – nem alkothat az érintett polgárok vallási meggyőződésével szemben ellenséges szabályozást, és nem járhat el a vallási meggyőződéssel vagy gyakorlattal szemben ítéletet mondó vagy azok jogszerűtlenségét feltételező módon.⁷ Az állami semlegesség értékelése szempontjából lényeges tényezők körébe tartozik „a támadott határozat történelmi háttere, a kérdéses jogszabály elfogadásához vagy hivatalos politikához vezető konkrét eseménysor, valamint a jogalkotási és közigazgatási előzmények, köztük a döntéshozó szerv tagjainak korabeli nyilat-

5 584 US ___ (2018) 1727–1729.

6 Uo. 1729–1731.

7 Church of Lukumi Babalu Aye, Inc. v. Hialeah 508 U.S. 520.

kozatai”⁸ E tényezők alapján a rendelkezésre álló iratok bizonyítják, hogy a Bizottság eljárása nem volt sem toleráns, sem tiszteletteljes az érintett vallási meggyőződése iránt. Az állam nem foglalhat állást azzal kapcsolatban – még csak nem is utalhat arra –, hogy Phillips lelkiismeret-alapú tiltakozásának vallási alapja jogos, vagy nem jogos.

Ezekből következik tehát, hogy Phillips vallási alapú tiltakozását nem a szabad joggyakorlásra vonatkozó szabályok által megkívánt semlegességgel vizsgálták. Lehetséges lett volna a tagállam érdekeit olyan módon mérlegelni Phillips valódi vallási alapú tiltakozásával szemben, hogy az megfeleljen a szigorúan alkalmazandó vallási semlegesség követelményének. Az egyes biztosok megjegyzéseiben megjelenő, nyíltan vallásellenes kijelentések azonban nem felelnek meg e követelménynek, és hasonló következtetés vonható le abból is, hogy a Bizottság más cukrászok ügyeitől eltérő módon járt el a Phillips-ügyben.⁹

2.2. *Lee v. Ashers Baking Company Ltd. and Others*¹⁰

A brit ügyben Daniel McArthur és felesége, Amy – az Ashers nevű, észak-írországi cukrászat tulajdonosai – keresztények, és vallási meggyőződésük szerint kizárólag az egy férfi és egy nő között létrejött házasság felel meg a Biblia tanításának és Isten akaratának. Az Ashers cukrászat tortakészítő szolgáltatása lehetővé teszi a megrendelők számára, hogy kép vagy felirat elhelyezését kérjék a számukra készített tortán. 2014 májusában a homoszexuális Gareth Lee tortát kívánt vinni egy, az azonos neműek közötti házasság támogatói által Észak-Írországban rendezett eseményre. Lee ezért tortát rendelt az Ashers cukrászattól, amelyen Bert és Ernie bábfigurák és a „Támogasd a meglegházasságot!” felhívás megjelenítését kérte. McArthur asszony elfogadta a megrendelést, később azonban arról tájékoztatta Lee-t, hogy tiszta lelkiismerettel nem tud ilyen tortát készíteni, és visszatérítette a már befizetett összeget.

Lee keresetet nyújtott be a McArthur házaspár és az Ashers cukrászat ellen az egyenlőségről,¹¹ továbbá a szexuális irányultságról, valamint a méltányos bánásmódról¹² szóló észak-írországi jogszabályok alapján tiltott, vallási meggyőződésen vagy politikai véleményen alapuló közvetlen és közvetett hátrányos megkülönböztetés miatt. A keresetet az Equality Commission for Northern Ireland is támogatta. Az eljáró kerületi bíróság megállapította, hogy a megrendelés teljesítésének megtagadása mindhárom alapon közvetlen hátrányos megkülönböztetésnek minősül.

A McArthur házaspár a fellebbviteli bírósághoz fordult, amelynek előadták, hogy a FETO és a SORs rendelkezései összeegyeztethetetlenek az Emberi Jogok Európai Egyezményén alapuló jogaikkal. Az eljárásba a legfőbb ügyész is belépett. A fellebb-

⁸ 508 U.S. 520. 540.

⁹ Masterpiece (4. lj.) 1731–1732.

¹⁰ Lee v. Ashers Baking Company Ltd. and Others [2018] UKSC 49.

¹¹ Equality Act (Sexual Orientation) Regulations (Northern Ireland) 2006 (SORs).

¹² Fair Employment and Treatment (Northern Ireland) Order 1998 (FETO).

viteli bíróság 2016. október 24-én elutasította a fellebbezést, valamint megállapította, hogy egyrészt Lee-t szexuális irányultságon alapuló közvetlen hátrányos megkülönböztetés érte, másrészt pedig nincs szükség a SORs rendelkezéseinek értelmezésére a McArthur házaspár Emberi Jogok Európai Egyezményén alapuló jogainak figyelembevételéhez.

A legfelső bíróság egyhangúan megállapította, hogy rendelkezik hatáskörrel a fellebbviteli bíróság ítéletének bármely része ellen benyújtott fellebbezés elbírálására. A legfelső bíróság engedélyezte a felperesek számára fellebbezés benyújtását, és megállapította, hogy sem a SORs, sem pedig a FETO alapján nem merül fel polgári jogi felelősség a fellebbezők oldalán amiatt, hogy megtagadták a vallási meggyőződésükkel ellentétes politikai vélemény kifejezését. Az ítélet hátrányos megkülönböztetésre vonatkozó részének Lady Hale, hatáskörre vonatkozó részének pedig Lord Mance volt az előadója.

A kerületi bíróság szerint a fellebbezők nem Lee vélt vagy valós szexuális irányultsága miatt tagadták meg a megrendelés teljesítését. A tiltakozásuk a tortán kifejezett üzenetre, nem pedig az üzenő fél¹³ vagy a vele kapcsolatban álló más személy¹⁴ személyes tulajdonságaira irányult. Az üzenet nem volt elválaszthatatlan az ügyfél szexuális irányultságától, hiszen a melegházasság támogatása nem szükségszerű velejárója valamely konkrét szexuális irányultságnak.¹⁵ Az üzenetből fakadó előnyöket nemcsak a meleg és a biszexuálisok élvezhetik, hanem azok családja, barátai és a nyilvánosság azon tagjai is, akik elismerik az ilyen jellegű elköteleződésből származó társadalmi előnyöket.¹⁶ Ebben az ügyben tehát nem valósult meg szexuális irányultságon alapuló hátrányos megkülönböztetés.

Észak-Írországbán a vallási meggyőződésen vagy politikai véleményen alapuló közvetlen hátrányos megkülönböztetéssel szembeni védelem alkotmányos alapokon nyugszik.¹⁷ A megkülönböztetésnek a megkülönböztetéssel vádoltól eltérő személy vallásán vagy meggyőződésén kell alapulnia.¹⁸ Mivel a fellebbezők tiltakozása nem Lee, hanem a tortán elhelyezendő üzenet népszerűsítése ellen irányult, a helyzet nem hasonló a munkaviszony létesítésének vagy szolgáltatás nyújtásának pusztán az érintett vallási meggyőződésén alapuló megtagadásához; az üzenet inkább Lee politikai véleményének elválaszthatatlan részét képezte. Vizsgálni kellett ezért a McArthur házaspárnak az Emberi Jogok Európai Egyezménye alapján fennálló jogainak a FETO értelmezésére és hatályára gyakorolt hatását.¹⁹

Az ügy egyértelműen érintette a gondolat-, a lelkiismeret- és a vallásszabadsághoz (9. cikk), valamint a véleménynyilvánítás szabadságához (10. cikk) való jogot.²⁰

13 Lee v. Ashers (10. lj.) [22].

14 Uo. [33]–[34].

15 Uo. [25].

16 Uo. [33].

17 Uo. [37].

18 Uo. [43]–[45].

19 Uo. [48].

20 Uo. [49].

E jogok részét képezi az is, hogy senki nem kötelezhető általa nem vallott meggyőződés kifejezésre juttatására.²¹ A McArthur házaspár nem tagadhatta volna meg terméke értékesítését Lee-nek a homoszexualitása vagy a melegházasság melletti kiállása miatt, más a helyzet azonban a házaspár arra való kötelezésével, hogy általuk alapvetően elutasított üzenetet megjelenítő tortát készítsenek.²² A FETO megfelelő indok nélkül – így például a jelen ügyben – nem értelmezhető vagy érvényesíthető úgy, hogy annak alapján erre kötelezhetőek legyenek.²³

3. A szólásszabadság kérdései

3.1. A torták mint vélemények

A szólás és a cselekvés kategóriái egymástól bizonyos értelemben elválaszthatatlanok. Csaknem minden cselekvésünk hordoz expresszív tartalmat, valamely cselekedettel kifejezhetünk egy bizonyos mondanivalót, véleményt, ehhez nincs szükség sem szóban elhangzó, sem leírt szövegre. Bizonyos jelzések, szimbólumok önmagukban is – a szólásszabadság védelme szempontjából – beszédnek minősülhetnek. Maga a cselekvés is lehet beszéd, de a védelem biztosítása céljából valahol meg kell húzni a határt. Azt mégsem mondhatjuk, hogy egy politikus elleni merénylet a szólásszabadság gyakorlása lenne, bár kétségtelenül hordoz mondanivalót.

A határ meghúzásának többféle szempontja lehetséges. Megvizsgálhatjuk, hogy vajon a cselekmény előmozdított-e valamely olyan érdeket, amelyet a szólásszabadság igazolásaként fogadhatunk el. Hozzájárult-e a demokratikus döntéshozatalhoz, vagy az egyén autonómiájának gyakorlásához? Vizsgálhatjuk a cselekményt kifejezetten annak végrehajtója szempontjából is. Szándékában állt-e valamit kifejezni cselekedetével? Feltehetjük a kérdést, hogy milyen jelentősége lehet a kifejezés által gyakorolt hatásnak, szükséges-e a védelemhez, hogy a cselekvés által kifejezett véleményt valaki megértse, vagy legalább „beszédként” azonosítsa? Az Egyesült Államok egyik körzeti bírósága például egy ügyben nem fogadta el a vádlott érvelését, miszerint egy roncsautó parkolása saját háza előtt azért nem jogsértő, mert ő így kívánta kifejezni tiltakozását a rendőri eljárás ellen, amely az autóban keletkezett károkat okozta. A bíróság szerint nem sokan értelmeznék e cselekedetet véleménynyilvánításként.²⁴ Egy köztéri emlékmű megrongálása politikai véleménynyilvánítás lehet, amelyet ezzel együtt is alapos okkal tilthat meg egy jogrendszer. Egy hasonló ügyben a magyar Alkotmánybíróság megállapította, hogy az emlékmű festéssel való leöntése csak akkor tekinthető „beszédnek”, ha ebbéli jellege (expresszív tartalma) felismerhető.²⁵ Robert Post szerint pedig a beszéd nem önmagában értékes, és csak akkor kaphat jogi

21 Lee v. Ashers (10. lj.) [52].

22 Uo. [55].

23 Uo. [56], [62].

24 Davis v. Norman 555 F 2d 189 (8th Cir, 1977).

25 1/2019. (II. 13.) AB határozat.

védelmet, ha valamilyen alkotmányos értékkel bír (legyen az a demokrácia szolgálata vagy az egén autonómiája).²⁶

A *United States v. O'Brien* ügyben²⁷ az Egyesült Államok Legfelső Bírósága úgy döntött, hogy a katonai behívó elégetése, bár kétségtelenül minősülhet véleménynyilvánításnak, az állam azon érdekét sérti, amely a sorozás rendjéhez, zavartalanságához fűződik. Ezért az a szabály, amelynek értelmében a behívó megsemmisítése vagy megrongálása büntethető, és amely alapján O'Brient elítélték, nem kifejezetten a szólásszabadság korlátozására irányul, hanem egyéb, méltányolható állami érdeket véd, ezért az ítélet jogos volt, az alapjául szolgáló jogszabály pedig nem alkotmányellenes.

A *Tinker v. Des Moines School District* ügyben²⁸ a legfelső bíróság megállapította, hogy a középiskolai diákok megbüntetése miatt, mert a vietnámi háború elleni tiltakozásul fekete karszalagot viseltek az iskolában, alkotmányosan nem megengedett, mert tettük nem zavarta meg az oktatást, és nem került összeütközésbe a többi diák jogaival. A nemzeti lobogó meggyalázása, illetve elégetése is minősülhet beszédnek, amelyre a szólásszabadság védelme is kiterjedhet.²⁹ A szimbolikus beszéd, azaz a kimondott, közzétett szavak vagy képek nélküli véleménynyilvánítás határai kitolódtak az elmúlt évtizedekben. Jól illusztrálja a szólásszabadság egyre kiterjedtebb értelmezését az Egyesült Államok Legfelső Bíróságának gyakorlata, amely az éjszakai bárokban bemutatott sztriptízt és egyéb, meztelen hölgyek részvételével zajló táncokat a szólásszabadság fogalmi körébe utalta.³⁰ Az elvi támogatást – bár a bíróság tagjai máshonnan merítették az ihletet – meglepő módon John Milton adta meg ehhez, aki azt írta, hogy ha a cenzúrát vissza kívánnák állítani, akkor „[e]ngedélyek beszerzésére kell kötelezni a táncosokat, hogy fiataljainknak csak olyan gesztust, mozdulatot és testtartást taníthassanak, amelyet az ő jóváhagyásuk alapján tisztességesnek gondolhatunk”.³¹ A meztelen tánc csak egy példa arra, hogy milyen cselekmények vonhatók a szólásszabadság fogalmi körébe. Egy másik ügyben a legfelső bíróság például megállapította, hogy a demonstratív célzattal történő, tömeges parkban alvás is „szólás”, más kérdés, hogy a park tisztasága és rendezettsége fenntartásának érdeke erősebb.³² A *Hurley v. Irish American Gay, Lesbian, and Bisexual Group of Boston* ügyben³³ a bíróság rögzítette, hogy olyan absztrakt műalkotások, mint Jackson Pollock festményei vagy Arnold Schönberg atonális zeneművei, illetve Lewis Carroll játéko-

26 Robert C. Post: *Recuperating First Amendment Doctrine*. *Stanford Law Review*, 47. (1995), 6. 1249–1281. 1249.

27 *United States v. O'Brien* 391 US 367 (1968).

28 *Tinker v. Des Moines School District* 393 US 503 (1969).

29 *Pl. Street v. New York* 394 US 576 (1969); *Texas v. Johnson* 491 US 397 (1989); *United States v. Eichman* 486 US 310 (1990).

30 *L. pl. Barnes v. Glen Theatre* 501 US 560 (1991); *City of Erie v. Pap's AM* 529 US 277 (2000).

31 John Milton: *Areopagitica*. In Reményi Édua – Koltay András (szerk.): *A szólásszabadság káprázata. A szólásszabadság brit, amerikai és francia klasszikusainak szöveggyűjteménye*. Budapest, Wolters Kluwer, 2017. 41–81. 58. Könczöl Miklós fordítása.

32 *Clark v. Community for Creative Non-Violence* 468 US 268 (1984).

33 *Hurley v. Irish American Gay, Lesbian, and Bisexual Group of Boston* 515 US 557 (1995).

san értelmetlen versei is a szólásszabadság hatálya alá tartoznak.³⁴ A tortasütés tehát elvben eséllyel pályázhat arra, hogy bizonyos körülmények megléte esetén beszédnek minősüljön.

A Masterpiece Cakeshop-ügyben Thomas bíró párhuzamos indokolásában mellett érvel, hogy az esküvői torta: beszéd.³⁵ Álláspontja szerint, ha egy átlagember belép egy szobába, és meglát egy fehér, többemeletes tortát, azonnal tudni fogja, hogy esküvőre érkezett. A torta üzenete az ünneplés, és a tortakészítés expresszív magatartása alkotmányos védelmet érdemel. Az eljárás során megfogalmazódott olyan vélemény, amely szerint a különleges esküvői torta készítése olyan, mint a hagyományos szobrászat, csak más alpanyaggal.³⁶ Phillips jogi képviselője is mellett érvelt az eljárás során, hogy az ügyfele által készített torták az ő művészi kifejezései, amelyeken keresztül kommunikál. A torta kifejezi azt, hogy egy esküvőn vagyunk, a pár kapcsolata „házasság”, és hogy mindez okot ad az ünneplésre.³⁷

Kérdés persze, hogy ha el is fogadjuk, hogy a konkrét példa szerinti helyzetben a torta beszéd, mit gondolunk, az kinek a beszéde? A torta készítőjéé, vagy inkább az egybekelő páré? (E kérdés a következő pontban szintén előkerül.) Továbbá a torta beszédjellegének elismerésével már az esküvői kontextusban is újabb nehéz kérdésekkel, a határhúzás problémájával szembesülünk. Ha a torta egy esküvőn beszéd, akkor beszéd-e a csokiszökökút vagy a jéguszor? A különleges virágdekoráció? A zene- vagy a köszöntő szöveggel dekorált limuzinszolgáltatás?

További kérdés, hogy ahhoz, hogy egy esküvői torta üzenetet hordozzon, szükséges-e, hogy a jelen lévők közül valaki (bárki) értse azt az üzenetet, vagy a tortára „beszédként” tekintsen. Másként megfogalmazva: az esküvői tortára a legtöbb vendég – vagy utóbb az eseményről készült fényképeket nézegető ismerős – nem gondol véleménynyilvánításként. Szükséges-e a beszédjelleg elismeréséhez, hogy a közönség beszédként, azaz véleményként érzékelje az expresszív magatartást? Ha igennel válaszolunk, akkor azzal azt mondjuk, hogy csak az a beszéd, amelyet a közönsége – vagy annak legalább egy része – ilyennek tekint. Azaz ha valamely expresszív magatartást a közönsége nem véleményként értékel, akkor az nem tarthat igényt a szólásszabadság védelmére. Az ebben az esetben sem lényeges, hogy a közönség értse vagy – a közlő szándékainak – megfelelően értékelje a beszéd tartalmát.

Pollock képeit kevesen értik, de sokan felismerik, hogy műalkotásként a szólásszabadság szempontjából „beszédként” értékelendők. (Ha elvárnánk a beszédjelleg elismeréséhez azt, hogy a közönség értse az adott magatartás jelentését, akkor az absztrakt művészetet vagy az instrumentális zenét általában véve kizárnánk a szólásszabadság hatálya alól.) A torta beszédként értékelése nehezen eldönthető

34 Hurlley v. Irish American Gay, Lesbian, and Bisexual Group of Boston 569. Ld. Mark V. Tushnet – Alan K. Chen – Joseph Blocher: *Free Speech beyond Words: The Surprising Reach of the First Amendment*. New York, New York University Press, 2017.

35 Masterpiece (4. lj.) 1742.

36 Richard F. Duncan: A Piece of Cake or Religious Expression: Masterpiece Cakeshop and the First Amendment. *Nebraska Law Review Bulletin*, 2019. január 7. 9.

37 Uo. 10.

határeset. A konkrét ügyben Phillips cukrászmester alkotásai a gasztronómia művészi szintjét képviselték. De objektív kritériumok alapján nem ítéltető meg, hogy ezt valóban „művészetnek” – Phillipset pedig „a vajkrém Berninijének”³⁸ – vagy inkább egy ügyes kezű mester valóban kreatív, de művészi alkotásként nem értékelhető munkájának tekintjük. (A magyar nyelv nem segít eldönteni a kérdést: cukrászművészeket és cukrászmestereket is elismer.) De gondolhatjuk azt is, hogy ennél is kevesebb elegendő a beszédjelleg elismeréséhez, azaz az sem szükséges, hogy a közönség beszédként tekintszen az expresszív magatartásra, az alkotó szándéka elég ehhez. E megközelítéssel azonban még tágabbra nyitnánk a szólásszabadság hatályát.

Ha az ügyben szereplő megrendelt, de végül el nem készült torta beszéd, akkor további elhatárolási kérdésekkel szembesülünk. Gorsuch bíró párhuzamos véleménye szerint – amelyhez Alito bíró csatlakozott – irracionális lenne különbséget tenni a szöveges felirattal rendelkező és az anélküli torták között. Az esküvői torta külön szöveg nélkül is hordoz üzenetet.³⁹ Ez az üzenet feltehetően azonos a szöveges esküvői torták üzenetével, és a házasságkötés megtörténtéhez és jóváhagyásához kapcsolódnak. De torta és torta között biztosan lehet más egyéb szempontból is különbség – amely kihat a szólásszabadság hatályának kérdéseire is. Készítője szándéka és a felhasználás körülményei, azaz a beszéd kontextusa határozza meg annak jelentését, a beszéd tartalmát.⁴⁰ A Masterpiece Cakeshop-döntés indokolása megjegyzi, hogy az esküvőt ünneplő felirattal ellátott torta elkészítésének megtagadása más megítélés alá eshet, mint ha a cukrászmester általában tagadja meg tortái eladását az azonos nemű pároktól.⁴¹

Ha a torta beszéd, akkor attól függetlenül számít annak, hogy van-e rajta tényleges szöveges tartalom. Az Ashers-ügy tortájában szereplő, politikai véleménynek számító szöveg esetében az e szöveggel ellátott torta beszédjellege mellett meggyőzően lehet érvelni. A szöveges és a szöveg nélküli esküvői tortának pedig hasonló a megítélése, azaz a szólásszabadság hatálya alá tartozik (és annak védelme vagy kiterjed rá, vagy nem, ám ez már más kérdés). De ha a torta „művészi alkotás”, a cukrász pedig annak alkotója, akkor nemcsak az esküvői, hanem az általa készített születésnapi torta is beszéd, szintén függetlenül annak esetleges szöveges tartalmától. Még tovább is mehetünk: ha a torta mint sajátos műalkotás *általában véve* beszéd, akkor bármely torta – függetlenül attól, hogy milyen alkalomra, vagy akár alkalomtól függetlenül, általános felhasználásra készült – beszéd lehet, és értékesítésének megtagadását – azaz a szólásszabadság jogán belül értelmezve: készítőjének önkéntes csendben maradását – hasonlóan kell megítélni.

38 Steve Sanders: Even the Bernini of Buttercream Has to Serve Gay Couples? *The New York Times*, 2017. december 2. Elérhető: www.nytimes.com/2017/12/02/opinion/even-the-bernini-of-buttercream-has-to-serve-gay-couples.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 13.)

39 Masterpiece i. m. (4. lj.) 1738.

40 James Hart: When the First Amendment Compels an Offensive Result: Masterpiece Cakeshop, Ltd. v. Colorado Civil Rights Commission. *Louisiana Law Review*, 79. (2018), 419–439. 419., 429.

41 Masterpiece i. m. (4. lj.) 1723.

A Masterpiece-döntésben szereplő utalásból arra következtethetünk, hogy a bíróság ezt másként látta, de a konkrét ügy tényállása alapján általános érvényű állásfoglalást a torta beszédjellegéről nem kellett tennie. Ha amellet érvelünk, hogy nem minden torta beszéd, akkor pedig azt kell megítélni, hogy mely körülmények között megrendelt és felhasználta, illetve milyen kivitelű torták számítanak beszédnek. (A vásárnapi ebéd házilag előállt tortája beszéd? Hiszen üzenetet hordoz: a családi asztal és együttlét értékéről fejez ki valamit.) Mindenesetre, ha a szólásszabadság hatályának kiterjesztése mellett érvelünk, akkor a felirattal ellátott esküvői vagy az explicit politikai üzenetet hordozó tortáknál aligha lehet következetesen meghúzni a határt.

A jogalkalmazás sajátosságai miatt alighanem észszerű lenne arra a következtetésre jutnunk, hogy a torta nem tekinthető beszédnek, legyen mégoly művészi is kivitelezett, és készüljön bár különleges, egyedi alkalomra. Emellett a megközelítés mellett szól az, hogy a tortát – ideértve az esküvői tortát is – az adott eseményen jelen lévők aligha értelmezik beszédként, illetve hogy így tudjuk megelőzni a szinte kezelhetetlen határhúzási problémákat. Mert ha a torták közül csak az említett célból és módon készülteket tekintjük is beszédnek, akkor sem tudjuk megnyugtatóan megindokolni, hogy a többi, hasonlóan kreatív tevékenység – a virágcsokortól a jég-szoborig – miért nem minősül annak. Ha pedig annak minősül, akkor olyan tevékenységeket is bevonunk a szólásszabadság hatálya alá – a melegházasság kontextusán kívül is –, amelyek végső soron devalválhatják a valóban beszédnek minősülő magatartások védelmét. Ha minden expresszív magatartást beszédnek tekintünk, akkor a demokratikus nyilvánosság szempontjából fontos megnyilvánulások védelme óhatatlanul veszélybe kerül, mert nem lenne lehetséges a szólásszabadság így kiterjesztett hatálya alá tartozó valamennyi cselekedetre nézve fenntartani a szigorú védelmet.

A torta mint beszéd kérdése azonban csak a kiindulópont, megítélése önmagában nem dönti el a konkrét ügy és az ahhoz hasonló megítélését. Ha a tortát – az előtünk fekvő ügyekben szereplő konkrét cukrászterméket – beszédnek tekintjük, akkor a következő kérdés az, hogy beleütközik-e a kényszerített beszédre vonatkozó tilomba, ha a hatóság vagy bíróság a cukrászt annak elkészítésére kötelezi?

3.2. Kényszerített beszéd

A szólásszabadság alapján az egyénnek joga van valamely vélemény kifejtésétől tartózkodni. Az e jogot sértő kényszerített beszéd – amikor az egyén valamely vélemény közlésére köteles – eseteivel az Egyesült Államok Legfelső Bírósága több ízben is találkozott már. A West Virginia State Board of Education v. Barnette-ügyben⁴² a testület úgy döntött, hogy az előírás, amelynek értelmében az állami iskolában tanuló gyerekek rendszeresen kötelezően tisztelegtek és hűséget fogadtak az Egyesült Államok lobogója előtt, alkotmányosértő. A Jehova Tanúi által megtámadott szabály ugyanis ily módon véleménynyilvánításra kötelezte a tanulókat, adott esetben olyanra, amely

⁴² West Virginia State Board of Education v. Barnette 319 US 624 (1943).

nem fért össze lelkiismereti meggyőződésükkel. Egy másik ügyben az állami alkalmazottak számára előírt, a szövetségi és az állami alkotmányokra tett kötelező hűségesküt, illetve ezzel párhuzamosan a kommunista párttól és egyéb, „destruktív” szervezetektől való elhatárolódást nyilvánította hasonlóképpen alkotmányellenesnek a bíróság.⁴³

A fentebb már említett Hurley-ügyben hozott legfelső bírósági döntés mérföldkőnek számít a szólásszabadsággal és különösen a csoportosulások tevékenysége által a nyilvánosság felé közvetített üzenetek meghatározásával kapcsolatos jogok terén.⁴⁴ A bíróság úgy határozott, hogy a magánrendezvények még akkor is kizárhatnak az általuk közvetíteni kívánt üzenettel ellentéset hirdető csoportokat, ha azok nyilvános demonstrációja meg volt szervezve, és engedélyt is kaptak rá. Az ügy sajátos kérdéseit tekintve a bíróság úgy találta, hogy még ha az állam célja a megkülönböztetés megakadályozása lenne is, a nyilvános demonstrációt szervező állampolgárokat akkor sem kötelezheti az állam arra, hogy a rendezők által a demonstráción megjeleníteni nem óhajtott üzenetet közvetítő csoportosulásokat is maguk közé engedjék. A *Wooley v. Maynard*-ügyben a legfelső bíróság megállapította, hogy New Hampshire alkotmányos keretek között nem kényszerítheti arra a polgárait, hogy az állam jelmondatát (*Live free or die*) elhelyezzék autójuk rendszámtábláján, akkor is, ha az az egyéni erkölcsi meggyőződésükkel ellentétes.⁴⁵

Az amerikai gyakorlatban megjelenő kényszerített beszéd két típusba sorolható. Az egyik csoportba azon esetek tartoznak, amelyekben az egyén az állam (kormányzat) által előírt üzenetek közzétételére köteles, mint a *Wooley*- és a *West Virginia State Board of Education*-ügyekben, a másikba pedig azok, amelyeknél a kormányzat nem határozza meg az üzenet tartalmát, de kötelezi a beszélőt más beszélő beszédének átvételére és továbbítására, mint például a *Hurley*-ügyben. Ha az esküvői torta beszéd, és elkészítésére a cukrász kötelezhető, továbbá ha mindezt kényszerített beszédnek tekintjük, akkor ez az előírás a második kategóriába tartozik, hiszen magánfelek rendelik meg az általuk meghatározott szöveggel vagy éppen szöveg nélkül a tortát. A *Masterpiece*- és az *Ashers*-ügy kimenetele sem elsősorban a kényszerített beszédre vonatkozó tilalom megítélésén múlt, de az indokolásokban szerepet kapott, és alkalmazása a konkrét tényállásokon túl egyéb, hasonló helyzetekben is felmerülhet.

Felvethető, hogy az ügyekben szereplő torták esetében kit kellett volna beszélőnek tekinteni. A kényszerített beszéd tilalma értelemszerűen csak a cukrászra terjedhetett ki, de vajon a cukrász beszédéként jelentek volna-e meg a közönség előtt az ünnepi torták? Ha egy tortára az van írva, hogy „Támogasd a melegházasságot!”, akkor ezt az üzenetet a közönség kinek tudja be? A torta megrendelőjének, vagy a készítőjének? Még ha ez esetben az elsődleges beszélőnek a megrendelő számít is, ha a tortát – annak elkészítését és a megrendelőnek történő átadását – beszédnek tekintjük, akkor a cukrászt is beszélőnek kell tekintenünk. A kényszerített beszéd nem csak akkor tilal-

43 *Keyishian v. Board of Regents* 385 US 589 (1967).

44 *Hurley v. Irish American Gay, Lesbian, and Bisexual Group of Boston* (33. lj.).

45 430 US 705 (1977).

mazható, ha a beszédet érzékelő, befogadó közönség a beszélőt azonosítja a beszéddel, azaz úgy gondolja, hogy az egyetért a beszéd tartalmával, illetve támogatja azt.⁴⁶ Akkor is sértheti a szólásszabadságot, ha a beszélőt nem kapcsolja össze a beszéd tartalmával, és a beszélő nem is jelenik meg a közönség előtt, mint például a cukrász esetében; önmagában a szavak kikényszerített „kimondása” – jelen esetben a torta elkészítése – is sérelmes lehet. Még az sem enyhíti a kényszerített beszéd által okozott sérelmet, ha a beszéd mellé egy *disclaimer* nyilatkozatot helyez a cukrász – ami egy esküvőn nem túl életszerű –, amelyben elhatárolódik az általa készített torta üzenetétől. Nem fogadható el, hogy miközben egy olyan üzenet kimondására kényszeríti őt a jog, amelynek tartalmát elutasítja, ebbéli sérelmét azzal próbálja orvosolni, hogy lehetőséget ad neki az azonnali elhatárolódásra.⁴⁷

Az Ashers-döntés utal arra, hogy a cukrásznak a konkrét megrendelésben szereplő üzenet tartalmától függetlenül bármely olyan üzenet esetén joga lehet a megrendelés visszautasítására, amelynek tartalmával nem ért egyet.⁴⁸ A konkrét ügyben kért felirat („Támogasd a melegházasságot!”) esetében azt lehet mondani, hogy a cukrász ezen üzenetet hordozó torták elkészítését általában véve, azaz nem a konkrét megrendelő személyére tekintettel tagadta meg. De mi történik abban az esetben, ha egy muszlim megrendelő kér egy tortát „Boldog születésnapot!” felirattal? Az Ashers-döntésben szereplő utalás úgy is értelmezhető, hogy a cukrásznak ebben az esetben is joga van visszautasítani a megrendelést. Ha a torta beszédnek minősül, akkor milyen alapon differenciálunk a két eset között? Miközben érezzük, hogy a „muszlim születésnap tortája” esetében a cukrász szólásszabadságára való hivatkozás kevésbé lenne elég erős érv a bíróság előtt.⁴⁹

Egy lehetséges válasz a differenciálás problémájára az, hogy egyik esetet sem tekintjük a szólásszabadság megnyilvánulásának. Egy másik megközelítés szerint pedig elképzelhető, hogy nyomósabb érveket találunk amellett, hogy a cukrászt kötelezzük arra, hogy minden ügyfele számára készítsen születésnap tortát, mint amellett, hogy készítsen a melegházasságot támogató tortát.⁵⁰ Egyfelől, ha valakit azért nem szolgálnak ki egy egyébként bárki számára elérhető üzletben vagy szolgáltatónál, mert muszlim, vagy mert meleg, akkor ez direkt diszkrimináció, ami akár a szólásszabadság érvényesülésének a kárára is megtiltható lehet. Ha azonban valaki egy konkrét üzenet kimondását tagadja meg – függetlenül a megrendelő személyétől –, és a döntése szoros kapcsolatban áll vallási meggyőződésével, a szóban forgó üzenet pedig egyértelműen sérti azt, úgy nehezebb amellett érvelni, hogy a vallási meggyőződésének

46 Lee v. Ashers (10. lj.) [54].

47 Rex Ahdar – Jessica Giles: The Supreme Courts’ Icing on the Trans-Atlantic Cakes. *Oxford Journal of Law and Religion*, 9. (2020), 212–228. 212., 216.; Thomas bíró a Pacific Gas & Electric v. Public Utilities Commission [(1986) 475 US 1, 16] ügyben született ítélet ebbéli megállapítását idézte a Masterpiece-ügyben.

48 Lee v. Ashers (10. lj.) [55].

49 James M. Oleske Jr.: The “Mere Civility” of Equality Law and Compelled-Speech Quandaries. *Oxford Journal of Law and Religion*, (2020), 1. 1–17. 14–15.

50 Uo. 15–16.

képviseletével szemben a megrendelő joga az egyenlő bánásmódhoz erősebb volna. Azaz, ahogy kifejezetten a muszlimok születésnapjára készített torta elutasítása, úgy általában a „Boldog születésnapot!” üzenettel ellátott torták készítésének elutasítása mellett sem hozható fel kellően nyomós érv.

Az elhatárolás a különböző torták között ezzel együtt is nehéz lehet. A kiinduló kérdés, hogy mely tortákat tekintjük „beszédnek”. A politikai üzenetet hordozó felirattal ellátott torták készítésére kötelezés esete sorolható be legkönnyebben a kényszerített beszéd kategóriájába. Ha azonban a szöveg nélküli tortát (mint amilyen a Masterpiece-ügyben szerepelt) is beszédnek – művészi alkotásnak – tekintjük, akkor arra is kiterjedhet a kényszerített beszéd tilalma. Ha pedig a születésnapjára, sőt nem csak az ünnepi alkalmakra készített tortákat is ilyennek tekintjük, akkor a cukrász lehetőségei a visszautasításra tovább bővülnek. Ez esetben újra a diszkriminációval kapcsolatos kérdésekkel szembesülünk. Kérdés, hogy ilyen esetben szelektálhat-e a cukrász az általa kiszolgált ügyfelek között. Ha minden egyes torta „beszéd”, akkor készítőjük, értékesítőjük elvben megválogathatja, hogy mikor kíván „szólni”, és mikor nem. Azaz mondhatja azt, hogy a meleg pároknak nem ad el tortát, a különeműeknek pedig igen. A feketéknek nem ad el születésnapjára készített tortát, a fehéreknek igen. Vagy csak egyszerűen: nem szolgál ki ázsiai ügyfelet, semmilyen tortával. Ha minden torta beszéd, akkor az áruk és szolgáltatások általános, diszkriminációmentes értékesítésével kapcsolatos kötelezettségek a cukrászdákban nem érvényesülnek. Ha csak egyes cukrásművészek alkotásai számítanak beszédnek, akkor a diszkriminációellenes szabályok azon helyeken nem érvényesülnek, amelyek az ő termékeiket árulják. Ha pedig csak bizonyos tortatípusok – például az esküvői vagy a politikai üzenetet hordozó torta – esetére vonatkoztatjuk a visszautasítás lehetőségét, akkor a bírónak az ilyen ügyekben torta és torta között kellene különbséget tenniük, azok üzenete, minősége, felhasználásuk (elfogyasztásuk) kontextusa alapján.

Fontos azonban látni, hogy még ha a tortákat vagy bizonyos tortákat beszédnek tekintünk is, így kötelező értékesítésüket a kényszerített beszéd körébe soroljuk, akkor sem biztos, hogy ez a kötelezettség a szólásszabadság megsértésének minősül. A kényszerített beszéd ugyanis a szólásszabadság korlátozására vonatkozó doktrína keretei között megengedhető. Azaz vizsgálni kell, hogy a megrendelés visszautasításával történt-e diszkrimináció, illetve hogy ha igen, akkor az egyenlő bánásmód kötelezettségére vonatkozó szabályok érvényesülése a konkrét élethelyzetben fontosabb-e a cukrász szólásszabadságánál. Amennyiben a tortákat egyáltalán nem tekintjük beszédnek, ez a mérlegelés oka fogyott, és a cukrásznak más alapos indokot kell találnia a visszautasításra.

4. Diszkrimináció szexuális hovatartozás vagy politikai vélemény alapján

Hale bírónő véleménye az Ashers-ügyben arra utal, hogy eltérően ítélandó meg a meghatározott üzenettel ellátott torta elkészítésének általános, mindenkivel szemben érvényesülő elutasítása és a megrendelés elutasítása konkrét személyekkel szemben

azok tulajdonságai miatt.⁵¹ Az előbbi esetben az elutasítás a diszkrimináció tilalmára vonatkozó szabályokra tekintettel megengedhető lehet, az utóbbiban semmiképpen nem. Azaz ha az Ashers-ügy tortáját egy meleg pár esküvőjére rendelték volna, az ügy kimenetele is más lehetett volna, feltéve, hogy a visszautasítás indoka igazolhatóan a megrendelők szexuális orientációja lett volna.⁵²

A diszkrimináció tilalma, más néven az egyenlő bánásmód követelménye tiltja mind a közvetlen, mind a közvetett hátrányos megkülönböztetést. Közvetlen diszkriminációnak minősül, ha valakit hasonló helyzetben másokhoz képest kedvezőtlenebb módon kezelnek, jellemzően faji vagy etnikai származása, vallása vagy hite, fogyatékosága, életkora vagy szexuális orientációja miatt. Közvetett diszkrimináció pedig akkor valósul meg, amikor egy előírás vagy gyakorlat általánosan érvényesül, azaz bármely társadalmi közösség tagjára ugyanúgy vonatkozik, de a korlátozás egyes csoportok tagjait a gyakorlatban másokhoz képest hátrányosabban érinti. Ez alapján az Ashers-ügyben legfeljebb csak a közvetett diszkrimináció megvalósulásáról beszélhetünk, a szóban forgó feliratos torta elkészítését ugyanis a cukrász általában véve bárkivel szemben elutasította volna, szexuális preferenciáitól függetlenül. Ugyanakkor felvethető, hogy az általa alkalmazott korlátozás a szolgáltatása nyújtása tekintetében magukat a melegeket a többiekhez képest hátrányosabb helyzetbe hozta. Mindazonáltal, figyelembe véve a melegházasság széles körű elfogadottságát az Egyesült Királyságban, nem állítható, hogy a felirat megrendelőjének szexuális orientációja egyértelműen kiváglik a szöveg tartalmából.⁵³ A melegházasság támogatását hirdető felirat politikai vélemény. A cukrászműhelyek és más hasonló szolgáltatók pedig nem kötelezhetők arra, hogy bármely politikai véleménnyel bíró megrendelőnek szolgáltatást nyújtsanak, de ha egy álláspont képviselőjét kiszolgálják, akkor ezt diszkriminációmentesen – azaz bárki számára nyitva álló módon – kell megtenniük.⁵⁴ A közvetett diszkrimináció is tilos fő szabályként, és csak akkor elfogadható, ha az jogos céllal – például az egyenlő bánásmód követelményét figyelmen kívül hagyó fél szólásszabadságával – igazolható.

A Masterpiece-ügyben a tényállás eltérő. Az esküvőjére tortát rendelő meleg pár esetében a közvetlen diszkrimináció megvalósulása is megállapítható, mivel az üzlet heteroszexuális pároknak minden további nélkül értékesített esküvői tortát. Az alapjogsértést egy másik alapjog – itt a vallásszabadság és a szólásszabadság – gyakorlása is megvalósíthatja, de az amerikai legfelső bíróság elkerülte annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy a konkrét esetben a diszkriminációmentességnek vagy a cukrász jogainak kell-e elsőbbséget biztosítani.

51 Lee v. Ashers (10. lj.) [62].

52 Andrew Hamblen: Cake, Compelled Speech, and a Modest Step forward for Religious Liberty: The Supreme Court Decision in Lee v. Ashers. *Law & Justice – The Christian Law Review*, 181. (2018), 156. 169.

53 Eugenio Velasco Ibarra: Lee v Ashers Baking Company Ltd and Others: the Inapplicability of Discrimination Law to an Illusory Conflict of Rights. *Modern Law Review*, 83. (2020), 1. 190–201. 190., 196.

54 Uo. 199.

5. Az emberi méltóság védelme

A tárgyalat ügyekben mindkét fél hivatkozhat az emberi méltósága védelmére. A szolgáltatás megtagadása nemcsak diszkriminációként, hanem a megrendelő emberi méltósága megsértéseként is értékelhető. Christopher McCrudden azonban felhívja a figyelmet arra, hogy a méltóságvédelem túlzott kiterjesztése, a méltóságban a tisztelethez, tiszteletteljes bánásmódhoz való jogot is beleértve (*dignity-as-respect*) illiberális lépés, amely az erkölcsi populizmust támogatja, a méltóságsértésen kapott egyén jogainak védelmét csorbítva.⁵⁵ Önmagában a sértő megnyilvánulásoktól való védelem az egyéni jogok tiszteletére épülő társadalmi berendezkedésben nem biztosítható.⁵⁶

Emberi méltósága a cukrásznak is van. De az eddigiekben már két olyan alapjogot is azonosítottunk, amelyek elvben alkalmasak lehetnek döntésének alátámasztására. Egy ponton mégis szerepet kaphat a méltóság védelme is. Elképzelhető, hogy valaki azt gondolja, hogy a művésziesen elkészített vagy felirattal ellátott torta „beszéd”, továbbá azt is gondolja, hogy a nyilvánosság elé tárt – az esküvőn vagy születésnapon felszolgált – torta nem a cukrász beszéde (mert az ünneplők nem azonosítják vele a tortát, nincs is jelen, a megrendelőn kívül senki nem is ismeri). Ebben az esetben a cukrász műhelyének magányában beszélt, amikor a tortát elkészítette (ha a torta beszéd, ez idő alatt vitathatatlanul a cukrász beszéde). Ezen túlmenően amellet is lehet érvelni, hogy a cukrász magányos beszédét – illetve annak elkerülését, csendben maradását, azaz a torta elkészítésének megtagadását – nem védi a szólásszabadság, mert az csak a nyilvánosság elé tárt, közzétett véleményekre terjed ki. Magában azt mormol bárki, amit csak akar, és ha közönség nélkül gyalázkodik vagy rágalmaz, akkor azzal nem követ el jogsértést. Ez esetben a szólásszabadság nem siet a cukrász védelmére, de emberi méltóságára még mindig hivatkozhat. Ha a keresztény cukrász arra kötelezett, hogy meggyőződése ellenére a melegházasságot támogató üzenetet írjon le, ilyen esküvőre készítsen művészi tortát, ezzel a méltósága sérül, még ha ezt magányosan is teszi. Ennek a felismerésnek különösebb gyakorlati haszna azonban nincs akkor, ha a cukrász vallásszabadsághoz fűződő jogának sérelmét ismerjük fel a megrendelés kikényszerített teljesítésében. A jól körülhatárolt tartalommal bíró alapjog mellett az emberi méltóságra való önálló hivatkozás szükségtelen.

6. A vallásszabadság védelme

A cukrász a tárgyalatokhoz hasonló ügyekben a szólásszabadság mellett vagy akár ahelyett hivatkozhat a vallásszabadságának védelmére is a megrendelt torták elkészíté-

55 Christopher McCrudden: The Gay Cake Case: What the Supreme Court Did, and Didn't Decide in Ashers. *Oxford Journal of Law and Religion*, (2020) 1. 1–33. 23.

56 A gyűlöletbeszéd esetében is el kell érnie a sérelemnek bizonyos mértékű intenzitást, hogy az – a megtámadott közösség tagjaira nézve – olyan veszélyt hordozzon vagy fenyegetést jelentsen, amely megalapozza a beszéddel szembeni állami fellépést. L. pl. a brit Public Order Act. 5. szakaszát vagy az amerikai szövetségi Legfelső Bíróság döntését: *Brandenburg v. Ohio*, 395 US 444 (1969).

sének megtagadását alátámasztó indokként. Széles körű gyakorlata van annak, hogy a vallási vagy lelkiismereti meggyőződésre tekintettel bizonyos szolgáltatások nyújtása megtagadható. A keresztény orvos nem köteles elvégezni a terhességmegszakításra irányuló műtétet, mert úgy tartja, hogy az emberi élet a fogantatással kezdődik, ezért az abortusz: emberölés. Nem kérdéses ugyanakkor, hogy a torták esetében a kapcsolat a vallási meggyőződés és a megtagadott cselekmény között jóval távolibb, közvettebb.⁵⁷

Richard Moon szerint a tortakészítés megtagadása a keresztény pékek esetében inkább politikai állásfoglalásnak, semmint lelkiismereti alapon történő kifogásnak tekinthető.⁵⁸ A tortasütéssel senki nem kényszerül közvetlenül általa erkölcsstelennek tartott tevékenység kifejtésére. Moon szerint a szabályozás akkor lehet semleges a vallási meggyőződés és a gyakorlat irányában, azaz akkor engedheti meg a lelkiismereti alapú kivételt az adott tevékenység elvégzésének kötelezettsége alól, ha a meggyőződés vagy gyakorlat az érintett részéről személyesnek vagy az adott vallási közösséget érintőnek tekinthető. De a cukrász azon nézete, amely szerint az azonos neműek kapcsolata bűn, és nem lenne szabad jogi elismerésben részesíteni, nem egyszerűen magán- vagy személyes ügy. Ez állásfoglalás mások tetteinek erkölcsiségéről, ami a jogrendszer, illetve a társadalom szintjén alulmaradó nézet – mivel ilyen kapcsolatok szabadon létrehozhatók és a társadalom jelentős része támogatja azokat –, ráadásul olyan, amely ezen, társadalmi szintű állásfoglalásból következő diszkriminációmentesség kötelezettségét egyedi kivételek útján fel kívánja puhítani.⁵⁹ Ezzel szemben McCrudden arra hívja fel a figyelmet, hogy a tortasütésre való kényszerítés olyan magatartás kifejtésére kötelezné a cukrászt, amelyet vallási vagy erkölcsi okokból elutasít. A torta készítője az azonos neműek házasságát támogatók ágense lenne, olyan vélemény kifejtésére kötelezett, amelyet elutasít.⁶⁰

Ha elfogadjuk azt, hogy a tortasütés megtagadásának joga a vallásszabadság jogából eredeztethető, akkor a vallásszabadság által érintett tevékenységek körét is meg kell határozni. A meleg pár által megrendelt születésnap torták elkészítését nem lehet megtagadni lelkiismereti okokra való hivatkozással, mert a születésnap megünnepléséhez nincsen köze a vallási meggyőződésnek. A cukrász nem tagadhatja meg a szolgáltatásnyújtást általában a homoszexuálisokkal szembeni ellenszenvére hivatkozva. Ugyanakkor azt mondani, hogy egy esküvőre készítendő torta éppen olyan, mint bármely másik, az esküvőhöz és a házassághoz kapcsolódó vallási meggyőzések figyelmen kívül hagyását jelentené.⁶¹

Továbbá ha a tortasütés megtagadása nem a szólás-, hanem a vallásszabadság védelmén alapul, akkor más, nem feltétlenül expresszív, véleményként értelmezhető

57 McCrudden i. m. (55. lj.) 30.

58 Richard Moon: Conscientious Objection and the Politics of Cake-Making. *Oxford Journal of Law and Religion*, (2020), 1. 1–21. 3.

59 Uo. 6–7.

60 McCrudden i. m. (55. lj.) 30.

61 Gorsuch és Alito bírák véleménye, *Masterpiece* (4. lj.) 1739–1740.

szolgáltatást nyújtó hasonló vállalkozó is jogot formálhat a szolgáltatásnyújtás megtagadására. Az azonos nemű párok esküvőjén és lakodalmán így elvben megtagadhatná a munkavégzést a sofőr, a taxis, a pincér, a portás, a hangosító stb. is. Azt feltételezzük, hogy ezek esetében a bíróságok kevésbé látnák megalapozottnak a részvétel elutasítását, de az előbb felvázoltak szerint a határvonal nem az expresszív és nem expresszív, hanem a vallási meggyőződést érintő vagy nem érintő magatartások között húzódik.

7. A jogi személyek vélemény- és vallásszabadsága

Moon felveti, hogy mivel az említett ügyekben nem magánszemélyek (cukrászok), hanem jogi személyek (gazdasági társaságok) állnak perben az egyik oldalon, lehetséges-e egyáltalán esetükben vélemény- vagy vallásszabadságra hivatkozni. Az Ashers Bakery Ltd. hat üzetében az ügy idején 65 főnyi személyzet dolgozott. Az általuk mechanikusan előállított szöveges üzenet tortára helyezése mennyiben sérti a tulajdonos személyes jogait?⁶² A jogi személyek számára biztosított emberi jogok kérdése valóban okozhat fejtörést. Az Ashers-ügyben a legfelső bíróság egyértelművé tette, hogy a cég és a tulajdonosok jelen tényállás tekintetében egymás alteregói.⁶³ A jogi személyek számára is biztosítani kell az emberi jogok gyakorlását, ha annak megtagadása a jogi személy mögött álló emberi személy jogait sértené.⁶⁴ Amikor jogi személyről beszélünk, nem szabad megfélemlenünk róla, hogy az nem létezhet mögötte álló emberek nélkül. A jogi személy autonómiájának korlátozása a mögötte álló egyének (tulajdonos, tag, munkavállaló) autonómiáját érinti. Önmagában a jogi személy perlése tehát nem zárja ki részéről a szólás- vagy vallásszabadság védelmére való hivatkozást.

8. Összefoglalásként

A vélt diszkriminációra önmagában nem megnyugtató válasz az, hogy a vásárló számos más helyen kaphatott volna ízlésének megfelelő tortát. De, mint Ahdar és Giles megállapítja, ezzel együtt is van abban valami valószerűtlen, hogy egy-egy torta körül ilyen intenzív vita és hosszú, bonyolult eljárások bontakoztak ki. A panaszos vásárló ugyanakkor természetesen nem a tortát akarta, hanem politikai célra használta az eljárást, nyilvánosságot biztosítva álláspontjának. Ez már nemcsak a jog, hanem a kultúrharc (*Kulturkampf*) terepe.⁶⁵ De ugyanez a másik félre is igaz: a tortára vonatkozó megrendelés teljesítésének megtagadásával a cukrász is politikai üzenetet közvetít, és a melegházassággal szembeni ellenérzéseit fejezi ki. A cukrász beszéde valójában nem maga a torta (amelynek „kimondására” az ítéletek nem kötelezték),

62 Moon i. m. (58. lj.) 20.

63 Ashers (10. lj.) [57].

64 McCrudden i. m. (55. lj.) 21.

65 Ahdar–Giles i. m. (47. lj.) 221–222.

hanem ez a „hallgatás” (a megrendelés nem teljesítése), amely jelen esetben nagyon is beszédes.⁶⁶ A cukrász is a kultúrharc résztvevője.

Kérdés, hogy az általános, egyenlő bánásmódot előíró törvények betartása alól van-e kibúvó a cukrász egyéni jogaira hivatkozással. Terri Day amellet érvel, hogy az őszintén vallott vallási meggyőződés ellenére kikényszerített cselekvés (a torta elkészítésére kötelezés) a politikai korrektség kikényszerítése lenne, amely ellentétes az Első Alkotmánykiegészítéssel.⁶⁷ Mint írja, a szolgáltatásokhoz való egyenlő hozzáférést biztosító törvények lettek a vallási konzervatívok új csataterai, miután elvesztették a csatát az azonos neműek házassága ügyében.⁶⁸

Mint láttuk, egy teljesen hétköznapi élethelyzet – tortarendelés egy ünnepi alkalomra – rendkívül összetett jogi kérdéseket vetett fel. A következőkben megpróbáljuk ezeket világosan áttekinteni, nemcsak a két konkrét ügyre, hanem a felmerülő általános kérdésekre is tekintettel. Az első tisztázandó kérdés, hogy a lenti táblázatban szereplő mely tortákat tekintjük beszédnek, egyáltalán van-e köztük ilyen, azaz mely torta elkészítésének vagy értékesítésének megtagadását védi a szólásszabadság?

1. táblázat: A torta mint beszéd

| | Politikai cél | Esküvő | Születésnap | Hétköznapi |
|------------------------|----------------------|---------------|--------------------|-------------------|
| Művészi, feliratos | Masterpiece | Ashers | | |
| Feliratos, nem művészi | | | | |
| Művészi, nem feliratos | | | | |
| „Hétköznapi” | | | | |

Forrás: a szerző szerkesztése

A táblázat a 16 lehetséges torta esetében egyéni megfontolások szerint kitölthető, attól függően, hogy mely tortákat tekintjük a szólásszabadság hatálya alá tartozónak (a két bemutatott ügyben szereplő tortákat feltüntettem a táblázatban). A korábbiakban amellet érveltem, hogy egyik tortát sem helyes beszédnek tekintenünk, azaz a táblázat maradjon teljesen üres. Ez nem érinti azt, hogy a felirat készítése – függetlenül annak hordozóanyagától, legyen az egy torta vagy más – önmagában is beszéd lehet. Azaz a konkrét ügyekben csak a tortára rendelt feliratot, de nem a teljes alkotást tekintem beszédnek.

Ha azonban valamely tortát „beszédnek” tekintünk, akkor további kérdések merülnek fel. Elég erős érv-e a szólásszabadság védelme a megrendelő jogaival szemben?

⁶⁶ Oleske i. m. (49. lj.) 17.

⁶⁷ Terri R. Day: Revisiting Masterpiece Cakeshop – Free Speech and the First Amendment: Can Political Correctness Be Compelled? *Hofstra Law Review*, 48. (2019), 1. 47–80.

⁶⁸ Uo. 79.

Elég erős-e ahhoz is, hogy ne csak általános érvennyel, hanem egyedi vevők irányában is megtagadja a szolgáltatásnyújtást a cukrász? Közvetlen diszkriminációt is indokol-e a szólásszabadság védelme? Alappal lehet érvelni amellett, hogy ha egy torta „beszéd”, akkor annak a tortának az elkészítésével, értékesítésével kapcsolatban a diszkrimináció is megengedett (a szólásszabadság kiemelt védelme, a beszéd politikai jellege, illetve a torta máshol való könnyű beszerezhetősége miatt).

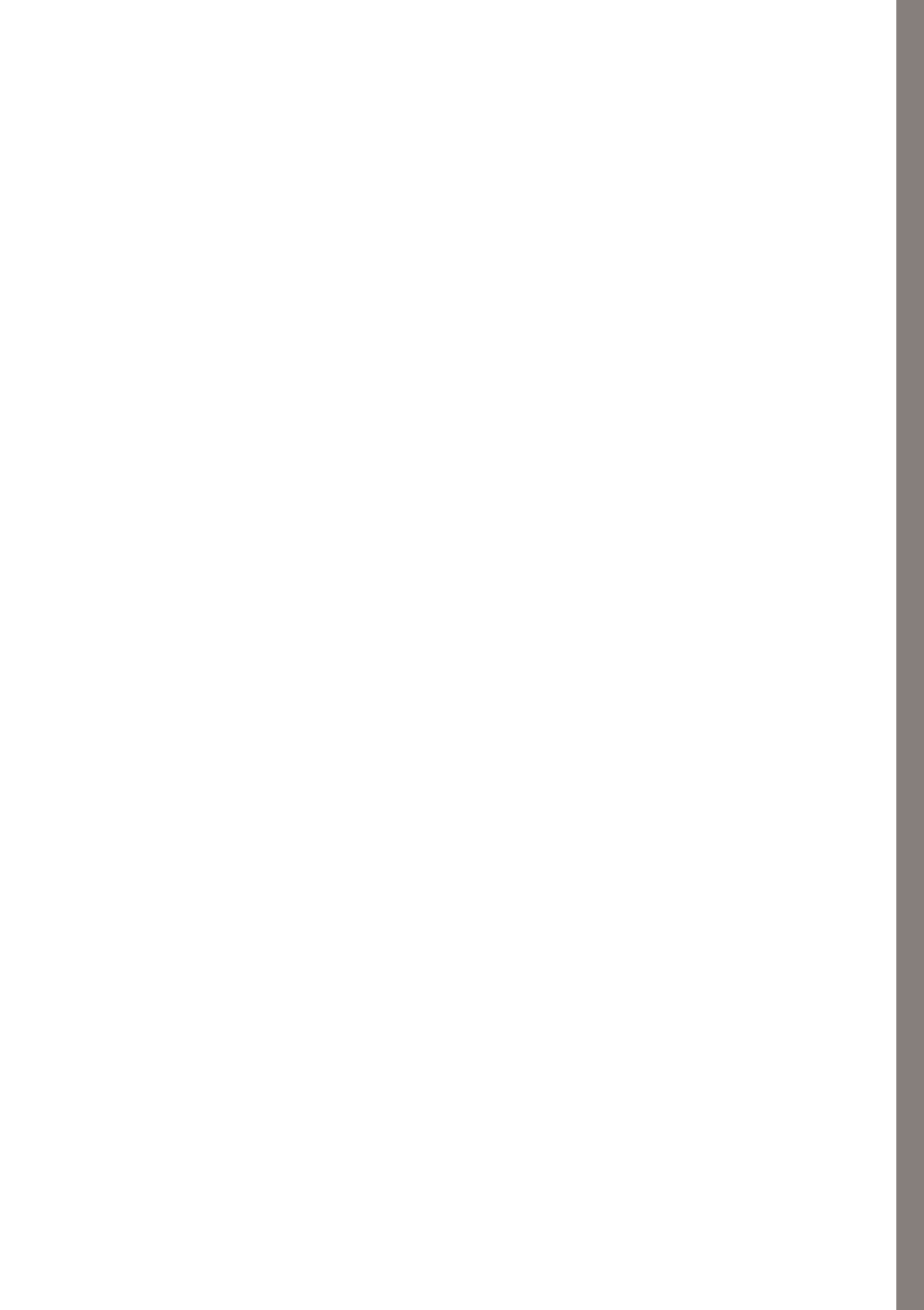
Ha a torta nem minősül beszédnek, felhozható-e egyéb olyan érv, amelyre támaszkodva megalapozható a megrendelés cukrász általi elutasítása? Kellően erős érv-e a vallásszabadságának védelmére való hivatkozás? Ez esetben azt kell megítélni, hogy ez utóbbi jog védelme alapot ad-e arra is, hogy ne csak általános érvennyel, hanem egyedi vevők irányában is megtagadja a szolgáltatásnyújtást a cukrász. (Azaz ha nemcsak a feliratos, hanem bármely, melegesküvőre kért torta elkészítését vagy eladását megtagadja. A melegek számára készült születésnap tortáiban biztosan nem hivatkozhat vallásszabadságára.) Tisztázni kell azt is, hogy a közvetlen diszkriminációt (azaz a meleg párok és a heteroszexuális párok eltérő kezelését) is indokolja-e a vallásszabadság védelme. A fentiekben amellett érveltem, hogy ha a torta olyan alkalomra készül, amely a vallásszabadság által szorosan érintett (például az esküvő vagy az örökbefogadás ünneplése ilyen), akkor igen, és a cukrász vallásszabadsága megelőzi az egyenlő bánásmódhoz fűződő jogot. Azonban a meleg párok esetében ilyenkor is azonos módon kell eljárni.

Nehéz általános érvényű megközelítéseket rögzíteni, a bíróságok is sikerrel kerülték ezt el. Több súlyos alapjogi kérdést is meg kell ehhez ítélni, és valóban szerencsésebb, ha a konkrét ügyekben született döntések által formálódik az alkalmazandó jogi megközelítés, feltéve, hogy azok egymással koherens gyakorlatot alkotnak majd. Néhány általános elv ki fog kristályosodni ebből a folyamatból – ehhez próbált a jelen írás hozzájárulni. Ezek ekként összegezhetők: a szólásszabadság hatályának túlzott kiterjesztése éppen a szólásszabadságra nézve veszélyes; a vallásszabadság közvetlen érintettségére tekintettel a diszkriminációmentességhez fűződő jog korlátozható; az emberi méltóság védelmének nincsen önálló szerepe e három alapjog mellett az ügyek megítélésében. Mindkét vizsgált ügyben egyértelmű volt, hogy a cukrász elutasítása nem a vevők személyének szólt, hanem az eseménynek; a vevők pedig könnyen hozzáférhettek a kért tortához máshonnan. Mindez egy lényeges elvi kérdést is felvet: az alapjogok védelme során mennyire van tere a magánfelek közötti, horizontális hatályuk elismerésének? Másképpen fogalmazva, ha a vevő igényének kielégítését nem veszélyezteti semmi – a máshonnan való könnyű beszerezhetőség miatt –, akkor indokolt-e a cukrász és a vevő viszonyába történő állami beavatkozás?

Irodalomjegyzék

- Ahdar, Rex – Giles, Jessica: The Supreme Courts' Icing on the Trans-Atlantic Cakes. *Oxford Journal of Law and Religion*, 9. (2020) 1. 212–228. DOI: <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwaa003>
- Day, Terri R.: Revisiting Masterpiece Cakeshop – Free Speech and the First Amendment: Can Political Correctness Be Compelled? *Hofstra Law Review*, 48. (2019), 1. 47–80.

- Duncan, Richard E.: A Piece of Cake or Religious Expression: Masterpiece Cakeshop and the First Amendment. *Nebraska Law Review Bulletin*, 2019. január 7. 9.
- Hambler, Andrew: Cake, Compelled Speech, and a Modest Step forward for Religious Liberty: The Supreme Court Decision in Lee v. Ashers. *Law & Justice – The Christian Law Review*, 181. (2018), 156.
- Hart, James: When the First Amendment Compels an Offensive Result: Masterpiece Cakeshop, Ltd. v. Colorado Civil Rights Commission. *Louisiana Law Review*, 79. (2018), 2. 419–439.
- McCrudden, Christopher: The Gay Cake Case: What the Supreme Court Did, and Didn't Decide in Ashers. *Oxford Journal of Law and Religion*, (2020) 1. 1–33. DOI: <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwaa011>
- Milton, John: Areopagitica. In Reményi Édua – Koltay András (szerk.): *A szólásszabadság káprázata. A szólásszabadság brit, amerikai és francia klasszikusainak szöveggyűjteménye*. Budapest, Wolters Kluwer, 2017. 41–81.
- Moon, Richard: Conscientious Objection and the Politics of Cake-Making. *Oxford Journal of Law and Religion*, (2020), 1. 1–21. DOI: <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwaa013>
- Oleske, James M. Jr.: The “Mere Civility” of Equality Law and Compelled-Speech Quandaries. *Oxford Journal of Law and Religion*, (2020) 1. 1–17. DOI: <https://doi.org/10.1093/ojlr/rwaa009>
- Post, Robert C.: Recuperating First Amendment Doctrine. *Stanford Law Review*, 47. (1995), 6. 1249–1281. DOI: <https://doi.org/10.2307/1229192>
- Sanders, Steve: Even the Bernini of Buttercream Has to Serve Gay Couples? *The New York Times*, 2017. december 2. Elérhető: <https://www.nytimes.com/2017/12/02/opinion/even-the-bernini-of-buttercream-has-to-serve-gay-couples.html> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 13.)
- Tushnet, Mark V. – Chen, Alan K. – Blocher, Joseph: *Free Speech beyond Words: The Surprising Reach of the First Amendment*. New York, New York University Press, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5860/jifp.v3i1.6562>
- Velasco Ibarra, Eugenio: Lee v Ashers Baking Company Ltd and Others: the Inapplicability of Discrimination Law to an Illusory Conflict of Rights. *Modern Law Review*, 83. (2020), 1. 190–201. DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-2230.12482>



Az engedetlenség kötelessége – a modern politika egyik forrásánál

MOLNÁR ATTILA KÁROLY¹

A tanulmány nem az alkotmányos ellenállás (ius resistendi) magyar, angol vagy lengyel ősi fogalmával foglalkozik, hanem az engedetlenség – ami nem politikai vagy erkölcsi lehetőség, hanem kötelesség – képzetének kialakulásával. A háború utáni politikai és erkölcsi gondolkodás hangsúlyozta, a természet törvény fogalmával együtt, az engedetlenség, parancsmegtagadás erkölcsi, sőt jogi kötelességét az igazságtalan törvény vagy parancs esetében. Noha a politikai gondolkodásban hagyományosan a fő probléma az volt, hogyan kerüljék el a lázadást, amely a politikai közösséget örökké fenyegeti, a lelkiismeret fogalma köré épülő keresztény erkölcsi gondolkodás története ezzel ellentétes fogalmat eredményezett, az engedetlenség kötelességének a fogalmát. A skolasztikában a tévedékeny lelkiismeret problémája vezetett a Szent Tamás és Szent Bonaventura közti vitához, amelyben az első amellett érvelt, hogy a lelkiismeretet minden esetben követni kell, akár az autoritással szemben is, míg a második azt írta, hogy a lelkiismeret és az autoritás ütközése esetén a lelkiismeretet félre kell tenni, mivel tévedhet. Az engedetlenség erkölcsi kötelességének képzete nyilvánvalóan Szent Tamásnak az ebben a vitában kifejtett érveléséből ered.

Kulcsszavak: lelkiismeret, engedetlenség, Szent Tamás, Szent Bonaventura

The Obligation to Be Disobedient – A Root of Modern Political Imagination

This paper does not deal with the notion of constitutional resistance (ius resistendi), an ancient notion in Hungary, England or Poland, instead it focuses on the emergence of the notion of disobedience as not a political or moral opportunity, but a moral duty. The post-war political and moral imagination has emphasised – alongside with the notion of natural law – the moral (even legal) duty of disobedience in case of unjust law or order. Although in the political thinking the mainstream problem was how to cope with the rebel as an eternal danger for political community, the history of Christian moral thinking, arranged around the idea of conscience, produced the opposing notion of the duty of disobedience. In the Scholastic thinking,

¹ Intézetvezető, Nemzeti Köszolgálati Egyetem, Eötvös József Kutatóközpont, Molnár Tamás Kutatóintézet; e-mail: molnar.attila.karoly@uni-nke.hu

the problem of fallible conscience led to a debate between St. Thomas Aquinas and St. Bonaventura in which the first one argued that conscience should follow in any case, even against authority, while the second wrote that in case of conflict between one's conscience and an authority, conscience should be put aside because of its potential fallibility. The modern notion of the moral duty of disobedience is rooted in Aquinas's argument in the debate.

Keywords: conscience, disobedience, St. Thomas, St. Bonaventura

Számunkra, magyarok számára, a *ius resistendi* képze az Aranybulla óta az ősi alkotmányunk fontos eleme volt, akárcsak az angolok vagy a lengyelek esetében. A megoldandó probléma az volt, hogy a zsarnokká váló uralkodóval szemben tehet-e valamit a jó keresztény, aki számára világos, hogy Lucifer, majd Ádám lázadását megismételni a legfőbb bűn (Róm 13,1–5). Azonban e dolgozatban nem a zsarnokkal szembeni alkotmányos ellenállásról kívánok írni, hanem a személyes engedetlenség kötelességéről, amely először az egyháziaknál jelent meg, de minden hierarchikus intézményben felmerülhet. Nem az a kérdés pusztán, hogy joga van-e valakinek ellenállni, hanem az, hogy kötelessége-e ellenállni. Ellenállás és engedetlenség mindig volt az írott történelemben, az európai kora modern és modern kultúra sajátossága viszont az, hogy az engedetlenséget erkölcsi kötelességgé tette, előbb a kárhozát veszélyére hivatkozva, majd a legújabb korban minden különösebb indoklási kísérletet mellőzve.

Az engedetlenség erkölcsi kötelességének gondolata, amelyet Martin Luther és a reformátorok népszerűsítettek, a skolasztika lelkiismerettel kapcsolatos vitáiból ered. A lelkiismeret-fogalom előtörténete szétfeszítené ezen írás kereteit. Elég itt most annyit megjegyezni, hogy a patrisztikában lett a lelkiismeret cselekvést motiváló: a kellés forrása a menekülés a lelki gyötrelmekről és a vágyakozás a már földi életben megtapasztalható isteni áldásra, ami a nyugodt, zavartalan és jó lelki állapot. A büntetésre tehát nem kell várni a halál utánig, már e világon eljő.

A görög (rossz) lelkiismeret-fogalommal szemben az ókeresztény szerzőknél a jó lelkiismeret jelentősége megnőtt, mivel a jó lelkiismeret és az igazság (Isten) összefüggnek: a „lelkiismeretem gyönyörködik, lelkem örül, hogy az igazság fényében sütkérezhet”.² Ennek eléréséhez kell az önvizsgálat és a penitencia. A lelkiismeret egyre növekvő szerepet kapott az üdvbizonyosságban, hiszen a bűnösnek nincs lelki békéje az őt mardosó rossz lelkiismeret miatt. A lelkiismeret rossz állapotát az üdvösséggel ritkán kapcsolták össze olyan világosan, mint Sevillai Szent Izidor a *Sententiae*-ben:

„Míg az emberi állapot összezavarja a tudatot sokféle romlottsággal, az már azelőtt elszenvedi a lelkiismeret büntetését, még a pokol büntetése előtt, a lélek összezavart vágyakozásaival. Az ember minden elől elszökhet, kivéve a szívét. Ugyanis

2 Lactantius: *Isteni tanítások*. Ford. Dér Katalin. Budapest, Kairosz, 2012. 353.

senki sem menekülhet maga elől. Akárhová menne is, a bűntudata nem hagyja el. Még ha minden rossztevő el is szökhetne az emberi ítélet elől, nem lennének képesek elmenekülni a lelkiismeretük ítélete elől. Ugyanis az, aki képes mások elől elrejtetni, amit tett, nem képes maga elől elrejtetni, és felismeri mit tett rosszul. Tehát kétszeres ítélet sújtja, ugyanis itt és most megbünteti a lelkiismerete, és emellett a túlvilágon is megbüntetik.”³

A lelkiismeret Isten ítélete az egyénről, s nem csupán egyes tetteiről, s ebből már a földi életben tudhatja, mi vár rá az utolsó ítéletkor. Ha a lelki jólét és elégedettség szubjektív tapasztalatát csak a jó lelkiismeret adhatja, akkor a jó lelkiismeret tapasztalata remény az üdvösségre. Mivel Istentől ered a tiszta lelkiismeret és az alázatos tudat, ezek az új ember, a kegyelem jelei.⁴

A jó lelkiismeret annyit jelentett, hogy valaki teljesítette az Úr elvárásait, és ezért nyugodtan várja a jutalmát, nem aggódik.⁵ A jó lelkiismeret jel volta mellett mindennek feletti öröm, élvezet: „a lelkiismeret nyugalma s a bűntelenség biztonsága maga is létrehozza a boldog életet”.⁶ A lelkiismeret nyugalma a legfontosabb,⁷ mert az öröm és a béke a tiszta lelkiismeret, ami az igaz keresztény, az igazság ismeretének és megtételének jele, és együtt jár a bizonyossággal: „a bizonyosság derűje ömlött el szívemben, és a kételkedés minden homálya szertefoszlott”.⁸ A kegyelem tehát tiszta lelkiismerettel és bátorsággal jár.⁹ Szeretet, hit és jó lelkiismeret együtt járnak, hiszen „a hit titka a tiszta lelkiismeret”,¹⁰ bár nincs kifejtve, hogyan. Ahogyan az Isten parancsa iránti engedelmség feltétlen parancs, úgy lett idővel a lelkiismeret „parancsa” iránti engedelmség is az. A patrisztikában szilárdult meg és terjedt el a lelkiismeret hangja és az Isten parancsa közti szoros kapcsolat feltételezése. Emiatt lehetett később a jó lelkiismeret tapasztalata és a belőle eredő magabiztoság mindenekfelett álló érv a politikai és erkölcsi vitákban. A jó lelkiismeret azért áll felette az emberek ítéletének, mert a jó lelkiismeret közvetlen forrása Isten, „aki feloldozza a lelkiismeretet”.¹¹

A lelkiismeret már elvesztette az eredeti, „másokkal közös tudás” jelentését, de az igazság ismerőjeként szembe is fordíthatná az embert a többiekkel és a bűnös

3 Isidore: *Sententiae*. II. könyv, caput XXVI, De conscientia. 1–4. Idézi Anders Schinkel: *Conscience and Conscientious Objections*. Amsterdam, Vrije Universiteit, 2007. 169.

4 Athanasius: Letter I. In Athanasius: *Select Works and Letters*. Szerk. Philip Schaff – Henry Wace. Grand Rapids, Eerdmans, 1987. 897.

5 St. Ambrose: The Treatise concerning Widows. In St. Ambrose: *Selected Works and Letters*. Szerk. Philip Schaff – Henry Wace. Grand Rapids, Eerdmans, 1989. 12. fejezet, 74. pont, 939.

6 Szent Ambrus: *A kötelességről. A bűnbánatról*. Ford. Hrotkó Géza – Meggyes Ede – Tóth Vencel OFM, Budapest, Jel, 2004. 163.

7 St. Augustine: Letter LXXIII. In St. Augustine: *The Confessions and Letters of St. Augustin*. Buffalo, The Christian Literature, 1886. 333.

8 Aurelius Augustinus: *Vallomások*. Budapest, Gondolat, 1982. 242.

9 Athanasius, Letter LII. In Athanasius i. m. (4. lj.) 975.

10 1Tim 3,9; St. Jerome: Letter XIV to Heliodorus. In Philip Schaff (szerk.): *The Principal Works of St. Jerome*. New York, Christian Literature, 1892. 83.

11 St. Ambrose: Epistle LVII. In St. Ambrose i. m. (5. lj.) 10. szakasz, 1036.

világgal, hiszen a többiek megbecsülésénél, a dicsőségnél és a büszkeségnél fontosabb a jó lelkiismeret.¹² A többi ember előtti szégyen nem minősíti egy cselekedet jó vagy rossz voltát.

Az „apostol nem vette figyelembe az emberek dicséretét semmilyen nagyszerű tettért, máshol azt mondja: »1Kor 4,3 A magam részéről nem törődöm azzal, hogy ti vagy más emberi bíróság mint ítélték felőlem, hiszen önmagam fölött sem ítélek. « Máshol pedig ezt: »Gal 1,10 Ha még emberek tetszését keresném, nem volnék Krisztus szolgája.« [...] [A] legnagyobb óvatosság esetén sem tudja az ember elkerülni a legrosszindulatúbb gyanakvást, még ha a jó hírünk kedvéért mindent megteszünk, amit helyesen tehetünk. [...] [L]egyén nyugodt a lelkiismeretünk és örömünk abban, hogy a jutalmunk a Mennyben van, még ha az emberek rosszakat is mondanak rólunk, de istenesen és igazan élünk.»¹³

Az emberi ítélet többnyire téves, azt nyugodt és tiszta lelkiismeret esetén megvetni lelki erőt jelent,¹⁴ ugyanakkor – ha nem is keresendő a többi ember helyeslése – kerülendő a megbotránkoztatása.

Szemben a pogány görög lelkiismeret-fogalommal a keresztény lelkiismeret ítéletének nem alapja a többi ember helyeslése.¹⁵ A jó lelkiismeret önmagában jó, az emberek dicsérete azonban nem feltétlenül tesz jót. Isten a „lelkiismeret kutatója. És ami a tiszta lelkiismeretből ered, dicséretesebb, mint ami az emberek dicséretének vágyából”.¹⁶ Isten keresése fontosabb, mint az emberek véleményéé, és mivel Isten csallhatatlan,¹⁷ ezért a lelkiismeret helyeslése elegendő, nem kell a többi ember megbecsülése. „Nem keresem mások tiszteletét, a lelkiismeretem helyeslése elegendő számomra.”¹⁸ Ugyanakkor a jó lelkiismeret nem fél a nyilvánosságtól. Bár elvesztette a közös tudásra vonatkozó pogány jelentést, nem feltétlenül fordítja szembe a többi ember véleményével az embert. „A jó lelkiismeret nem fél senki szemétől. [...] Imádkozz, nyisd ki a füled az egész város felháborodására.”¹⁹ Azonban bármennyire is kapcsolatban áll az igazsággal a lelkiismeret, a patrisztikában rá hivatkozva nem lehet a világi törvényekkel szembefordulni, Istennek, sőt a világi törvényeknek engedelmeskedni kell a lelkiismeret kedvéért.²⁰

A patrisztika rejtett vitája a körül zajlott, hogy mindenkinek van-e lelkiismerete. Ha nincs, akkor nem mindenki felelős a tetteiért, hiszen nincsen tudása a jóról. Ha mindenkinek van, akkor viszont hogyan térhetnek el tőle? Erre a patrisztika nem

12 Szent Ágoston: *Isten városáról*. Budapest, Kairosz, 2005. I. kötet, V. könyv 12. fejezet és II. kötet, XII. könyv 8. fejezet.

13 St. Augustine: Of the Good of Widowhood. In Philip Schaff (szerk.): *St. Augustine on the Holy Trinity. Doctrinal Treatises. Moral Treatises, III*. Buffalo, The Christian Literature, 1887. 27.

14 Szent Ágoston i. m. (12. lj.) I. kötet, I. könyv 22. fejezet.

15 Uo. II. kötet, XIV. könyv 18. fejezet.

16 St. Augustine: Sermon on the Mount. In St. Augustine: *Sermon on the Mount. Harmony of the Gospels. Homilies on the Gospels*. Szerk. Philip Schaff. Grand Rapids, Eerdmans, 1886. II.1.

17 Szent Ambrus i. m. (5. lj.) 59. Vö. St. Ambrose i. m. (5. lj.) 939.

18 St. Jerome: Letter XIV to Heliodorus. In St. Jerome i. m. (10. lj.) 82.

19 St. Jerome: Letter CXVII. to a Mother and Daughter Living in Gaul. In St. Jerome (i. m. 10. lj.) 353.

20 Lactantius i. m. (2. lj.) 506.

adott kidolgozott választ, ezt a skolasztika próbálta meg a *synderesis* és *conscientia* megkülönböztetésével és rendszerező összekapcsolásával. E megkülönböztetést majd a skolasztika dolgozta ki, és ezzel magyarázta, hogy miért sokféle a lelkiismeretünk parancsa a gyakorlatban, azaz a lelkiismeret parancsát követve miért kerülhetnek szembe, mondhatnak ellent egymásnak az emberek.

A patrisztika lelkiismeret-fogalma előre is mutat (*antecedens*), azaz cselekvésekről dönt, és nem csak visszafelé, nem csak utólagos ítélet (*subsequens* vagy *consequens*) a múltbeli tettekről.²¹ A patrisztikában a lelkiismeret bíró és törvényhozó, amelynek ítéletét követni kell. A lelkiismeret parancsa követésének kötelessége lett jóval később az egyéb kötelességekkel szembeni ellenállás alapja, amit *A rómaiakhoz írt levél* eredetileg nem lelkiismerettel kapcsolatos, de már Szent Jeromos által hozzá kapcsolt felszólítása erősített meg. „Kövesse mindegyik a meggyőződését!”²² Aki nem követi a lelkiismerete parancsait a cselekvésben, az a legnyomorultabb állapotba jut.

Ha a lelkiismeret a bíró is (*subsequens* vagy *consequens* lelkiismeret), akkor milyen törvény alapján ítél, és honnan ismeri azt? A latin sztoikus válasz az volt, hogy a *conscientia* tartalmazza a természeti törvény ismeretét. A *conscientia* e tulajdonsága átkerült a *syneidesis*be is Aranyszájú Szent János írásaiban,²³ aki szerint a *syneidesis* a belénk ültetett természettörvény (a *lex nata*, *lex naturalis* Szent Ágostonnál is előfordul). Mivel Isten beleírta a természet törvényét minden emberbe, a bűnös is ismeri azt, ezért felelős.²⁴ Az atyák szerint a *conscientia* egy belső hang, amely az isteni törvényt és a belőle fakadó kötelességeket mondja meg, és büntet megsértésük esetén. Mivel ragaszkodtak ahhoz, hogy mindenkinek van lelkiismerete, belső bírója, ezért el kellett fogadni, hogy mindenkibe bele van írva a természettörvény, mindenki felismerheti azt a saját belső tapasztalatából. „Sem Ádámról, sem senki másról nem lehet sosem kimutatni, hogy a természettörvény nélkül élt volna.” Ugyanis amikor Isten megalkotta, akkor belé ültette a természettörvényt az egész emberiség java érdekében. És emellett nem úgy tűnik, hogy bárhol is a természettörvényt parancsolatnak nevezné. De ezt Aranyszájú Szent János parancsolatnak, „igazságosnak és szentnek” és „spirituális törvénynek” nevezi. A természettörvény nem a kegyelem eredményeképpen van a tudatban, ugyanis a görögök és barbárok, és más emberek is bírnak e törvény ismeretével.²⁵

„Ugyanis Isten volt az, aki a fő cselekvő, ő adta nekünk a természettörvényt és adta mellé az írottat. [...] Dicsérem a törvényt, mondja, a lelkiismeretemben, és azt

21 St. Ambrose, Epistle LI. In St. Ambrose i. m. (5. lj.) 1029.

22 Róm 14,5; St. Jerome: Letter XLVIII to Pammachius. In St. Jerome i. m. (10. lj.) 215.

23 „Amikor Isten megalkotta az embert, akkor a kezdetektől kezdve belé ültette a természettörvényt. És mi volt a természettörvény? Parancsokat adott a bennünk lévő lelkiismeretnek, és minden jó tudása belőle ered.” St. Chrysostom: Homily XII Addressed to the People of Antioch. In St. Chrysostom: *On the Priesthood. Ascetic Treatises. Select Homilies and Letters. Homilies on the Statutes*. Szerk. Philip Schaff. New York, Christian Literature, 1886. 9.

24 St. Augustine i. m. (16. lj.) 1.

25 St. Chrysostom: Homily XII on Romans. In St. Chrysostom: *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*. Szerk. Philip Schaff. Edinburgh, T & T Clark, 1889. VI.19.

látom, hogy mellettem szól addig, amíg a jó cselekvésére vágyom, és e vágyamat megerősíti. Amíg örömet lelem benne, dicséri a döntésemet. [...] Elfogadom helyesnek, mellettem van, ha helyesen akarok cselekedni. És azért a jóra törekvés és rossz kerülése az alapvető részünk a kezdetektől. De a törvény egyszerre erősebb vádló a rossz cselekedet esetén, és a jó nagyobb dicsérője. Megfigyelted, hogy tanúként erőt ad, és más előnyökkel jár, de nem több? Ugyanis noha dicsér és örömmel leljük benne, és a jóra vágyunk, a gonosz még velünk van, és a működését nem lehet felszámolni.”²⁶

A természettörvény minden emberben meglévő tudása megnevezése lett a *synteresis*. A skolasztika lelkiismeret-irodalma nagyrészt a *conscientia* és a *synderesis* (eredetileg *synteresis*, de a *synderesis* forma terjedt el) kapcsolata körül forgott.

Aquinói Szent Tamásig Szent Jeromos Ezékiel látomásáról írt glosszája uralta a lelkiismerettel kapcsolatos gondolkodást. Szent Jeromos sokat emlegetett szerző a lelkiismerettel kapcsolatos irodalomban az új fogalom, a *synteresis* bevezetése miatt.²⁷ A *synteresis-conscientia* megkülönböztetéssel tudták a keresztény szerzők összekapcsolni a sztoikus és páli lelkiismeret-felfogást: a lelkiismeret egyszerre isteni (*vox Dei*) és emberi a lelkiismeret csalhatatlan isteni, ugyanakkor esendő emberi volta miatt. Csalhatatlansága a múltra vonatkozó rossz lelkiismeret esetében evidens, míg az esendősége főleg az előremutató – a tervezett cselekvéssel kapcsolatos – ítéletei kapcsán merült fel. De hogyan lehet egyszerre isteni és csalhatatlan, ugyanakkor emberi és esendő? A *synteresis* és a *conscientia* megkülönböztetése segített megoldani a bűn és a rossz vagy téves lelkiismeret problémáját: ha van áteredő bűn, akkor hogyan lehetséges, hogy mindenki bír lelkiismerettel (ismeri a törvényt), és felelősségre vonható a rossz tetteiért?

Az Ezékielhez írt kommentár szerint a látomásban szereplő négy szörny a lélek részeinek metaforája: négy teremtmény jön elő a földből, mindegyiknek négy arca van: ember, oroszlán, sas és ökör.²⁸ Ez szerinte a Platón által leírt három lélekrész és a *synteresis*. Szent Jeromos szerint az emberi arc az emberi racionalitás, az oroszlán az érzelmi rész, az ökör a vágyakozó rész, és a sas a *synteresis* képe, ami Káinból sem hiányzott: a kiirthatatlan *synteresis* miatt képes az ember felismerni bűneit, és vonható felelősségre.

Szent Jeromos kommentárja az újszövetségi *syneidesis* helyett a *synteresis*-t használta, igaz, eltérő értelemben. A *synteresis* a szövegben vagy azonos a lelkiismerettel a későbbiekben, vagy annak egy különös része, a szikrája. A *synteresis* a sztoikus logosz és isteni ész képzetét őrizte meg a lelkiismeret fogalmában. A kifejezés eredetétől fogva a lelkiismeretre vonatkozott, azzal állt kapcsolatban a görög *téreo* (felügyel, őriz)

26 St. Chrysostom: Homily XIII on Romans. In St. Chrysostom i. m. (25. lj.) VII. 14.

27 Jerome: Commentary on Ezekiel 1.7. In Timothy C. Potts: *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980. 79–80.; Douglas Kries: Origen, Plato and Conscience (“Synderesis”). *Traditio*, 57. (2002), 67–83.

28 Ez 1,4–14.

ige alapján.²⁹ A lelkiismeret a latin sztoikusoknál és Szent Ágostonnál is bírt az örök és nevelő jelentéssel.³⁰ A *synteresis* idővel észrevétlenül – zöngésség szerinti részleges hasonulás következtében – *synderesis* lett, és ebben a formájában terjedt el.

A *synderesist* kezdettől kitörölhetetlen alapelvnek, habitusnak, hajlamnak tekintették. Csalhatatlan természetes erkölcsi tudásnak, amit közvetlenül, evidensen ismer fel mindenki. Nem döntésen alapul, nem is beleegyezésen. Sérthetetlen és változatlan, azaz az eredendő bűn nem érinti. Miatta hajlik a jóra az ember, és lázad a gonosz ellen. Ez az eredeti erkölcsi integritás maradványa, amit a bűnbeeséskor nem veszített el teljesen az emberiség.

A *synderesist* a lelkiismeret Istentől eredő szikrájának (*scintilla conscientiae*) nevezték. A *scintilla rationis* gondolatát (Isten ismerete az emberben) Szent Ágoston használta az *Isten városában*,³¹ majd ez a *scintilla* lett a *synderesis* értelmezése, és ez a metafora terjedt el általánosan a 12–13. századra. A Jeremiás próféta könyve 31. fejezet 33. versét és A rómabeliekhez írt levél 2. fejezet 15. versét, a „szívbe írt törvényt” a *synderesis* bibliai megfogalmazásaiként értelmezték a középkorban. Ez a törvény igen egyszerű: tedd a jót, és kerüld a rosszat, tiszteld az Istent! A jóra sarkall, és a rossz miatt büntet, ezzel vezeti a *synderesis* az embert a döntésben. A *synderesis* az újszövetségi emberképhez³² és a sztoikus természettörvény-fogalomtárba tartozó *conscientia* és *instinctus naturae* – ez jelent meg később Francis Hutcheson erkölcsi-érzék-fogalmában – fogalmakhoz kapcsolódott.³³ A *synderesisszel* egyező értelemben használták a későbbiekben a *recta ratiót*, a *superior pars ratióist*, a *vertex animaet*, a *scintilla intelligentiaet* és a *modicum lument*.

Bár Petrus Lombardus idézte a *Sententia*eben először Szent Jeromos szövegét, a *synderesis* fogalma nélkül, a *scintilla conscientiaere* hivatkozva.³⁴ Philippus Cancellarius *Summa de bono*ja volt az első középkori értekezés a lelkiismeretről.³⁵ Szerinte a *synderesis* a *conscientia* forrása, képesség és lehetőség. A *synderesis* és *conscientia* közti viszony ezután lett széles körben vitatott. A *synderesis* az erkölcsi ítélet általános szintjével foglalkozik, a *conscientia* pedig a partikuláris szintre, az egyes ese-

29 Robert A. Greene: Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance. *Journal of the History of Ideas*, 52. (1991), 2. 195–219.

30 Augustinus i. m. (8. lj.) 230.

31 Szent Ágoston i. m. (12. lj.), II. kötet, XXII. könyv 24. fejezet.

32 Róm 8,26; 1Kor 2,11 és 1Tessz 5,23.

33 Robert A. Greene: Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense. *Journal of the History of Ideas*, 58. (1997), 2. 173–198.

34 Potts i. m. (26. lj.); Timothy C. Potts: Conscience. In Norman Kretzmann – Anthony Kenny – Jan Pinborg (szerk.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Heinrich Appel: *Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis*. Rostock, Universitäts-Buchdruckerei, 1981; Michael B. Crowe: *The Changing Profile of the Natural Law*. Hága, Martinus Nijhoff, 1977; Oscar J. Brown: *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*. Toronto, Pontifical Institute for Medieval Studies, 1981; Joseph V. Dolan: Conscience in the Catholic Theological Tradition. In William C. Bier (szerk.): *Conscience: Its Freedom and Limitations*. New York, Fordham University Press, 1971. 357–368.

35 Philip the Chancellor: *Summa de bono*. In Potts i. m. (27. lj.) 94–109.

tekre vonatkozik. Ez lett a skolasztika és a későbbi kazuisztika lelkiismeret-fogalmának alapszerkezete.

A *synderesis* szabályokból áll, nem lehet téves, a *conscientia* e szabályok alkalmazása, ezért tévedhet. Rossz cselekvés csak ott lehetséges, ahol van választás. A *conscientia* ítélete a premisszákból deduktívan levezetett konklúzió. A szabad választás a gyakorlati szillogizmus *propositio minor* tételének elfogadásában van, azaz a helyzet értelmezésében. Minden helyzet sokféleképpen leírható, értelmezhető, és mivel az értelmezés lehet téves, ezért ez a téves lelkiismeret és a rossz cselekvés forrása. Így a kérdés az, hogy ki értelmezze a helyzeteket: az Egyház, a világi hatalom, a közösség vagy az egyén? Ha csak az egyénre bízzák, akkor – hacsak nem szent – biztosan fog tévesen dönteni.

A szabály és alkalmazása közti logikai szakadékot a tanítás, képzés igyekszik felszámolni: arra tanítanak a gyakorlatban, hogy miként kell az egyes helyzeteket értelmezni, például mi az, hogy lopni. A *synderesis* lehetőség, azonban a megszerzett gyakorlati jártasság kell az aktualizálásához. E jártasság egyfajta képesség, amiben az emberek csak mértékben térnek el egymástól, de nem radikálisan. Szemben a patrisztika lelkiismeretével, amely közvetlen felfogás eredménye,³⁶ a skolasztika lelkiismeret-fogalma a gyakorlati tudás jelentősége miatt tanítható.

A 13–14. századi lelkiismerettel kapcsolatos írások Lombardust kommentálták. Lombardus kérdése is az volt, hogy miként lehetséges a téves lelkiismeret, ha mindenben benne van a *synderesis*. Majd Szent Tamás foglalta össze és rendszerezte a lelkiismeret irodalmát.³⁷ Eszerint a *synderesis* természettől adott, az emberrel születik, és nem azonos az intellektuális képességekkel (amiket a bűn megrontott). A *De veritate*-ben még kérdés volt számára, hogy a *synderesis* tévedhet-e, de a *Summa Theologiae*-ben már nem az. Szent Tamás is elválasztotta a *synderesist* a *conscientiától* – az előbbi szükségszerű kijelentéseket tartalmaz, természetes és nem intuitív, a természettörvényt tartalmazza, tévedhetetlen és kitörölhetetlen az emberből.

A *synderesis* állításait okoskodás nélkül ismeri az ember, észszerű beállítottság, ami szemben áll a bűnös hajlammal. A *synderesis* képesség evidens állítások megfogalmazására és az olyan állítások közvetlenül történő felfogására, mint a $2 \times 2 = 4$. A *synderesis* az alapelvek megragadása (*idea innata*, mint az erkölcsi alapelvek, Isten létének tudása stb.), a belső bizonyosság, evidenciák forrása. A *synderesis* ösztönös és nem diszkurzív tudás, mint a Marcus Tullius Cicero által használt *instinctu divino* vagy Titus Livius *divino spiritu instinctusa*. A *conscientia* pedig olyan tudás, amelyet az egyes, egyedi esetekre alkalmaznak: mit kell tenni az ilyen és ilyen helyzetben. A *conscientia* diszkurzív, érvelő értelem és gyakorlati tudás. Ontológiai alapja a *synderesis*, amely a természettől való, ezért mindenkinek természettől fogva van lelkiismerete. A *conscientia* a *synderesis* alkalmazása szillogizmus révén, s ez lett a lelkiismeret intellektualista értelmezésének a magja, ami a kazuisztikát uralja máig.

36 Athanasius: Apologia contra arianos. In Athanasius i. m. (4. lj.) 283.

37 Appel i. m. (33. lj.); Hayden Ramsqay: Conscience: Aquinas — with a Hint of Aristotle. *Sophia*, 40. (2001), 2. 15–29.

Szent Tamás a korábbi szerzőknél szorosabban kapcsolta a lelkiismeretet a törvény uralmához: a törvény azzal köt, hogy a törvény követésére szólít fel a lelkiismeret, és megsértéséért büntet. Ez arra is utal, hogy a világi hatalom kényszerítő hatalma (racionális) erkölcsi alapokon nyugodhat, szemben Szent Ágostonnal.³⁸ A törvényhozó és alkalmazó a jó lelkiismerete alapján ítélni, amely a törvény alapján működik. A törvény az értelem műve.³⁹

A természettörvények fizikaiak vagy morálisak, amelyek a racionális, szabad lényekre vonatkoznak. Ez utóbbi az ember, aki ezért nem vakon engedelmeskedik, hanem az értelmével felismeri, mit kell tennie. A *lex naturalis* első szabálya (a *synderesis* tartalma): a jót kell cselekedni, a rosszat kerülni kell. A jót kell cselekedni, és jó az, ami megfelel az emberi természetnek. Csak a bölcs tud jól cselekedni, mert ő tudja a morális erkölcsi törvényt az egyes esetekhez, változó viszonyokhoz alkalmazni.⁴⁰ Ez egyben a jó lelkiismeret megőrzésének is a módja. A természettörvény (*synderesis*) nem írható ki az emberből sem meggyőzéssel, sem romlott szokással, ezért az alkalmazást jelentő gyakorlati szillogizmus fő tételében nem lehet tévedés.⁴¹ A *synderesis* a cselekvési elvek, a természettörvény intuitív megragadása (*participatio legis aeterna in rationali creatura*): kerüld a gonoszt, kövesd a jót, tiszteld az emberi életet,⁴² a jóra való hajlam.⁴³ A *synderesis* csalhatatlan természetes habitus minden emberben.⁴⁴ Nem lehet teljesen kiirtani, még a kárhozottakból sem.⁴⁵ A cselekvés tévedhet, de a *synderesis* nem. Egy embertől függetlenül létező erkölcsi rendről tudósít.

Az ember inherensen racionális, és ismeri a természettörvényt.⁴⁶ Az alacsonyabb értelem a magasabból ered, és az utóbbi uralja az előbbit.⁴⁷ A szükségszerű igazságokat megragadó „tudó” lélekrész (*scientificium animae*) elkülönül a véleményalkotótól és okoskodótól, amellyel a kontingens dolgokat ismeri meg. A *conscientia* a tudás alkalmazása a cselekvésre.⁴⁸ Ha az értelem benne tévesen ítélni, akkor az nem Istentől ered, csak úgy tűnik. Az értelem fényének e hiánya (*privatio luminis*) a bűn eredménye, ugyanis a bűn foszt meg az értelem fényétől, az isteni törvénytől. A bűn nem pozitív valóság a lélekben, hanem megfosztás, miként az árnyék a fény hiánya, mert egy közbe lépő tárgy meggátolja a terjedését.⁴⁹ Az eredendő bűn nem rombolta le teljesen az em-

38 Henrich A. Rommen: *The Natural Law*. Indianapolis, Liberty Fund, 1998. 4.

39 St. Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*, (továbbiakban: ST) I–I. q. 90.

40 ST I–II. q. 94.; q. 100.

41 ST I–II. q. 94. a. 5–6. és q. 97. a. 2.

42 ST I–II. q. 94. a. 1–2.; Arisztotelész: *Nikomachoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa, 1997. 1141a.

43 ST I–II. q. 94. a. 2. és I–II. q. 71–77.; Thomas Aquinas: *De veritate*. In Thomas Aquinas: *Quaestiones disputatae*. Ford. James V. McGlynn. Chicago, Henry Regnery, 1953. (továbbiakban: *De veritate*) q. 16. a. 1.

44 ST I. q. 79. a. 12–13.; *De veritate* q. 17. a. 1.

45 *De veritate* q. 16. a. 3.

46 Robert S. Smith: *Conscience and Catholicism*. Lanham, University Press of America, 1998.

47 ST I. q. 79. a. 9.

48 ST I. q. 79. a. 13.

49 ST I–I. q. 86. a. 1.

beri természetet,⁵⁰ így az értelmet sem. A bűn nem akadályozza meg, hogy az ember bizonyos mértékig értelmes legyen, hiszen ha nem így lenne, akkor többé nem az értelme szerint cselekedne, és akkor nem lenne morális a cselekedete. Még a kárhozatra ítéltben is megmarad az erényre való hajlam nyoma, különben nem érezné a lelkiismeret férgét. De nem működik benne az erényre való hajlam, az értelem.

Szent Tamás főképpen tehát az előzetekintő (*antecedens*) *conscientiával* foglalkozott, a cselekvésemérettel, és nem a büntető lelkiismerettel. A cselekvés a lelkiismeret következtetése, a lelkiismeret tehát egy ítéletalkotási folyamat. A lelkiismeret cselekedet (*actus*),⁵¹ és nem *potentia*, de *habitus* is kell legyen, nem csak *actus*, mivel a lelkiismeret a cselekvés után és előtt (motívum) is jelen van.⁵² Szent Tamás terjesztette el a lelkiismeret új jelentését: az a *synderesis*ben lévő tudás alkalmazása az egyes cselekedetre.⁵³ A *conscientia* szillogizmusként működik, amelynek fő tétele a *synderesis*, a melléktétele a gyakorlati tudás.⁵⁴ Az előbbi mindig a jó felé vezeti a cselekvőt.

Az emberi cselekvés a kontingens helyzetek és a valószínűségek kezelése. A kontingenciák miatt lehetséges és szükséges a morális döntés: minden lehetne másképp is. Bár könnyebb jó törvényt hozni, mint jó döntést, a törvény nem képes minden helyzetet specifikálni, az ember nem képes minden helyzetet, kontingenciát előre elgondolni, ezért nem lehet mindent belerakni a törvényekbe. Minden törvényt értelmezni kell a konkrét helyzetben. A törvény ezért eltér a demonstratív igazságtól, ami állandó, és nem kíván alkalmazást. A *conscientia* a morális, tehát az önkéntes és felelős cselekvésre vonatkozik, ami nem szükségszerű. A *conscientia* ítéli meg, hogy meg kell-e valamit tenni, azonban ez nem elvek deduktív alkalmazásából ered, hanem összetett a gyakorlati tudás miatt.

A kérdés tehát az volt, hogy tévedhet-e a lelkiismeret, és ha igen, miért, és a téves lelkiismeret kötelez-e. A *synderesis* sosem téved, a *conscientia* igen, aminek két forrása lehet: a gyakorlati szillogizmus téves melléktétele (a téves gyakorlati tudás, azaz a helyzet téves megértése) vagy a téves következtetés. A *conscientia* az ítéletalkotás *actusa*, ezért a gyakorlati tudáshoz kapcsolódott. A skolasztikus lelkiismeret központi eleme a *synderesis* mellett a gyakorlati tudás, a *phronészisz* latin fordítása a *prudentia* lett, az indokolt ítéletalkotás, előrelátás és körültekintés (*circumspectio*).⁵⁵

A *prudentia* fogalmához kapcsolódott a körülmények hangsúlyozása: a változó körülmények közt kap jelentőséget a törvényt alkalmazó lelkiismeret és *prudentia*. A *prudentia* a körülmények releváns elemeinek felfogását (gyakorlati tudást) tartalmazta, és a megfelelő döntés meghozatalának képességét (a *consiliumot* és a *iudiciumot*).⁵⁶ A könyv latin fordítása vezette be a *circumstantia* kifejezést. Arisztotelész mellett a kö-

50 ST I–II. q. 85. a. 2. és q. 84. a. 4.

51 ST I. q. 79. a. 13.

52 ST I. q. 79. a. 13.

53 *De veritate* q. 17. a. 2.; ST II–II. q. 129. a. 13.

54 ST II–II. q. 83. a. 1.

55 ST II–II. q. 49 a. 9. Cicero nem használta a *circumstantia* (környülállás) kifejezést, annak görög változatát (*perisztaszisz*) Hermagorasz használta.

56 ST II–II. q. 48.

rülmények ismeretének hangsúlyozása a cselekvés megítélésében a retorikából és a penitenciairodalomból eredt. A gyakorlati tudás beemeléseinek másik forrása a retorikai hagyomány volt, ahol Cicero és Marcus F. Quintilianus hangsúlyozta a körülményeket a meggyőzésben, és mindkettőjüknél szerepet kapott a *conscientia* a helyénvaló (a körülményekhez illeszkedő) cselekvés tárgyalásánál.⁵⁷ A retorika szerint az ítéletalkotás sosem független a körülményektől, az ítélet megbecsüli a valószínűségeket, kontingenciákat, mert a cselekvés mindig esetleges – „másképp is lehet”, legalább „kétféleképpen fogható fel”, ezért döntést igényel.⁵⁸

A lelkiismeret ilyen értelmezése és a *prudentia* beemelése összekapcsolódott a cselekvés sajátos értelmezésével. Eszerint a cselekvés mindig kontingens,⁵⁹ mindig szerepe van benne a szabad akaratnak (*liberum arbitrium*), azaz a cselekvés nem szükségyszerű, hanem gyakorlati következtetés terméke, amely következtetés a tapasztalaton alapuló okoskodás, és sok lehetséges változat közül dönt a cselekvő. Az egyes cselekedet esetében az értelem ítélete sok lehetőség felé nyitott, nincs egyhez rögzítve. Ezért fontos a szabad akarat,⁶⁰ amit nem kényszerít szükség.⁶¹ Morális cselekedet csak az, amelyet a gyakorlati értelem ellenőriz, csak az ilyen lehet vagy jó, vagy rossz.

A *prudentia* mindkét (arisztotelészi és retorikai) eredete az ítéletalkotást hangsúlyozta, mivel a prudens ítélet nem logikus vagy teoretikus.⁶² Mind a gyakorlati tudás a *Nikomakhoszi etikában*, mind a retorika olyan helyzetekre vonatkozik, amelyek esetlegesek, cselekvési alternatívákat tartalmaznak, sokféle nézőpontból ítéelhetők meg, amelyek egyaránt tarthatók, de egyik sem bizonyítható, és ezért ítéletalkotást igényelnek.⁶³ „Gyakorlati [jó] pedig az, ami lehet másképp is.”⁶⁴ Ezért bármennyire is intellektualista a tomista lelkiismeret, nem racionalista, mivel az elvek helyes alkalmazása⁶⁵ sosem lesz olyan pontos, mint a matematika,⁶⁶ és ítéletalkotást tartalmaz. Szemben a logikai következtetéssel, a lelkiismeret (a gyakorlati szillogizmus melléktételét adó *prudentia*) ítéletalkotása sem nem univerzális érvényességű, sem nem kényszerítő. Szent Tamás szerint a változatosság és a bizonytalanság kísérik a cselekvést.

„[E]gyes esetekben még nagyobb a bizonytalanság. [...] Azoknak, akik erkölcsi cselekvést hajtanak végre, mindig ügyelniük kell, hogy az alkalomhoz illően cselekedjenek, mint a gyógyításban vagy a hajózásban. [...] Ennek tanulmányozása nem

57 Edward K. Rand: *Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas*. Milwaukee, Marquette University Press, 1968.

58 Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Gondolat, 1982. 1357a. Smith i. m. (46. lj.); Josef Pieper: *Prudence*. New York, Pantheon, 1959.

59 ST I. q. 83. a. 1.

60 ST I–II. q. 18. a. 6.

61 ST I–II. q. 10. a. 2.

62 Arisztotelész i. m. (42. lj.) 1141b–1142a.

63 Uo., 1140 a–b; Arisztotelész i. m. (58. lj.) 1357.

64 Arisztotelész: A lélek. In *Arisztotelész: Lélektudományi írások*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Európa, 1988. 433a, 144.

65 ST I–II. q. 94. a. 5.

66 Vö. Arisztotelész i. m. (42. lj.) II. könyv.

mesterség vagy hagyomány [követése], mivel az egyéni cselekedetek okai végtelesen sokfélék. Ezért az egyes esetek megítélése mindenki prudenciájára van bízva. Aki prudens módon cselekszik, annak gondosan figyelnie kell a jelenbeli cselekedetére az adott körülmények között. Így kell tenni a gyógyító orvosnak és a hajót kormányzó kapitánynak.⁶⁷

Az embernek ítélnie kell, a *conscientia* ítéletalkotás, ennek része a *prudentia*, a helyénvaló észlelés és ítéletalkotás.⁶⁸ Mind Arisztotelész, mind Szent Tamás esetében fontos a gyakorlati ítélet bizonytalanságának elfogadása. A morális okoskodás ezért hasonlít a disputához: számtalan szempont merül fel kezdetben, nincs elvi korlátja, hogy ezek közül mit kell figyelembe venni. A konkrét helyzet sosem szisztematikus, sosem ismerhető ki teljesen, ezért mindig igényli a mérlegelést, értékelést, ami nem a geometriai racionalitáson alapul. A konkrét helyzetben ezért nem lehetséges a teljes bizonyosság, a cselekvés eldöntése sosem demonstratív. A *prudentia* legfeljebb csak morális bizonyosságot (*probabilis certitudo*),⁶⁹ tiszteletre méltó véleményt (*probabilitast* – *endoxoszt*) érhet el, ami tévedéseket is tartalmazhat.⁷⁰ Az emberi intellektus korlátozottsága miatt az ember erkölcsi élete a kontingenssel való megbirkózás a *probabilitas* alapján. De a *prudentia* terén senki sem teljesen elégséges önmagában.⁷¹ A *conscientiát* a kegyelem mellett segíti az *együttélésből*⁷² az interakció során keletkező tudás (*connaturalitas*) is.⁷³ A tartalmi cselekvési elvek a tapasztalatból erednek, így a lelkiismeret változik a tapasztalattal.⁷⁴ Itt, ebben az összefüggésben jelenik meg a *homonoia*: a barátság a közös ítéletek meghozatalára vonatkozik.⁷⁵ A *prudentia* nem természettől adott, a *prudentia* szempontjából senki sem elégséges önmagában.⁷⁶ A *prudentia* szétterített tudás. Az ítéletalkotás, az ember természetes képessége megszabadítja az embert a szubjektivitástól, önmagába zártságtól, és a társaihoz kapcsolja.

Bár az esetleges világ teljesen nem ismerhető ki, és az ítéletek lehetnek tévesek, de lehetséges a valószínűleg jó ítélet, a morális bizonyosság. Ez nyilvánvalóan eltér Szent Ágoston erkölcsileg abszurd világképétől, ahol a rossz szándék is eredményezhet jót. A tomista azért értékelhette fel a cselekvést, mert jobban hitt az erkölcsi világ kiismerhetőségében és az emberi értelemben, illetve ez utóbbi fejleszthetőségében.

67 Thomas Aquinas: *Commentary on the Nicomachean Ethics, I–II*. Ford. C. I. Litzinger. Chicago, Henry Regnery, 1964. II. lectio 2, (*Nikomakhoszi Etika* 1103 b).

68 *De veritate* q. 17. a. 5.

69 ST II–II. q. 70. a. 2.

70 ST II–II. q. 70. a. 2.

71 ST II–II. q. 49. a. 3.

72 ST I–II. q. 62. a. 1. A kegyelem az értelem felett áll. (Vö. Korintusiaknak írt második levél és Galátabeliekhez írt levél).

73 ST II–II. q. 45. a. 2.; II–II. q. 28. a. 2.

74 ST II–II. q. 47.

75 Arisztotelész i. m. (42. lj.) 1160a, 28–30, 1167a, 22–30, 1167b, 5–11.

76 ST II–II. q. 49. a. 3.

A *prudentia* elemei a memória, a tapasztalat,⁷⁷ az intuitív megértés⁷⁸ (ez a *synderesis* tartalmára vonatkozik)⁷⁹ és a taníthatóság. Bár a *prudentia* sok tapasztalati és társas elemet tartalmaz, nemcsak ezekhez, hanem a hithez és a kegyelemhez is kapcsolódik.⁸⁰ Poétikus vagy kegyelemből eredő, de a gyakorlati erény *csak* a tapasztalati, interszjektív világból nem eredhet (aminek a keresztények számára nyilvánvaló okai az áteredő bűn okozta problémák az intellektusban). Nem elméleti tudás,⁸¹ hanem az általános elvek és a konkrét helyzet ismerete.⁸² A *prudentia* az ítéletalkotással és a cselekvéssel áll kapcsolatban.⁸³ Az elvek alkalmazása mindig tartalmazza az ítélet problémáját, hiszen az ítélet lehet téves. A jó *deliberatio* a *prudentia* műve.⁸⁴ A prudens gyakorlat nemcsak az emlékezetből ered, hanem a jó és hatékony döntések meghozatalának gyakorlatából.⁸⁵ Az ember ugyanis képes nem algoritmus szabályozta cselekvésre, azaz ítéletalkotásra. Gyakran nincs egy kizárólagosan jó lépés, választania kell. Ez a döntés a gyakorlat ismeretét igényli, valamint képzeletet, amely új, még meg nem tapasztalt lehetőségekre vonatkozik. A helyzet jelentése sokféle, és a döntést annak tudatában kell meghozni, hogy más lehetséges alternatívák is vannak. Mindig szakadék van a helyzet és az ítélet között, ami logikailag nem küzdhető le. Ezért az ítélet különös képesség, mindig személyes, felelősséggel és elkötelezettséggel jár. *Prudentia* nélkül nincs helyes választás (*prudentiae acumen* – a helyes cselekvés megtalálása),⁸⁶ sem annak végrehajtása.

A *prudentia* három eleme a nem elméleti, hanem az egyes esetekre vonatkozó ítéletalkotás (*synesis*) és a rendkívüli helyzetek megítélése (*gnome*) mellett a képesség a tanulásra (*eubulia*).⁸⁷ A tomista lelkiismeret bár isteni eredetű és belső, igényli a vezetést, támogatást, segítséget. Azaz a tomista lelkiismeretet képezni lehet és kell, ezt szolgálta a kazuisztika, és minden ember kötelessége a lelkiismerete ápolása, gondozása, informálása.

Szent Tamás erősen intellektualizált emberképe szorosan kapcsolódott a jó rend intellektualista képéhez. Mivel a bűn forrása a téves lelkiismeret, ami a téves logikai következtetésből vagy téves gyakorlati tudásból ered, ezért a feladat a lelkiismeret ápolása, javítása. Az emberek értelmi képességei (is) egyenlőtlenek. A többség intellektuális fogyatékosága miatt a nálánál bölcsebbek által uralt kell legyen, akik kiigazítják a tévedéseiket. Azonban az uralás csak részben szankcionálás, legalább annyira fontos a tanítás, az intellektuális vezetés. A többség belátva intellektusa korlátait, aláveti magát a bölcsek uralmának, elfogadja a gyakorlati tudása tanítását, vagy időnként

77 ST II–II. q. 47. a. 3.

78 ST II–II. q. 49. a. 2.

79 ST II–II. q. 49. a. 6.

80 ST II–II. q. 47. a. 14.

81 ST II–II. q. 47. a. 2.

82 ST II–II. q. 47. a. 3.

83 ST I–II. q. 48–49. és q. 58. a. 5.

84 ST II–II. q. 47. a. 6.

85 ST II–II. q. 47. a. 16.

86 ST I–II. q. 65. a. 1.

87 ST II–II. q. 51. a. 4.

félreteszi a lelkiismeretét, ha tévesen ítélt. Ahogyan az emberi lélek jó rendje egy hierarchián alapul, és a világ is hierarchikus, úgy az emberi kapcsolatok is szükségszerűen hierarchikusak kell legyenek a jó cselekvés érdekében.

Az alárendeltség csak akkor áll összhangban a természettörvénnyel, akkor jogos, ha az előljáró nem a saját javára használja az alattvalót, hanem annak javára van. A törvények akkor érvényesek, ha megfelelnek a természettörvénynek.⁸⁸ Természetesen az „engedetlenség a feljebbvaló parancsával szemben halálos bűn, ellentétes az Isten iránti szeretettel a Róm 13,2 szerint. [...] [A]z engedetlenség hiúságból ered”⁸⁹ Mivel a bűnbeeséskor az emberi értelem megsérült, ezért kell mindig kényszer is az engedelmeség eléréséhez. A félelem nem baj, hanem jótékony, hiszen visszatartja a bűnösöket.⁹⁰ Nem az erényesekkel szemben kell kényszer, hiszen anélkül is engedelmeskednek a törvénynek. A törvény feladata tehát részben a kényszerítés, részben a tanítás a közjó érdekében.

„Az ember alkotta törvények igazságosak, vagy igazságtalanok. Ha igazak, akkor kötelező erejük van a lelkiismeret felett az örök törvény miatt, ahonnan erednek. A Péld 8,15 szerint: Általam kormányoznak a királyok, és tesznek igazságot a tisztviselők. [...] [A] törvény lehet igazságtalan, mivel szemben áll az isteni jóval: ez a bálványimádásra készítő vagy bármi isteni törvénnyel ellentétes zsarnoki törvény; az ilyen törvénynek sehol sem kell engedelmeskedni, ahogyan az ApCsel 5,29 mondja »Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek«. Ez az érvelés érvényes az emberi hatókörön kívül álló Isten parancsaival ellentétes törvényre. Ilyen ügyekben az emberi törvénynek nem kell engedelmeskedni. Ez az érvelés érvényes az alá tartozókat igazságtalanul sértő törvényre. Az Istentől kapott törvény nem terjed ki ezekre, amiért is az ilyen ügyekben az ember nem köteles engedelmeskedni a törvénynek, feltéve, ha nem okoz botrányt vagy nagyobb bajt.”⁹¹

Ezzel szemben „a zsarnoki törvény, mivel nem értelem szerinti, egyértelműen nem törvény, hanem a törvény perverzija”⁹² De ezt ki állapítsa meg, és ellen lehet-e neki szegülni? Az igazságtalan törvény nem köti a lelkiismeretet.⁹³ De jobb mégis elviselni a zsarnokot, mint lázadni ellene, mert nagyobb bajt hozhat: polgárháborút vagy nagyobb szolgaságot.⁹⁴ Azonban ha magánember nem is, de a köz leválthatja vagy korlátozhatja a zsarnokká lett királyt.

Mivel nem mindenki részesül a kegyelemben, így prudens sem mindenki lett, így a döntéshozatalban sem vehet részt mindenki. Azok nem, akik nem képesek a közjót

88 ST I–II. q. 91. a. 3.

89 ST II–II. q. 105. a. 1.

90 ST II–II. q. 19.

91 ST I–II. q. 96. a. 4.

92 ST I–II. q. 92. a. 1.

93 ST I–II. q. 95. a. 4.

94 Ptolemy of Lucca – Thomas Aquinas: *On the Government of Rulers. De regimine principum*. Ford. James M. Blythe. University Park, University of Pennsylvania Press, 1997. 1.6.

belátni. A természettörvényből eredő hierarchiát a közjót szolgáló törvények mellett a feljebbvalók erényessége különbözteti meg a zsarnokságtól. Tulajdonképpen az ő erényességük a fontos, nekik kell jó embereknek lenniük: „Következésképpen az állami közjő nem tud virágozni, ha a polgárok nem erényesek, de legalábbis azok, akik feladata a kormányzás. De az elég a közösség java számára, hogy a többi polgár annyira legyen engedelmes, hogy engedelmeskedik az uralkodójának.”⁹⁵ A bűnösben a bűn lerombolja a természetes hajlamot az erényre, de a jóban „a jó természetes tudása mellett ott van a hit és bölcsesség megkapott tudása, és a jóra való természetes hajlam mellett a kegyelem és erény kapott motívuma. [...] [A] jó teljesen alá van vetve az örök törvénynek, és mindig annak megfelelően cselekszik.”⁹⁶ Azonban egy ember sem képes a saját erőfeszítéseivel megszabadulni a bűntől, és erényessé válni, sem emberi intézmény nem képes erre, csak a kegyelem segít.⁹⁷ A kegyelem javítja fel az ember képességeit, így az értelmét is.

„Így kétféle kegyelem van: az egyik révén az ember maga egyesül Istennel, ezt nevezik szentségi kegyelemnek (*gratia sacramentalis*), és a másik, amelyik révén az ember másokat vezet Istenhez, amit ingyen kapott kegyelemnek neveznek (*gratia gratis data*). [...] [D]e ezt nem azért kapja az ember, hogy megigazuljon, hanem hogy segítsen másokat a megigazulásban, ezt nem nevezik szentségi kegyelemnek.”⁹⁸

E kegyelemben a papság részesül, akiknek ezért engedelmeskedni kell. A papságnak tehát tanító és fegyelmező, büntető hatalma van.

A *forum internum* és *externum* léte tartalmazza a kettő ütközésének lehetőségét. Természetesen a kettő nem ütközhet, ha mindkettőt az isteni törvény működteti. Azonban a gyakorlatban nemcsak a világi és az egyházi hatóságok ütközhetnek, de a lelkiismeret ítélete is ütközhetett ezekkel. Mi ilyenkor a teendő, tudva azt, hogy a lelkiismeret tévedhet? A téves lelkiismeret felvetette problémára – köti-e az embert minden esetben a lelkiismerete? – adott válasz magában hordozta a lelkiismeret és a hierarchia ütközésének lehetőségét. A téves lelkiismeret lehetősége és az a kérdés, hogy köteles-e az ember követni az esendő lelkiismeretét, felvetette a skolasztikában a lelkiismeret autoritásának problémáját, amiből kialakult a lelkiismeret szabadságának kérdése. Ugyanis Isten ellen cselekedni és a lelkiismeret ellen cselekedni egyaránt bűn. Mi a teendő, ha a téves (de szubjektíven helyesnek gondolt) lelkiismeretnek engedelmeskedve valaki Isten ellen cselekszik?

A lelkiismeret autoritását A rómaiakhoz írt levélre alapozták: ami nem hitből van, az bűn.⁹⁹ Szent Pál szerint a lelkiismeret parancsa mindig köt. A kommentárok

95 ST I–II. q. 92. a. 1.

96 ST I–II. q. 93. a. 6.

97 ST I–II. q. 109. a. 5.

98 ST I–II. q. 111. a. 1.

99 Róm 14,23.

jellemzően a szövegben szereplő „hit” kifejezést lelkiismeretként értelmezték, majd később erős meggyőződésként: a későbbi értelmezések szerint bűnös a meggyőződés ellen cselekedni, még ha téves is az esetleg. Azonban a téves lelkiismeret másképp kötelez, mint a helyes, ugyanis ha kiderül, hogy téves, akkor félre kell tenni, s nem kötelez többé. Mivel nem tudhatjuk, mikor téves, ezért kell mindig követni, hiszen az embernek arra kell törekednie, amit jónak érzlel.

A patrisztikus gondolkodásban a lelkiismeret lett a legfőbb tekintély erkölcsi kérdésekben, ugyanakkor Szent Ágoston szerint bűn az, ami ellentétes az örök törvénnyel,¹⁰⁰ és ha az embertől teljesen független erkölcsi törvénnyel ellenkezik a lelkiismeret, akkor ez utóbbi nem kötelez. Szent Ágoston prédikációi¹⁰¹ szerint a téves lelkiismeret – a szubjektív békés és nyugodt lelkiállapot a bűnben – tehát nem kötelez cselekvésre, vagy nem igazolja azt, hiszen az ember önmaga feletti ítélete a lázadás maga és megbízhatatlan. Ezért a jó lelkiismeret személyes tapasztalata még nem elégséges hivatkozás.¹⁰² Szent Tamás úgy oldotta meg a problémát, hogy szerinte mindig bűnös a lelkiismeret ellen cselekedni – ez lett a későbbi lelkiismeret-szabadság, és az engedetlenség kötelessége képezeteknek a forrása a kora újkorban. A lelkiismeret ellen cselekedni Isten elleni cselekedet, tehát bűnös.

„Ahogyan mondtam, a lelkiismeret semmi más, mint a tudás alkalmazása a cselekvésre. Na most, a tudás az értelemben van. Ezért ha az akarat eltér a téves értelemtől, akkor a lelkiismeret ellen van. De minden ilyen akarat gonosz, hiszen írva van, hogy »Mindaz, ami nem hitből van – azaz a lelkiismeret ellen – az bűn« (Róm 14,23). Ezért az akarat bűnös, ha eltér a téves értelemtől.”¹⁰³

A „lelkiismeret, még ha téves is, kötelez”, hiszen Isten parancsának véli a cselekvő.¹⁰⁴ Az ember pedig köteles megtenni azt, amit Isten parancsának vél, köteles törekedni arra, hogy megtudja, mi Isten parancsa.

Szent Tamás szerint a *conscientiát* nem követni a *synderesis* első parancsának (jót kell cselekedni, és a rosszat kerülni) a megsértése. A *contra conscientiam agere peccatum* vitában Szent Bonaventurához és Szent Tamáshoz köthető két markáns álláspont alakult ki. Az előzőt a lelkiismeret voluntarista, az utóbbit intellektualista értelmezése főbb képviselőjének tekinti a lelkiismeret-irodalom. Szent Bonaventura szerint akkor nem köt a lelkiismeret, ha jó okunk van kételkedni benne. Szent Tamás bírálta Szent Bonaventurát, mivel ő szerinte a téves *conscientia* nem kötelez.¹⁰⁵ Ebben a kérdésben Pierre Abélard volt a legradikálisabb, aki szerint a lelkiismeretnek való engedelmess-

100 Xavier G. Colavecchio: *Erroneous Conscience and Obligations*. Washington, Catholic University Press, 1961.

101 St. Augustine i. m. (16. lj.).

102 St. Augustine: Sermon XLIII, 13. In St. Augustine i. m. (16. lj.) 849.

103 ST I–II. q. 19. a. 5.

104 *De veritate* q. 17. a. 4.

105 ST I–II. q. 19. a. 5.

ség abszolút parancs.¹⁰⁶ Isten „nem annyira tetteinket mérlegeli, mint lelkületünket, és maga a cselekedet [...] egyáltalán nem befolyásolja érdemeinket”,¹⁰⁷ és „ha nem cselekszünk lelkiismeretünk ellen, nem kell attól félnünk, hogy Isten szemében bűnösök vagyunk”.¹⁰⁸ A téves lelkiismeret kötelező voltával kapcsolatos vitája során a tomista gondolkodás a bűn fogalmát belsővé tette, azaz oly módon értelmezte át, hogy ezután a bűn rossz szándékot jelentett, és azt, hogy valaki a saját nézetei ellenére – annak ellenére, amit jónak, helyesnek vél – cselekszik.

Szent Bonaventurát is az érdekelte, miként lehet, hogy az ember rosszat tesz, miközben tudja a jót. A választ ő is a lelkiismeret-fogalomban találta meg. A lelkiismeret a korban elterjedt két részre, *conscientiára* és *synderesisre* osztása helyett azt három részre osztotta: a természettörvény ismeretére, a tudatossá válás lehetőségére és a beállítottságra. Lehet, hogy valaki felfogja, mit kell tennie, de nem akarja azt megtenni, a tudás ugyanis nem feltétlenül motivál. Ha a tudás motiválná is a cselekvést, akkor nem lenne a bűn akarása sem. De az létezik. Szent Bonaventura szerint a bűnre való hajlam nem lényegi eleme az emberi természetnek, míg a *synderesis* az. A természettörvény tételei (a *synderesis*) az értelem természetes fénye révén közvetlenül adódtak, nem kell tapasztalat a megismerésükhöz. Az alapelvek ilyen belső megismerése intuitív, ami nem vitatható, közvetlen tapasztalat, szemben a *prudentiával*. Ez az intuicionista lelkiismeret inkább hit, mint tudás, ezért nincs módszer eldönteni, melyik lelkiismeret a helyes. Ebből következhet, hogy minden cselekvést tolerálni kell, ami megegyezik a cselekvő lelkiismeretével. Az intuíció gondolatával jár az is, hogy értelmetlen a próbálkozás valaki lelkiismeretének meggyőzésére vagy megjavítására, mivel *ex hypothesi* ez a meggyőzés nem argumentatív. Szent Bonaventura szerint a *synderesis* az akaratban van, az akarat pedig önmeghatározó, nincs az intellektus alá rendelve. Az akarat szabad képesség, míg az intellektus nem az; az akarat választ, az intellektus elfogad. Mivel az akaratnak van jelentősége a cselekvésben, ezért a meggyőzésnek, tanításnak nincs jelentősége, sokkal inkább az akarat megtörésének, az engedelmességnek.

Mindig kell-e követni a lelkiismeret parancsát? Köteles-e az ember cselekedni egy nem megbízható ítélet (lelkiismeret) szerint? *Mekkora a lelkiismeret autoritása?* Mi a teendő, ha a *conscientia* – a szubjektív bizonyosság – az isteni törvény elleni cselekedetet parancsol? Ha a lelkiismeret bűn elkövetésére utasít, akkor a cselekvés és a nem cselekvés egyaránt bűnös lesz. Az ember mindenképpen bűnt követ el. A megoldása az volt, hogy a helyzettől függ a lelkiismeret parancsának ereje. A lelkiismeret parancsa háromféle lehet: az isteni törvénnyel megegyező, közömbös vagy azzal ellentétes. Az első esetben mindig kötelez a lelkiismeret, a második esetben is. De a harmadik esetben nem kötelez, félre kell tenni. Nem szabad mindig követni a *conscientiát*, bár rossz ellene cselekedni. Azok az esetek érdekelték, amikor

106 Peter Godman: *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages: Abelard, Heloise and the Archpoet*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

107 Abaelardus: *Etika*. Budapest, MTA, 1989, 56.

108 Uo. 84.

valakinek oka van gyanakodnia a lelkiismerete parancsára, hátha téves az. Például ilyen eset, ha a *conscientia* parancsa ellentétes az Egyház parancsával.

„Ezért azt mondom, a lelkiismeret (*conscientia*) ellen cselekedni mindig bűn, mivel az minden esetben engedetlenség Isten ellen, mégis, a lelkiismeret szerint cselekedni nem mindig helyes, mint amikor a lelkiismeret olyasmire utasít, ami Isten ellen van. Arra az ellenvetésre, hogy a lelkiismeret az intellektusunk törvénye, azt kell válaszolni, hogy igen, az egy törvény, de nem a legfőbb törvény. E törvény felett áll valójában egy másik, nevezetesen az isteni törvény. Ezért amikor azt mondják, hogy egy törvény kötelez mindent megtenni, amit elrendel, azt kell válaszolni, hogy ez igaz, ha az alsóbb törvény rendelkezése nem ellenkezik a felsőbbel. De ez az, amit a lelkiismeret gyakran megtesz. [...] [A] lelkiismeret nem kötelez mindenben.”¹⁰⁹

Szent Bonaventura lelkiismeret-felfogása objektivista – a téves lelkiismeretnek való engedelmség korlátozott, a szubjektív bizonyosság önmagában nem kötelezi és nem menti fel a cselekvőt –, a lelkiismeret parancsa az isteni törvénnyel egyező vagy annak szempontjából közömbös ügyekben kötelez. A hierarchia parancsa e közömbös ügyekben nem írja felül a lelkiismeret parancsát. A lelkiismeret autoritása az egyházi hierarchia autoritása alá esik az isteni törvény szempontjából fontos ügyekben. A „lelkiismeret nem tud felülrni más törvényeket, nem ment fel Isten előírásai alól vagy az előjáró előírásai alól, amikhez szerzetesi (vallási) esküvel kötelezi el magát az ember. [...] [N]em kötelezhet a feljebbvaló parancsa ellen.”¹¹⁰ Ezért az, hogy mikor kötelez a lelkiismeret, és mikor nem, nem igazi dilemma. (Később majd a protestánsok, például John Locke arra hivatkozva tagadták meg a lelkiismeret-szabadságot a katolikusoktól, hogy azok az engedelmséget a lelkiismeret parancsa fölé helyezik.)

„Senkinek sincs ilyen dilemmája, kivéve rövid időre, nevezetesen addig, amíg (téves) lelkiismerettel bír. De még sincs dilemmája egyszerűen mondva, mivel felül kell vizsgálnia a lelkiismeretét. És ha nem képes maga megítélni, mivel nem ismeri Isten törvényét, akkor többet tudó emberekkel kell értekeznie. Vagy Istenhez fordulnia imádsággal, ha emberi tanácsra vágyik. [...] Az is világos, hogy jobban kell törődnie az előjárója parancsával, mint a lelkiismeretével, főképpen, ha az előjáró olyasmit parancsol, amire autoritása van, és amit meg kell parancsolni.”¹¹¹

Szent Bonaventura az objektív morált és a hierarchiát összekapcsolta. Ebből fakadóan a perplexust, amelyet a lelkiismeret és a hierarchia parancsának ütközése esetleg okoz, félre kell tenni, hiszen az előjáró parancsát előnyben kell részesíteni a lelkiismerettel

109 St. Bonaventure, *Sententiarium* II. 39. 1. In Timothy C. Potts: *Conscience in Medieval philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980. 114–115.

110 Uo.

111 Uo.

szemben ilyen esetben. A lelkiismeret esendősege miatt a lelkiismeret szerinti cselekvés nem mindig helyes.

A törvények hierarchiájából más következtetésre jutott Szent Tamás. Szerinte az emberi törvény nem kötelezi a lelkiismeretet, mivel az az isteni törvényen alapul, ami az emberi törvény felett áll. Ezért nem kötelezheti a lelkiismeretet az emberi törvény. A lelkiismeretért a szenvedést is vállalni kell,¹¹² mert „[i]nkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek”¹¹³ Bár ezzel szemben állt *A rómaiakhoz írt levél* tanítása arról, hogy engedelmeskedni kell a külső ítélőszéknek, és pontosan a lelkiismeret kedvéért.¹¹⁴

Szent Tamás írásaiból kiolvasható, hogy az Egyházzal szemben is a lelkiismeretnek kell engedelmeskedni: „az alárendeltek nem alattvalói a feljebbvalóiknak minden ügyben, csak bizonyos dolgokban és bizonyos módon, azon ügyekben, amikben a feljebbvaló Isten és az alárendeltje között áll, míg más ügyekben az alárendelt közvetlenül Isten alatt áll, aki természeti vagy írott törvénnyel tanítja őt.”¹¹⁵ A világi hatalomnak a test dolgaiban engedelmeskedni kell, miképpen a hit ügyeit sem lehet bárki döntéseire rábízni: a „magánembernek semmi köze sincs a hit kérdéseiben való döntéshez.”¹¹⁶

„Ahogyan mondtam, az egyik ember a másiknak csak a testét kötelezi, a lelkét nem, az megtartja a szabadságát. Na most, ebben az életben Krisztus megszabadított bennünket a lélek hibáitól, de nem a test hibáitól, ahogyan az apostol mondja magáról (Róm 7,23), hogy a tudata Isten törvényét szolgálta, de a teste a bűn törvényét. Ezért azok, akik Isten gyermekei, szabadok a bűn spiritális kötelékétől, de nem a testitől, ami a földi urakhoz köti őket, ahogyan az 1Tim 6,1 mondja: »Azok, akik a rabszolgaság igájában görnyednek, adják meg gazdájuknak a teljes tiszteletet, hogy az Isten nevét és tanításunkat ne érje káromlás.« [...] Az embert isteni törvény kötelezi, hogy engedelmeskedjen embertársának. Az ember köteles engedelmeskedni a világi fejedelemnek, amennyire az igazságosság ezt megköveteli. Ha a fejedelem autoritása nem igazságos, hanem zsarnoki, vagy ha igazságatlan parancsot ad, akkor nem köteles engedelmeskedni neki, kivéve alkalmanként, hogy elkerülje a botrányt vagy veszélyt.”¹¹⁷

A domonkosok a ferenceseknél elfogadóbbak voltak az alárendeltek lelkiismeretével kapcsolatosan.¹¹⁸ Szent Tamás a *Summában* elutasította a lelkiismeret objektivista értelmezését, de a szubjektivista értelmezés ekkleziológiai implikációival nem foglalkozott itt. A *De veritate*ban foglalkozott a lelkiismeret ekkleziológiai problémájával,

112 1Pt 2,19.

113 ApCsel 5,29.

114 Róm 13,1.

115 ST II–II. q. 104. a. 5.

116 ST II–II. q. 1. a. 10.

117 ST II–II. q. 104. a. 6.

118 Eric D’Arcy: *Conscience and Its Right to Freedom*. New York, Fordham University Press, 1971.

de itt az isteni törvény szempontjából közömbös tettekre koncentrált, nem általában a cselekvésekről írt. Szerinte a cselekvések viszonya az isteni törvényekhez nem állapítható meg objektíven, ezért a cselekvések ferences tipizálása (az isteni törvénnyel megegyező, ellentétes, közömbös) nem alkalmazható.¹¹⁹ A jó lelkiismeretet nem lehet félretenni, ezért kötelez, így a téves lelkiismeret is jobban köt, mint az előljáró szava. Az elterjedt értelmezés szerint az, hogy mindig rossz megsérteni a lelkiismeretet, nem jelenti, hogy mindig helyes követni azt. Van olyan helyzet, amikor helyes újragondolni a helyzetet, és az ember köteles engedelmeskedni és karbantartani, alakítani a lelkiismeretét, hiszen a *prudentia* tartalmazza a *consiliumot* és a *iudiciumot*,¹²⁰ és csak a *probabilis certitudo* érhető el az erkölcsi döntésekben.¹²¹ Ha a lelkiismeret alakítható, akkor törekedni kell a javítására. Így összeegyeztethető a keresztény erkölcs kettős célja, az, hogy jót kell cselekedni, és engedelmeskedni kell a lelkiismeretnek.

Bár a ferences William Ockham elutasította a tomista intellektualizáló teológiát és antropológiát, amely szerint az értelem képes az isteni igazság megragadására, és az ember legalapvetőbb lelki erejének nem az intellektust, hanem az akaratot tartotta, amit szolgál az intellektus, a lelkiismeret és az (egyházi) autoritás esetleges konfliktusára adott válasza közelebb állt Szent Tamáséhoz, mint Szent Bonaventuráéhoz. Szemben az arisztotelianusokkal, nem remélte, hogy a törvény egybe eshet a szabadsággal, hanem a kettőt egymás ellentétének látta. Az akarat hangsúlyozása azt jelentette, hogy az akarat autonóm képesség, nem a *prudentia* szabályozza a cselekvést – Ockham a *prudentia* helyére az Isten iránti engedelmisséget tette –, hanem a külső törvények, kényszer és a nekik való engedelmisség, és engedelmisség a lelkiismeretnek.¹²² Úgy gondolta, hogy az ember nem akarhatja azt, amit nem gondol, és azt akarja, amit jónak gondol a cselekvésben.¹²³ Ebből következően, ha téved is, azt kell követnie, amit jónak vél, különben szubjektíven rosszat cselekszik, azaz rossz lesz a lelkiismerete, ami a kárhozat jele és földi valósága. Aki a lelkiismerete parancsának nem engedelmeskedik, az bűnt követ el. De mi van, ha a lelkiismeret parancsa és az egyházi előljáró tanítása, parancsa ellentétesek?

Ockham Szent Tamás *dictumát* (lelkiismeret ellen cselekedni bűn) radikalizálta. Szent Tamás téves lelkiismerettel kapcsolatos fejtegetésére támaszkodva igényelte, hogy a hívő ellenállhat az eretnek pápának. Szemben a korábbi ferences tanítással (a ferences regulában a lelkiismeret nem korlátozza a szerzetes engedelmisségét, és ha a lelkiismeret parancsa ütközik az isteni törvénnyel, akkor félre kell tenni azt, a téves lelkiismeret pedig nem kötelez), szerinte a lelkiismeret tisztaságát megőrzén-

119 *De veritate* q. 17. a. 5.

120 ST II–II. q. 48.

121 ST II–II. q. 71. a. 2.

122 Michael G. Baylor: *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. Leiden, Brill, 1977; Douglas C. Langston: *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre*. University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.

123 Sharon M. Kaye: *William of Ockham's Theory of Conscience*. Doktori értekezés, University of Toronto, 1997; Eleonore Stump: *The Mechanism of Cognition*. In Paul V. Spade (szerk.): *Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

dő – ugyanis a téves lelkiismeret is kötelezi a tulajdonosát – szembe lehet fordulni az egyházi paranccsal, az alázatosság hangsúlyozásával együtt. Ockham szerint a hívő erős meggyőződése, kognitív bizonyossága elégséges igazolás a feljebbvalójával való szembefordulásra, akár a pápa eretnekké nyilvánítására. Ezzel lényegében a felebaráti jó tanács gyakorlatát felszámolta: az Egyház nem javíthatja ki a téves lelkiismeretet. Nem igényelheti az engedelmisséget és a téves lelkiismeret féltételét. Hiszen ha valaki úgy gondolja, hogy helyesen gondolkodik, akkor ellenszegülhet a felebaráti jó tanácsnak.¹²⁴ A lelkiismeret kategorikus voltának ekkleziológiai következményeit, az engedelmisség erényével fennálló feszültségét világosan látták a kortársak, noha a probléma tömegesen csak évszázadok múltával jelent meg.

Irodalomjegyzék

Abaelardus: *Etika*. Budapest, MTA, 1989.

[Ágoston, Szent] St. Augustine: *Sermon on the Mount. Harmony of the gospels. Homilies on the gospels*. Szerk. Schaff, Philip. Grand Rapids, Eerdmans, 1886.

[Ágoston, Szent] St Augustine: *The Confessions and Letters of St. Augustin*. Buffalo, The Christian Literature, 1886.

[Ágoston, Szent] Augustinus, Aurelius: *Vallomások*. Budapest, Gondolat, 1982.

[Ágoston, Szent] Szent Ágoston: *Isten városáról*. Budapest, Kairosz, 2005.

[Ambrus, Szent] St. Ambrose: The Treatise concerning Widows. In St. Ambrose: *Selected Works and Letters*. Szerk. Schaff, Philip – Wace, Henry. Grand Rapids, Eerdmans, 1989.

[Ambrus, Szent] Szent Ambrus: *A kötelességről. A bűnbánatról*. Budapest, Jel, 2004.

Appel, Heinrich: *Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis*. Rostock, Universitäts-Buchdruckerei, 1981.

Arisztotelész: *Rétorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Gondolat, 1982.

Arisztotelész: A lélek. In Arisztotelész: *Lélektanulmányok*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Európa, 1988.

Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa, 1997.

Athanasius: Letter I. In Athanasius: *Select Works and Letters*. Szerk. Schaff, Philip – Wace, Henry. Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

Baylor, Michael G.: *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. Leiden, Brill, 1977.

Brown, Oscar J.: *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*. Toronto, Pontifical Institute for Medieval Studies, 1981.

Burr, David: *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.

Chancellor, Philip the: Summa de bono. In Potts, Timothy C.: *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980. 94–109. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609022.012>

124 Takashi Shogimen: *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. 22.; David Burr: *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.

- Chrysostom, St.: *On the Priesthood. Ascetic Treatises. Select Homilies and Letters. Homilies on the Statutes*. Szerk. Schaff, Philip. New York, Christian Literature, 1886.
- Chrysostom, St.: *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*. Szerk. Schaff, Philip. Edinburgh, T & T Clark, 1889.
- Colavechio, Xavier G.: *Erroneous Conscience and Obligations*. Washington, Catholic University Press, 1961.
- Crowe, Michael B.: *The Changing Profile of the Natural Law*. Hága, Martinus Nijhoff, 1977.
DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-015-0913-8>
- D'Arcy, Eric: *Conscience and Its Right to Freedom*. New York, Fordham University Press, 1971.
- Dolan, Joseph V.: Conscience in the Catholic Theological Tradition. In Bier, William C. (szerk.): *Conscience: Its Freedom and Limitations*. New York, Fordham University Press, 1971. 357–368.
- Godman, Peter: *Paradoxes of Conscience in the High Middle Ages: Abelard, Heloise and the Archpoet*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511581090>
- Greene, Robert A.: Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance. *Journal of the History of Ideas*, 52. (1991), 2. 195–219. DOI: <https://doi.org/10.2307/2709525>
- Greene, Robert A.: Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense. *Journal of the History of Ideas*, 58. (1997), 2. 173–198. DOI: <https://doi.org/10.1353/jhi.1997.0014>
- Isidore: Sententiae. In Schinkel, Anders: *Conscience and Conscientious Objections*. Amszterdam, Vrije Universiteit, 2007.
- Jerome: Commentary on Ezekiel. In Potts, Timothy C.: *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980. 79–80. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609022.009>
- Kaye, Sharon M.: *William of Ockham's Theory of Conscience*. Doktori értekezés, University of Toronto, 1997.
- Kries, Douglas: Origen, Plato and Conscience (“synderesis”). *Traditio*, 57. (2002), 67–83. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0362152900002701>
- Lactantius: *Isteni tanítások*. Ford. Dér Katalin. Budapest, Kairosz, 2012.
- Langston, Douglas C.: *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to MacIntyre*. University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.
- Pieper, Josef: *Prudence*. New York, Pantheon, 1959.
- Potts, Timothy C.: Conscience. In Kretzmann, Norman – Kenny, Anthony – Pinborg, Jan (szerk.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980. DOI: <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521226059>
- Potts, Timothy C.: *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609022>
- [Ptolomeo da Lucca – Tamás, Aquinói Szent] Ptolemy of Lucca – Thomas Aquinas: *On the Government of Rulers. De regimine principum*. Ford. Blythe, James M. University Park, University of Pennsylvania Press, 1997.
- Ramsqay, Hayden: Conscience: Aquinas – with a Hint of Aristotle. *Sophia*, 40. (2001), 2. 15–29.
DOI: <https://doi.org/10.1007/BF02782384>
- Rand, Edward K.: *Cicero in the Courtroom of St. Thomas Aquinas*. Milwaukee, Marquette University Press, 1968.
- Rommen, Henrich A.: *The Natural Law*. Indianapolis, Liberty Fund, 1998.
- Schaff, Philip (szerk.): *St. Augustine on the Holy Trinity. Doctrinal Treatises. Moral Treatises, III*. Buffalo, The Christian Literature, 1887.

Schaff, Philip (szerk.): *The principal works of St. Jerome*. New York, Christian Literature, 1892.

Shogimen, Takashi: *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497223>

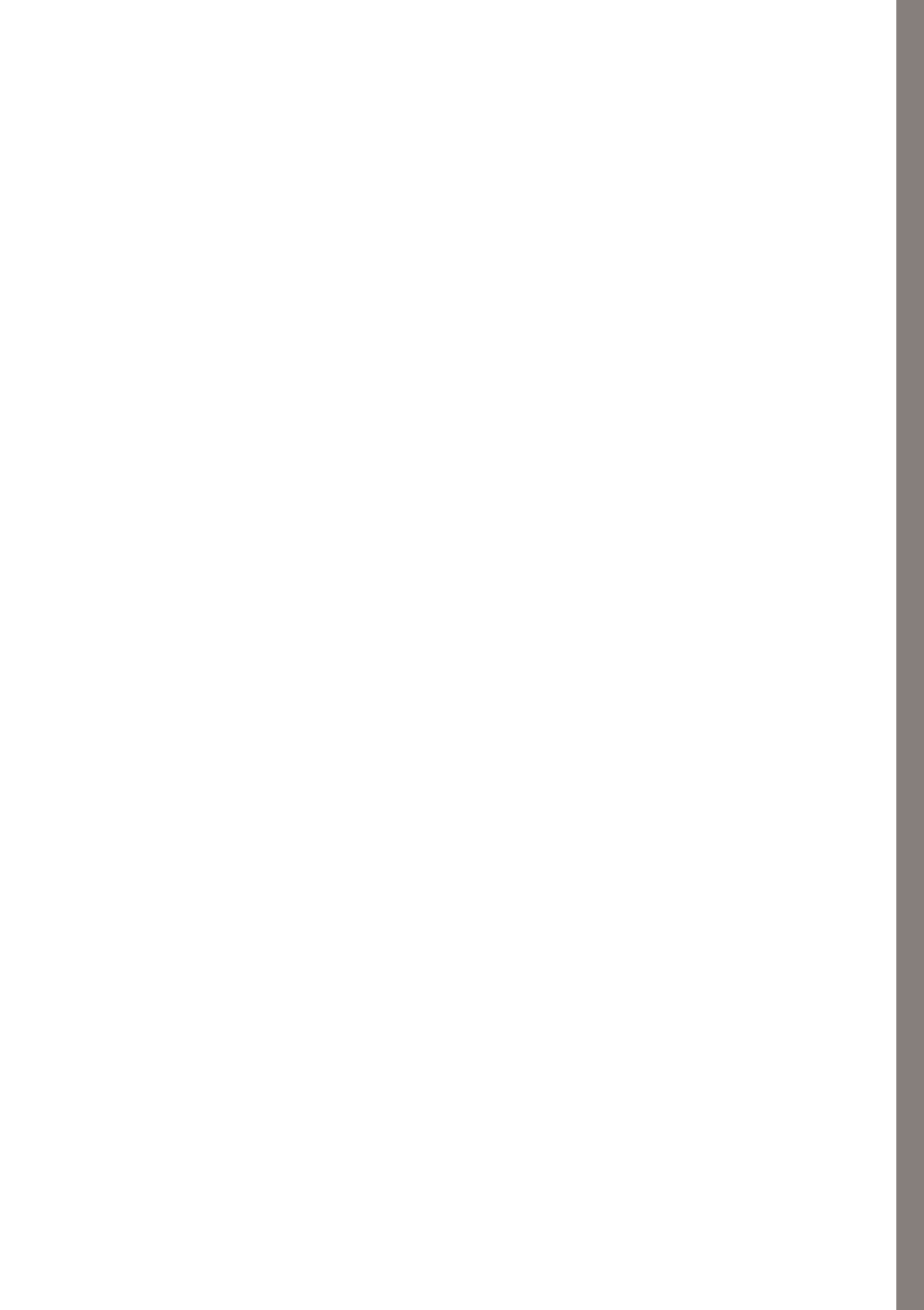
Smith, Robert S.: *Conscience and Catholicism*. Lanham, University Press of America, 1998.

Stump, Eleonore: The Mechanism of Cognition. In Paul V. Spade (szerk.): *Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Thomas Aquinas: *De veritate*. In Aquinas, Thomas: *Quaestiones disputatae*. Ford. McGlynn, James V. Chicago, Henry Regnery, 1953.

Thomas Aquinas: *Commentary on the Nicomachean Ethics, I–II*. Ford. Litzinger, C. I. Chicago, Henry Regnery, 1964.

Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*. Elérhető: <https://aquinasinstitute.org/operaomnia/summa-theologiae/> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 05.)



A bajor feszületügy: a Bundesverfassungsgericht egyik legnagyobb krízise

PÓCZA KÁLMÁN¹

A Német Szövetségi Alkotmánybíróság (Bundesverfassungsgericht) kétségkívül az egyik legnagyobb tekintéllyel bíró testület Németországban, sőt szinte egész Európában. Döntései és maga az intézmény is széles körű támogatottságot élveznek a német állampolgárok körében. Ez a tekintély és a magas bizalmi index együttesen oda vezetett, hogy döntéseivel a politikai elit tagjai csak nagyon ritkán mertek szembeszegülni. Ezen ritka alkalmak egyike 1995-ben a bajor feszületügyben meghozott döntésük volt, amikor bajor politikusok nemcsak a döntést és az alkotmánybíróság intézményét kritizálták nyíltan, hanem több tízezres tömegtüntetésen a bírósági döntés figyelmen kívül hagyására szólítottak fel. Jelen tanulmány tanulmány annak kíván utánajárni, hogy milyen okok vezettek a német alkotmánybíróság II. világháború utáni legnagyobb kríziséhez, hogy miért pont a vallásszabadság alapvető emberi jogi és az iskolai feszületek kérdése destabilizálta (átmenetileg) a német alkotmánybíróság helyzetét.

Kulcsszavak: alkotmánybíráskodás, Bundesverfassungsgericht, feszület, Bajorország

The Bavarian Crucifix Case: One of the Biggest Crises of the Bundesverfassungsgericht

The German Federal Constitutional Court (GFCC) is certainly one of the most respected institutions in Germany and beyond. The court and its decisions enjoy a high level of public support among German citizens, which implicates that the political elite has almost always complied with the tenor of the court's decisions. Nevertheless, political leaders felt sometimes encouraged to evade the command of the GFCC. One of these rare occasions was the so-called Kruzifix decision from 1995 when Bavarian politicians have not only openly criticised the court but called upon resistance against the court decision during a public demonstration in Munich with more than 20,000 participants. The present study will disclose the causes that led to

1 Tudományos főmunkatárs, NKE Eötvös József Kutatóközpont, Politika- és Államelméleti Kutatóintézet; tudományos főmunkatárs, ELKH Társadalomtudományi Kutatóközpont; e-mail: pocza.kalman@uni-nke.hu

one of the greatest crises of the FCC since 1945, and focus on the question why the position of the FCC has been (temporarily) destabilised by the issue of the crucifix in the classroom and the question of freedom of religion.

Keywords: constitutional adjudication, German Federal Constitutional Court, crucifix, Bavaria

A német alkotmánybíróság (Bundesverfassungsgericht, BVerfG) igen nagy tekintéllyel bír nemcsak Németországban, hanem szinte egész Európában. Bár az Európai Központi Bank kötvényvásárlási programja kapcsán hozott döntését (2 BvR 859/15) széles körben kritizálták Európában, bizalmi válságról (legalábbis a német lakosság körében) egyelőre nem lehet szó ennek kapcsán. Hogy az európai intézményekkel (Európai Központi Bank, Európai Unió Bírósága) vállalt nyílt konfliktus és az ezt övező kritikák mennyiben befolyásolják majd hosszabb távon a német állampolgárok vélekedését saját alkotmánybíróságukról, az egyelőre valóban a jövő zenéje. Másrészt az is bizonyos, hogy a BVerfG társadalmi támogatottsága a kezdetekben korántsem volt erősnek mondható. Ez részben annak volt köszönhető, hogy a német állampolgárok egy része nem is ismerte az intézményt, részben viszont az Adenauer-kormányval vállalt súlyos konfliktusai miatt sem övezte olyan széles körű elismerés a német lakosság körében az 1950-es években, mint a későbbiek folyamán.² Hogy miként is sikerült aztán komoly tekintélyre szert tennie a bíróságnak, az kétségekívül izgalmas kérdés, ám szétfeszítené a jelen tanulmány kereteit.³ Ebben az írásban ugyanis arra a kérdésre keressük a választ, hogy mi lehet az oka annak, hogy politikai szereplők nyílt konfliktust is felvállalva kerülnek meg a nagy tekintélyű BVerfG döntését.

A vizsgált eset a bíróság 1995-ös úgynevezett Kruzifix-döntése (1 BvR 1087/91), ez a döntés ugyanis korábban még soha nem tapasztalt ellenállási hullámot váltott ki Németországban a szövetségi alkotmánybíróság döntésével szemben. A Kruzifix-döntés vizsgálata két szempontból is relevánsnak tűnik. Egyrészt ez volt ugyan-

-
- 2 A bíróság korai történetéhez l. Pócza Kálmán: Politika és alkotmánybíróság: a Bundesverfassungsgericht létrejötte. *Külföldi Szemle*, 13. (2014), 1. 111–131.
 - 3 A tekintély és a társadalmi támogatottság kiépítéséről a BVerfG vonatkozásában l. Werner J. Patzelt: Warum mögen die Deutschen ihr Verfassungsgericht so sehr? In Robert C. van Ooyen – Martin H. W. Möllers (szerk.): *Handbuch Bundesverfassungsgericht im politischen System*. Wiesbaden, Springer Fachmedien, 2015. Általában a bíróságok vonatkozásában l. Georg Vanberg: *The Politics of Constitutional Review in Germany. Political Economy of Institutions and Decisions*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005. 21.; Georg Vanberg: Establishing and Maintaining Judicial Independence. In Gregory A. Caldeira et alii (szerk.): *The Oxford Handbook of Law and Politics*. Oxford, Oxford University Press, 2008; Georg Vanberg: Constitutional Courts in Comparative Perspective: A Theoretical Assessment. *Annual Review of Political Science*, 18. (2015), 1. 167–185. 177.; Philipp A. Schroeder: *The Political Constraints on Constitutional Review*. Doktori értekezés, 2019, 20. Elérhető: <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10078526> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 05.); Brandon L. Bartels – Eric Kramon: Does Public Support for Judicial Power Depend on Who Is in Political Power? Testing a Theory of Partisan Alignment in Africa. *American Political Science Review*, 114. (2020), 1. 144–163.

is a Német Szövetségi Köztársaság II. világháború utáni történetében mindmáig az egyetlen olyan eset, amikor politikusok és a német választópolgárok jelentős része több tízezres tüntetésen adtak hangot igencsak kritikus véleményüknek az alkotmánybíróság döntésével kapcsolatban, sőt nyíltan ellenállásra szólítottak fel. Ennek eredménye tulajdonképpen az lett, hogy a BVerfG döntését bizonyos értelemben elszabotálták: hiába döntött úgy a bíróság, hogy a bajor állami közoktatási intézmények faláról le kell venni a keresztek, azok mind a mai napig ott lógnak a tantermek falán Bajorországban. Másrészt azért is releváns a téma vizsgálata, mert a feszületügy Bajorországban ma is a közéleti viták középpontjában áll. Ezt jól mutatja az is, hogy Markus Söder, a CSU tartományi miniszterelnök-jelöltje a 2018-as bajor tartományi választási kampány nyitányaként arra tett ígéretet, hogy győzelmük esetén immáron nemcsak az iskolatermekben lesz kötelező kifüggeszteni a keresztet, hanem az összes bajor állami hivatalban is.

Az alábbiakban előbb a bírósági döntések végrehajtására és teljesülésére vonatkozó elméleti szakirodalom megállapításaira térek ki, ezekre alapozva fogalmazok meg négy hipotézist. Az elméleti szakirodalom szerint ugyanis a magas társadalmi támogatottságot élvező alkotmánybíróságok döntéseit a többi intézményi szereplő azért hajtja végre, mert tartanak a választópolgárok negatív reakcióitól. Másként fogalmazva, a politikai szereplők számára azért nem érdemes nyíltan (vagy kevésbé nyíltan) elszabotálni a választópolgárok körében nagy elismertségnek örvendő alkotmánybíróság döntését, mert az komoly szavazatvesztéssel járhat a következő választásokon. Érdekes módon azonban a feszületügyben ez a hipotézis egyáltalán nem állta meg a helyét, ráadásul úgy tűnik, hogy a racionális döntéseméleti modellek meg sem kísérelték megmagyarázni e deviancia okait. A kutatás módszertanának rövid bemutatását követően felvázolom a Kruzifix-döntés történelmi kontextusát, számba veszem a döntésre adott válaszreakciókat, illetve megvizsgálom, hogy tényleg beszélhetünk-e a döntés végrehajtásának elszabotálásáról. Megállapítom továbbá, hogy az elméleti szakirodalomban megfogalmazott hipotéziseket a választott eset cáfolja. Ezt követően alternatív magyarázatot kínállok a deviáns esetnek számító Kruzifix-döntésre.

1. Elméleti szakirodalom és hipotézisek

A klasszikus megállapítás szerint a bíróság saját döntéseinek kikényszerítéséhez szükséges eszközökkel egyáltalán nem rendelkezik, többek között ezért is tartják a legveszélytelenebb hatalmi ágnek. Alexander Hamilton a *Föderalista* 78. írásában így érvel:

„A végrehajtó hatalmi ág nemcsak a tisztiségeket osztja el, hanem a közösség kardját is a kezében tartja. A törvényhozó hatalmi ág nem csak a pénztárcával rendelkezik, hanem megszabja a minden polgár kötelességeit és jogait szabályozó rendelkezéseket is. A bírói hatalmi ágnek ezzel szemben nincs befolyása sem a kardra,

sem a kasszára [...]. S végső fokon még az ítéletei hathatósága szempontjából is a végrehajtó ág erős karjára kell támaszkodnia.”⁴

Amire Hamilton a bírósági ítéletek „hathatóságaként” utalt, az a modern szakirodalmi nyelvezetben tulajdonképpen a bírósági döntések teljesülését (*compliance*) jelenti. Mivel a bíróságnak nincsenek eszközei (pénze vagy fegyvere) ahhoz, hogy kikényszerítse döntéseinek végrehajtását, tulajdonképpen a végrehajtó és a törvényhozó hatalom erejére kell támaszkodnia, márpedig ez utóbbiak szempontjából nézve egyáltalán nem egyértelmű, hogy miért is kényszerítenék ki vagy engedelmeskednének olyan bírósági döntéseknek, amelyek nem előnyösek számukra.

A modern szakirodalomban a bírósági döntések végrehajtásának vagy teljesülésének okait vizsgálva kétféle megközelítés érvényesül. Az *instrumentális* elmélet szerint az érintett szereplők azért hajtják végre a bíróság döntését, mert az saját jól felfogott (ám önös) politikai érdekükben áll. A *normaalapú* megközelítés szerint viszont azért hajtják végre a politikai szereplők a bírósági döntéseket, mert a legitim hatalommal szemben a normakövető magatartás az alapbeállítódás.⁵ Ez utóbbi megközelítés ugyan nem a fősodor megközelítései közé tartozik, ráadásul magyarázóereje azért valamivel gyengébbnek tűnik, de azt is látni kell, hogy a normakövető magatartás idővel kialakulhat akkor is, ha eredetileg csak jól felfogott önérdékből hajtották végre a bírósági döntéseket.⁶

Az instrumentális megközelítés szerint a bíróság maga is tudja némileg befolyásolni azt, hogy teljesül-e mindaz, amit a döntésükben elrendeltek: a döntés indokolásának meggyőző ereje, nyelvezetének egyértelműsége vagy homályossága például befolyásolhatja azt, hogy elfogadják-e a politikai szereplők.⁷ Ugyanez igaz a döntés hatályával kapcsolatban is: ha a döntésüknek csak jövőbeli hatálya van, akkor nagyobb lehet az esély arra, hogy teljesül.⁸ Ugyanakkor csökkentheti a sikeres teljesülés esélyeit, ha különvéleményeket fogalmaznak meg a bírák, vagy csak nagyon kis többséget sikerült a bíróságon belül a többségi döntés mögé állítani.⁹ Másrészt növeli a teljesülés esélyét, ha módjában áll a bíróságnak olyan monitoringtestületet létrehozni, amelyik figyelemmel kíséri a döntés végrehajtását. Stratégiaileg lehetősége van a bíróságnak a teljesülés befolyásolására azáltal, hogy nyilvános meghallgatásokat tart, és így ke-

4 John Jay – Alexander Hamilton – James Madison: *A föderalista*. Budapest, Európa, 1998. 553.

5 Diana Kapiszewski – Matthew M. Taylor: Compliance: Conceptualizing, Measuring, and Explaining Adherence to Judicial Rulings. *Law & Social Inquiry*, 38. (2013), 4. 803–835. 819.

6 Uo. 822.

7 Jeffrey K. Staton – Georg Vanberg: The Value of Vagueness: Delegation, Defiance, and Judicial Opinions. *American Journal of Political Science*, 52. (2008), 3. 504–519. 515.; Sebastian Sternberg: *No Public, no Power? Analyzing the Importance of Public Support for Constitutional Review with Novel Data and Machine Learning Methods*. Doktori értekezés, 2019, 141. Elérhető: <https://madoc.bib.uni-mannheim.de/5232> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 05.)

8 Alexei Trochev: *Judging Russia: The Role of the Constitutional Court in Russian Politics 1990–2006*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. 23.

9 James F. Spriggs: Explaining Federal Bureaucratic Compliance with Supreme Court Opinions. *Political Research Quarterly*, 50. (1997), 3. 567–593. 571.

rül a médiaérdeklődés középpontjába, vagy éppen a választási kampányidőszakban hozza meg a döntését, amikor minden fontos politikai ügynek sokkal nagyobb hatása lehet.¹⁰ A döntés teljesülését befolyásolhatja az is, hogy kire vonatkozik a döntés, milyen szervnek kell cselekednie, milyen komplex módon kell cselekednie, milyen mértékben kell újraszabályoznia az érintett területet. Ha csak egyetlen szereplőnek egy viszonylag egyszerű folyamat révén kell viszonylag keveset változtatnia a fennálló helyzeten, akkor nyilvánvalóan sokkal nagyobb az esélye a teljesülésnek, mint ha több, komplex szervezetnek komplex folyamatok révén sok dolgot meg kell változtatnia.¹¹ Az érintett politikai szereplők pedig néha maguk is abban érdekeltek, hogy inkább a bíróság döntsön kényes kérdésekben, az övé legyen a felelősség.¹²

A szakirodalomban ezeken túlmenően az egyik legdominánsabb modell ugyanakkor a racionális döntésemélet belátásaira alapozva abból indul ki, hogy a bírósági döntések akkor fognak a legnagyobb eséllyel teljesülni, ha a bíróság jelentős társadalmi támogatottságot élvez, és megfelelő módon láthatóvá tudja tenni döntését a közvélemény számára, vagyis a közvélemény felfigyel, és figyelemmel követi a bíróság döntését.¹³ A racionális döntéseméleti modell szerint ugyanis ebben az esetben a politikai szereplőknek az lesz a racionális önértékük, hogy elfogadják a bíróság döntését, ellenkező esetben ugyanis a választók könnyen megbüntethetik a következő választás alkalmával őket. Ha a lakosság körében nagy támogatottságnak és elismertségnek örvendő testület döntését nem hajtja végre az érintett politikai szereplő, és ez a nyilvánosságban komoly visszhangot kelt, akkor a választópolgárok jó eséllyel megvonják szavazatukat a bírósági döntésnek ellenszegülő vagy azt nyíltan (esetleg bújtatottan)

10 Jay N. Krehbiel: The Politics of Judicial Procedures: The Role of Public Oral Hearings in the German Constitutional Court. *American Journal of Political Science*, 60. (2016), 4. 990–1005.; Jay N.

Krehbiel: Elections, Public Awareness, and the Efficacy of Constitutional Review. *Journal of Law and Courts*, 7. (2019), 1. 53–79.

11 Spriggs i. m. (9. lj.).

12 Mark A. Graber: The Nonmajoritarian Difficulty: Legislative Deference to the Judiciary. *Studies in American Political Development*, 7. (1993), 1. 35–73.; George I. Lovell: *Legislative Deferrals: Statutory Ambiguity, Judicial Power, and American Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Scott E. Lemieux – David J. Watkins: Beyond the “Counter-majoritarian Difficulty”: Lessons from Contemporary Democratic Theory. *Polity*, 41. (2009), 1. 30–62.

13 Vanberg, Georg: Legislative-Judicial Relations: A Game-Theoretic Approach to Constitutional Review. *American Journal of Political Science*, 45. (2001), 2. 346–361.; Vanberg 2005 i. m. (3. lj.); Vanberg 2015 i. m. (3. lj.); Tom S. Clark: *The Limits of Judicial Independence: Political Economy of Institutions and Decisions*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. 17. és 159.; Krehbiel 2016 i. m. (10. lj.); Krehbiel 2019 i. m. (10. lj.); Sebastian Sternberg et alii: Zum Einfluss der öffentlichen Meinung auf Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. Eine Analyse von abstrakten Normenkontrollen sowie Bund-Länder-Streitigkeiten 1974–2010. *Politische Vierteljahresschrift*, 56. (2015), 4. 570–598. 574.; Clifford J. Carrubba – Christopher J. Zorn: Executive Discretion, Judicial Decision Making, and Separation of Powers in the United States. *Journal of Politics*, 72. (2010), 3. 812–824.; Matthew E. K. Hall: The Semiconstrained Court: Public Opinion, the Separation of Powers, and the US Supreme Court’s Fear of Nonimplementation. *American Journal of Political Science*, 58. (2014), 2. 352–366.; Kevin T. McGuire – James A. Stimson: The Least Dangerous Branch Revisited: New Evidence on Supreme Court Responsiveness to Public Preferences. *Journal of Politics*, 66. (2004), 4. 1018–1035.

elszabotáló szereplőktől.¹⁴ Ennek a felvetésnek az a kiindulópontja, hogy a bíróságok ugyan sem pénzzel, sem fegyverrel nem rendelkeznek, ám a magas társadalmi támogatottság és döntéseik széles körű tematizálása a nyilvánosságban együttesen kellő erélyt és tekintélyt biztosít számukra ahhoz, hogy „kikényszerítsék” a politikai szereplők engedelmisségét, vagy legalább ahhoz, hogy azok ne merjenek szembeszegülni valamilyen formában a bírósági döntéssel. Fordítva olvasva a történetet pedig azt a hipotézist is fel lehet állítani e racionális döntésméleti modellek révén, hogy a nagy társadalmi támogatottsággal rendelkező bíróságok döntéseivel szemben ellenszegülni, azokat elszabotálni egészen egyszerűen túl nagy politikai költséggel járhat a politikai szereplők számára.¹⁵

Ahhoz, hogy ezt a diffúz társadalmi támogatottságot meg tudja őrizni, és ezáltal a többi hatalmi ág engedelmisségét biztosítani tudja, a bíróságnak nagyon kell figyelnie arra, hogy módszeresen és rendszeresen ne menjen szembe a társadalom többségének a véleményével.¹⁶ Ez viszont oda vezet(het), hogy a bíróság valójában inkább a többségi akarat megtestesítője lesz, az Alexander Bickel által megfogalmazott úgynevezett többségellenes normatív probléma (*counter-majoritarian difficulty*)¹⁷ pedig valójában nem is valós problémája a bíróságoknak, hiszen az empirikus adatok azt mutatják, hogy a bíróság inkább a társadalom többségével egyetértve, a többségi véleményt tükröző döntéseket szokott hozni. Erre a tényre nemcsak az amerikai Legfelsőbb Bíróság kapcsán hívta fel a figyelmet a szakirodalom,¹⁸ de a BVerfG kapcsán is ugyanerre a megállapításra jutottak kvantitatív és kvalitatív munkák is.¹⁹

14 Vanberg (2005) i. m. (3. lj.) 176.

15 Persze ezekkel a feltételezésekkel sok probléma van: az egyik, hogy a bíróságokról általában azt feltételezik, hogy magas a társadalmi támogatottságuk, de általában olyan bíróságokra fókuszálnak csak a kutatások, amelyek esetében ez tényleg igaz. Az ilyen esetek ugyanakkor jelenthetik a kivételt is [Amanda Driscoll – Michael J. Nelson: *The Costs and Benefits of Court Curbing: Experimental Evidence from the United States*. 2018, 5. Elérhető: <https://pdfs.semanticscholar.org/d2b8/ab6532c4957339bd52d7ad0897b3f425fa73.pdf> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 05.); Sternberg i. m. (7. lj.) 9.]. A francia alkotmánytanács jóval kisebb társadalmi támogatottsággal bír, mint a német, ennek megfelelően jóval kisebb a mozgástere is, és döntéseinek végrehajtása is jóval kérdésesebb [Sternberg i. m. (7. lj.) 139].

16 Sternberg et alii i. m. (13. lj.) 589.; Sternberg i. m. (7. lj.) 4.

17 Alexander M. Bickel: *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics*. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1962. 16.

18 Robert A. Dahl: *Decision-Making in a Democracy: The Supreme Court as a National Policy-Maker*. *Journal of Public Law*, 6. (1957), 2. 279–295.; Clark i. m. (13. lj.) 160.; Jonathan P. Kastellec: *Empirically Evaluating the Counter-majoritarian Difficulty: Public Opinion, State Policy, and Judicial Review before Roe v. Wade*. *Journal of Law and Courts*, 4. (2016), 1. 1–42.; Whittington, Keith E.: *“Interpose Your Friendly Hand”: Political Supports for the Exercise of Judicial Review by the United States Supreme Court*. *American Political Science Review*, 99. (2005), 4. 583–596.; Sternberg et alii i. m. (13. lj.) 589.

19 A kvantitatív munkákhoz l. Uwe Kranenpohl: *Hinter dem Schleier des Beratungsgeheimnisses: Der Willensbildungs- und Entscheidungsprozess des Bundesverfassungsgerichts*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.

Másrészt viszont (többek között éppen a BVerfG döntései kapcsán is) megvizsgálták azt az esetet is, amikor nemcsak az alkotmánybíróság bír magas társadalmi támogatottsággal, hanem az inkumbens politikai erő is jó okkal számít arra, hogy magas társadalmi támogatottsága miatt a következő választás(ok) alkalmával is kormányon tartják a választópolgárok.²⁰ Ez utóbbi eset önkorlátozásra intheti a bíróságot, mivel attól tarthat, hogy a döntését a népszerű politikai szereplők valamilyen módon elszabotálják majd.²¹

Az empirikus adatok inkább azt támasztják alá, hogy a bíróságok hajlamosak a többségi véleménnyel megegyező döntést hozni,²² de az utóbbi időben komolyabbnak tűnő elméleti érveket, sőt néhány esetben empirikus példákat is felsorakoztattak arra, hogy milyen feltételek esetén játszik fontos szerepet a bíróságok önkorlátozása.²³ A politikai szereplők deferens magatartása ugyanis abban az esetben nem feltétlenül biztosított, ha a választók szoros pártkötődése és pártjuk melletti elköteleződése felülírja a bíróság magas társadalmi támogatottságát, ami oda vezethet, hogy a választópolgárok egy része mégiscsak helyeselheti a bírósági döntés elszabotálását, amennyiben azt kedvenc pártja teszi. Éppen ezért nem megbüntetni, hanem egyenesen jutalmazni fogja kedvenc pártját ilyen esetekben.²⁴ Ez a tézis tehát azt állítja,

20 Matthew E. K. Hall – Joseph D. Ura: Judicial Majoritarianism. *Journal of Politics*, 77. (2015), 3. 818–832.; Schroeder i. m. (3. lj.) 51.

21 Mario Bergara – Barak Richman – Pablo T. Spiller: Modeling Supreme Court Strategic Decision Making: The Congressional Constraint. *Legislative Studies Quarterly*, 28. (2003), 2. 247–280.; Tom S. Clark: The Separation of Powers, Court Curbing, and Judicial Legitimacy. *American Journal of Political Science*, 53. (2009), 4. 971–989.; Hall i. m. (13. lj.); Michael A. Bailey – Forrest Maltzman: *The Constrained Court: Law, Politics, and the Decisions Justices Make*. Princeton, Princeton University Press, 2011; Schroeder i. m. (3. lj.) 48.

22 Amerikai vonatkozásban l. William Mishler – Reginald S. Sheehan: The Supreme Court as a Countermajoritarian Institution? The Impact of Public Opinion on Supreme Court Decisions. *American Political Science Review*, 87. (1993), 1. 87–101.; Barry Friedman: *The Will of the People: How Public Opinion has Influenced the Supreme Court and Shaped the Meaning of the Constitution*. New York, Farrar, Straus and Giroux, 2009; Lee Epstein – Andrew Martin: Does Public Opinion Influence the Supreme Court? Possibly Yes (But We're not Sure Why). *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 13. (2010), 2. 263–281.; Christopher J. Casillas – Peter K. Enns – Patrick C. Wohlfarth: How Public Opinion Constrains the US Supreme Court. *American Journal of Political Science*, 55. (2011), 1. 74–88.; Kastellec i. m. (18. lj.); Hall–Ura i. m. 20. lj.). Német vonatkozásban l. Rudolf Gerhard: Die Medien haben Einfluss auf die Justiz – aber welchen? Eine Umfrage und ihre Ergebnisse. In Organisationsbüro der Strafverteidigervereinigungen (szerk.): *Erosion der Rechtsstaatlichkeit: Werteverfall oder Paradigmenwechsel?* Berlin, Schriftenreihe der Strafverteidigervereinigungen, 2002; Hans M. Kepplinger – Thomas Zerback: Der Einfluss der Medien auf Richter und Staatsanwälte. *Publizistik*, 54. (2009), 2. 216–239.; Christoph Hönnige – Thomas Gschwend: Das Bundesverfassungsgericht im politischen System der BRD – ein unbekanntes Wesen? *Politische Vierteljahresschrift*, 51. (2010), 3. 507–530.

23 Jeffrey K. Staton: Judicial Policy Implementation in Mexico City and Mérida. *Comparative Politics*, 37. (2004), 1. 41–60.; Amanda Driscoll – Michael J. Nelson: Judicial Selection and the Democratization of Justice: Lessons from the Bolivian Judicial Elections. *Journal of Law and Courts*, 3. (2015), 1. 115–148.; Gretchen Helmke: *Institutions on the Edge: The Origins and Consequences of Inter-Branch Crises in Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017; Schroeder i. m. (3. lj.) 32.

24 Bartels–Kramon i. m. (3. lj.); Driscoll–Nelson i. m. (15. lj.) 32.

hogy a választópolgárok pártkötődésük függvényében viszonyulnak a bírósághoz: ha a bíróság előmozdítja kedvenc pártjuk agendáját, akkor legitim intézménynek tartják és támogatják, ha viszont nem, akkor támogatásukat is megvonják a bíróságtól.²⁵ Ebből következőleg egy olyan kormányzó párt vagy koalíció, amelynek szavazótáborá szorosan kötődik kedvenc pártjához, könnyebben szabotálja el a bíróság döntését, mivel nem kell tartania a választók elpártolásától.²⁶

Az elméleti szakirodalom fentebbi megállapításaira támaszkodva két főhipotézist és két alhipotézist lehet megfogalmazni:

1. ha bíróságok fenn kívánják tartani diffúz társadalmi támogatottságukat, akkor a bírósági döntésekben a *társadalom* többségének a véleménye fog tükröződni;
 - 1.1. ha a politikai többség jó okkal számít arra, hogy hatalomban maradhat, akkor a bírósági döntésekben a *politikai* többség véleménye fog tükröződni;
2. ha nagy társadalmi támogatottsággal rendelkeznek a bíróságok, akkor a politikai szereplők *végrehajtják* a bírósági döntéseket;
 - 2.2. ha a politikai többség erősen elkötelezett támogatókkal rendelkezik, akkor a politikai szereplők *szembeszegülnek* a bírósági döntésekkel.

2. A vizsgálat módszertana

Az alábbiakban az elméleti szakirodalom alapján megfogalmazott négy hipotézist egy esettanulmány bemutatásával kívánjuk tesztelni. Előjáróban annyit elmondhatunk, hogy az eset a négy hipotézis közül hármat megcáfol, a negyedik hipotézis kapcsán pedig további okfejtésekre lesz szükség, éppen ezért a Kruzifix-ügy egyértelműen deviáns esetnek fog számítani.

Deviáns esetek oksági magyarázatánál a folyamatkövetés (*process tracing*) módszere tűnik egyértelműen a legjobb módszertani megoldásnak.²⁷ A deviáns esetekre általában a nagy esetszámmal dolgozó, átfogó elméletekre és hipotézisekre támaszkodó kutatások nem térnek ki részletesebben, hiszen ezek elsődleges célja az, hogy a túlnyomó többséget kitevő normál esetekre adjanak valamilyen magyarázatot. Mivel a társadalomtudományi törvények jellegükénél fogva nem lehetnek univerzálisak, általában a nagy esetszámmal dolgozó kutatások nem törvényszerűségekről, hanem valószínűségekről beszélnek. A deviáns eset magyarázata így az esettanulmányokra marad, azon belül pedig a módszertani szakirodalom szerint a folyamatkövetés módszere kínálkozik a legjobb stratégiának.²⁸ Ráadásul az ilyen folyamatkövetésre épülő

25 Brandon L. Bartels – Christopher D. Johnston: On the Ideological Foundations of Supreme Court Legitimacy in the American Public. *American Journal of Political Science*, 57. (2013), 1. 184–199.

26 Ugyanakkor arra is felhívják a figyelmet, hogy kevésbé polarizált országokban, így pl. Németországban ez a fajta viszonyulás a bíróságokhoz kevésbé meghatározó [Driscoll–Nelson i. m. (15. lj.) 31.].

27 Alexander L. George – Andrew Bennett: *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. Cambridge, MIT, 2005. 215.

28 Andrew Bennett – Jeffrey T. Checkel (szerk.): *Process Tracing: From Metaphor to Analytic Tool. Strategies for Social Inquiry*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014. 13.

esettanulmányok az általános elméletek módosításaihoz is hozzájárulhatnak, a nagy esetszámmal dolgozó kutatások elméleti keretének a finomításához vagy kontingens általánosításokhoz vezethetnek, amelyek tisztázhatják, hogy milyen feltételek megléte esetén várható az események más jellegű kimenetele.²⁹

3. A vizsgált eset és történelmi kontextusa

A Kruzifix-ügy történelmi kontextusához tartozik, hogy az 1946-ban elfogadott bajor alkotmány az iskolákban elérendő legfőbb képzési célok között első helyen említi az Isten iránti alázatosságot,³⁰ miközben kétféle közoktatási intézményről tesz említést: egyrészt a keresztény felekezeti iskolákról (*Bekenntnisschule*), másrészt pedig „keresztény közösségi iskolákról” (*Gemeinschaftsschulen*), tulajdonképpen ökumenikus iskolákról. Ez utóbbiak létesítése azonban inkább a kivételt jelentette, és alapításuk gyakran komolyabb adminisztratív akadályokba ütközött, azaz a mélyen katolikus Bajorországban 1945 után a bajor tanulók java része keresztény felekezeti (elsősorban katolikus) iskolákba járt.³¹

A 60-as évek közepére aztán megerősödtek azok a hangok, amelyek idejétmúltnak vélték a felekezeti köziskolákat, és a „közösségi iskolák” (*Gemeinschaftsschule*) egyenjogúsítását követelték.³² A keresztényszocialisták (CSU) által vezetett bajor kormány alkotmánymódosító javaslata (elébe menvén a szociáldemokraták és a liberálisok követeléseinek) megszüntette a különbséget a felekezeti és az ökumenikus iskolák között, ugyanakkor expliciten beleírta az alkotmánymódosítás révén az alkotmányba, hogy minden iskolában a keresztény tanítás alapján nevelik a tanulókat. Ebben a kompromisszumos megoldásba egyébként a szociáldemokraták is belementek (ahogy az 1946-os alkotmány esetében is), így aztán a bajor alkotmány 1968-as módosítását követően, amelyet egyébként egy népszavazáson is jóváhagytak,³³ az alkotmány 135. cikke kimondta, hogy Bajorország minden közoktatási intézményében a tanulókat a keresztény vallásfelekezetek alapelvei szerint tanítják és nevelik, aminek részleteiről az 1983-ban módosított közoktatási törvény rendelkezett.³⁴

29 David Collier: Understanding Process Tracing. *Political Science & Politics*, 44. (2011), 4. 823–830. 824.

30 Verfassung des Freistaates Bayern vom 2. Dezember 1946. Art. 131, 2): „Oberste Bildungsziele sind Ehrfurcht vor Gott...”

31 A szociáldemokraták (SPD) ugyan a közösségi iskolák mellett érveltek, ám belátván azt, hogy a mélyen katolikus Bajorországban milyen hagyományai vannak a felekezeti iskoláknak, illetve figyelembe véve azt a tényt, hogy a CSU-nak egymagában is majdnem kétharmados többsége volt a bajor alkotmányozó gyűlésben, végül lemondtak erről [Fritz Schäffer: *Bekenntnisschule* (2006). Elérhető: www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bekenntnisschule (A letöltés dátuma: 2020. 10. 06.)].

32 Fritz Schäffer: *Gemeinschaftsschule* (2006). Elérhető: www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Gemeinschaftsschule (A letöltés dátuma: 2020. 10. 06.)

33 40,7 százalékos részvétel mellett a résztvevők 76,3 százaléka értett egyet az alkotmánymódosítással [Otmar Jung: *Volksabstimmungen* (2006). Elérhető: www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Volksabstimmungen#17 (A letöltés dátuma: 2020. 10. 06.)].

34 Verfassung des Freistaates Bayern vom 2. Dezember 1946. Art. 135.

Ennek a közoktatási törvénynek a 13. paragrafusa írta elő a bajor alkotmány fent említett 135. cikkére hivatkozva azt, hogy a bajor állami közoktatási intézményekben kötelező kifüggeszteni a keresztet. Bajor szempontból nézve tehát alapvetően minden a legnagyobb rendben volt: a bajor állam alkotmánya írta elő azt a kötelezettséget, hogy a keresztény alapelvek alapján kell tanítani az állami iskolákban, ennek pedig egyik megvalósulási formáját biztosította az 1968-ban elfogadott és 1983-ban módosított közoktatási törvény, amely előírta a feszület kifüggesztését a tanterem falán. De akkor miért is vált konfliktus forrásává ez a rendelkezés?

A BVerfG Kruzifix-döntéséhez vezető folyamat még a 80-as évek közepére nyúlik vissza.³⁵ Három bajor testvér szülei sérelmezték 1986-ban, hogy gyermekeiket a család világnézetével nem egyező behatás éri az iskolában, ráadásul elkerülni sem tudják ezt a behatást, hiszen minden közoktatási intézmény tantermének falán ott lóg a kereszt. A szülők, akik Rudolf Steiner nézeteit magukénak vallva az antropozófiai irányzat hívei voltak, előbb a reutingi helyi iskola vezetőinél próbálták meg elérni azt, hogy a kereszt lekerüljön a tanterem faláról, ám nem jártak sikerrel annak ellenére, hogy kompromisszumos megoldások is körvonalazódtak az ügyben (feszület helyett egy kisebb keresztet helyeztek az ajtó fölé). Ráadásul kisebb gyermekeik beiskolázásakor ismételtelen fellángolt a vita az iskola és a szülők között, a szülők pedig immáron azt követelték, hogy minden osztályterem faláról és a folyosókról is kerüljön le a feszület, mivel gyermekeik ott is szembesülhetnek azzal. Bár átmenetileg egy Waldorf-iskolába is beadták a gyerekeiket, a magániskolát nem tudták finanszírozni, így aztán 1991-ben a bajor közigazgatási bíróságra (Bayerischer Verwaltungsgerichtshof) vitték az ügyet, azt követelvé, hogy minden olyan helyiségből, amelyekben gyerekeknek a tankötelezettség miatt meg kell jelenniük, vegyék le a keresztet. A bajor közigazgatási bíróság elutasította a keresetet, a szülők pedig a német szövetségi alkotmánybírósághoz fordultak azzal az indítvánnyal, hogy a bíróság semmisítse meg a bajor közigazgatási bíróság döntését, illetve magát a bírósági döntés alapjául szolgáló közoktatási törvény vonatkozó passzusát is, mivel azok a szabad vallásgyakorlásnak a német alaptörvény (Grundgesetz) 4. cikk 1. bekezdésében rögzített alapvető jogát sértik.

A BVerfG 1995. május 16-án kelt döntésében (1 BvR 1087/91) helyt adott az indítványnak, és nemcsak a bajor közigazgatási bíróság döntését, hanem az annak alapjául szolgáló törvény vonatkozó részét is megsemmisítette mondván, hogy az a „negatív vallásszabadság” alapvető jogába ütközik. A negatív vallásszabadság fogalma alatt azt értette a bíróság, hogy az állam polgárainak ne kelljen kötelezően olyan vallási tanokkal „szembesülniük”, amelyekkel nem értenek egyet. Az érdekes módon csak augusztus 10-én nyilvánosságra hozott döntés értelmében tehát le kellett (volna) venni a bajor állami iskolák tantermeinek faláról a keresztet, csakhogy erre a gyakorlatban (néhány kivételes esettől eltekintve) soha nem került sor. A kereszt mind a mai napig ott lóg a bajor állami közoktatási intézmények tantermeinek falán, sőt 2018. június 1-je óta immáron nemcsak a tantermekben, hanem minden bajor állami hivatal

³⁵ Az ügy részleteiről ld. a *Bundesverfassungsgericht* döntését: 1 BvR 1087/91.

bejáratánál is ki kell függeszteni őket. Markus Söder bajor miniszterelnök ugyanis a 2018-as októberi bajor parlamenti választások nyitányaként 2018 áprilisában olyan kormányrendeletet fogadtatott el, amely szerint a bajor állami hivatalokban is ki kell helyezni a falra a keresztet. Persze Bajorországban már addig is igen sok helyen ki voltak függesztve (sokszor középületekben is) a feszületek, ráadásul Söder saját bevallása szerint sem ellenőrizték módszeresen, hogy végrehajtják-e a kormányrendeletet.³⁶

A 2018-as feszületügy leglényegesebb pontja ugyanakkor megegyezik az 1995-ös ügy legfontosabb kérdésével. A kérdés ugyanis akörül forgott mindkét alkalommal, hogy vajon a feszület elsősorban vallási, vagy önálló életre kelt kulturális, civilizációs szimbólum-e. A Söder-kormány, okulva az 1995-ös alkotmánybíróági határozat körüli polémiából és persze az Emberi Jogok Európai Bírósága (EJEB) második Lautsi-döntéséből,³⁷ már kifejezetten Bajorország kulturális és történelmi sajátosságaként (*als Ausdruck der geschichtlichen und kulturellen Prägung Bayerns*) hivatkozott a keresztre a vonatkozó kormányrendeletben – a vallási dimenzió a hivatalos dokumentumban meg sem jelenik.³⁸ A bajor miniszterelnök pedig nyilatkozataiban még egyértelműbbé tette, hogy a kereszt nemcsak a kereszténység legfőbb szimbóluma, hanem olyan kulturális jelkép, amely a nyugati kultúrkörre utal: „A kereszt a kulturális identitás alapvető szimbóluma.”³⁹ Ez az érv tehát, hogy a kereszt nem kizárólag vagy elsősorban vallási, hanem kulturális szimbólum, már a Kruzifix-vitában is nagy jelentőséggel bírt, ám 1995-ben a német alkotmánybíróság végül a keresztre elsősorban mint vallási jelképre tekintett. A vallási jelképek kötelező kifüggesztése az állami iskolákban pedig nem egyeztethető össze az állam semlegességének az elvével, illetve sérti az egyén számára a német alaptörvény 4. cikke által garantált (negatív) vallásszabadság jogát, éppen ezért minden állami iskola tantermének a faláról el kell távolítani a keresztet – szólt a BVerfG verdiktje 1995-ben.

36 Söder ist offen für Kritik am „Kreuzerlass”. *Domradio*, 2019. április 20. Elérhető: www.domradio.de/themen/kirche-und-politik/2019-04-20/wir-haben-das-sehr-liberal-gehandhabt-soeder-ist-offen-fuer-kritik-am-kreuzerlass (A letöltés dátuma: 2020. 10. 05.)

37 A feszület mint kulturális vagy vallási szimbólum értelmezése más európai országokban is született már komolyabb feszültségeket, az európai szintéren pedig az EJEB 2009-es és 2011-es ún. Lautsi-döntései járultak hozzá a feszületkérdés jogi tisztázásához (vagy éppen a kérdés még vitatottabbá válásához). A jelen dolgozat azonban nem jogdogmatikai elemzésre vállalkozik, ahhoz l. Koltay András: Európa és a feszület jele: a Lautsi and Others v. Italy ügy alapvető kérdéseiről. In Tattay Levente – Pogácsás Anett – Molnár Sarolta (szerk.): *Pro vita et scientia. Ünnepi kötet Jobbágyi Gábor 65. születésnapja alkalmából*. Budapest, Szent István Társulat, 2012; Schanda Balázs – Koltay András: A Lautsi-ügy a feszületről az állami iskola osztálytermében: a vallási jelképek használatának megengedettsége a semleges állam közéletében. *Jogesetek Magyarázata*, 2. (2011), 4. 77–85.

38 Allgemeine Geschäftsordnung für die Behörden des Freistaates Bayern (AGO) vom 12. Dezember 2000 (GVBl. S. 873; 2001 S. 28) BayRS 200-21-I (§§ 1–38) – Bürgerservice, 28. paragrafus.

39 Markus Söder: Bayern schreibt Kreuze in allen Staatsbehörden vor. *Die Zeit*, 2018. április 24. Elérhető: www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2018-04/markus-soeder-csu-kreuz-christentum-behoerden-bayern (A letöltés dátuma: 2020. 10. 06.)

4. A válaszreakció: fenyegetések, petíciók, tüntetések és törvénymódosítás

A BVerfG 1995-ös döntése óta sok víz folyt le a Dunán, a feszület és a kereszténység ügye pedig az európai színteret is elérte, előbb az európai alkotmány vitája kapcsán, aztán pedig az (EJEB) ítéletei (1. és 2. Lautsi-ügy) kapcsán. Ma úgy tűnik, hogy jogi vagy jogdogmatikai szempontból valamelyest nyugvópontra jutott a vita, amelynek egyik kezdőpontja a BVerfG Kruzifix-döntése volt.⁴⁰ A jogi vagy jogdogmatikai viták elcsendesülése és maguk a bírósági döntések azonban nem mindig jelentik egy ügy végső lezárását. Nemcsak arról van szó, hogy évtizedekkel később megváltozhat a bíróságok véleménye, hanem arról is, hogy közvetlenül a döntés nyilvánosságra hozatalát követően miként reagálnak a felek, a politikai szereplők vagy éppen az érintett társadalmi csoportok a bíróság döntésére. Az első Lautsi-döntés kapcsán például a vesztes olasz állam fellebbezett, sőt még az olasz társadalom bizonyos csoportjai is elégedetlenségüknek adtak hangot, ugyanakkor az olasz vagy európai közvélemény radikális mobilizálásáról azért egészen biztosan nem beszélhetünk.⁴¹ Az EJEB második Lautsi-döntését követően pedig mintha elültek volna a hullámok, és a feszület ügye nemcsak a jogászok és az érintett felek között, hanem az európai szintéren és az európai társadalmakban is nyugvópontra jutott.

Nem ez volt a helyzet azonban a BVerfG 1995-ös Kruzifix-döntését követően. Bár a tantermek falára kihelyezett kereszt ügye a német szövetségi alkotmánybíróság döntését megelőzően (egészen pontosan a döntés nyilvánosságra hozatalát megelőzően) egyáltalán nem volt témája a német közbeszédnek,⁴² 1995. augusztus 10-én, amikor végül nyilvánosságra hozták a döntést, minden egy csapásra változott meg.

„Die Kreuze bleiben” („A keresztet a helyükön maradnak”) – nyilatkozta Edmund Stoiber, Bajorország akkori miniszterelnöke pár nappal azt követően, hogy a BVerfG 1995. augusztus 10-én nyilvánosságra hozta az azóta híressé vált Kruzifix-döntését. A bajor kormányzó párt, a CSU müncheni tagszervezetének elnöke, Peter Gauweiler, ha nem is ennyire egyértelműen, de elég nyilvánvalóan arra utalt, hogy a bíróság döntése pusztába kiáltott szó maradhat: „A politikai bátorságunk fokmérője lesz, hogy a bírósági döntést valóban végrehajtjuk-e.” Hans Maier, egykori bajor kultuszminiszter ennél egyértelműbb volt, amikor kijelentette, hogy „a legfelső bírói fórum ilyen esztelenségével és önteltségével szemben nemcsak megengedett, hanem egyenesen kötelező az ellenállás”. Theo Waigel, a CSU elnöke, nem mellékesen pedig Helmut Kohl kancellár pénzügyminisztere (1988–1998), homályosabban ugyan, de azért elég

40 Az EJEB ítélkező kamarája előbb 2009-ben a BVerfG 1995-ös döntéséhez hasonló ítéletet hozott a Lautsi-ügyben, majd ezt a döntést a Nagykamara 2011-ben felülvizsgálta, és azt állapította meg, hogy nem sérti a negatív vallásszabadság alapvető jogát az, ha az olasz közoktatási intézmények falán ott lóg a kereszt. Az ügy jogi elemzéséhez ld. Schanda–Koltay i. m. (38. lj.).

41 Dominic McGoldrick: Religion in the European Public Square and in European Public Life: Crucifixes in the Classroom? *Human Rights Law Review*, 11. (2011), 3. 451–502. 470.

42 Gary S. Schaal: Crisis! What Crisis? Der „Kruzifix-Beschluss” und seine Folgen. In Robert C. van Ooyen – Martin H. W. Möllers (szerk.): *Das Bundesverfassungsgericht im politischen System*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2015. 175.

sokat sejtetően arra utalt, hogy ennek a döntésnek akár az is lehet a következménye, hogy radikálisan átalakítják a BVerfG működését.⁴³ Friedrich Wetter müncheni bíboros a náci rezsim időszakát idézte fel a bírósági döntés kapcsán: a bíboros szerint a nácik távolították el utoljára a keresztet az iskolai tantermek faláról, ennek megfelelően ugyanúgy kell eljárni, mint a nácikkal szemben, azaz ellen kell állni a döntés végrehajtását illetően.⁴⁴ A bajor tartományi parlament keresztényszocialista (CSU) képviselője, Sepp Ranner pedig egyenesen veréssel fenyegette meg a bírót: „A bírók és a panaszosok maguk jöjjenek ide, és vegyék le ők a keresztet a tantermek faláról! Mi, parasztok, mindenesetre cséphadaróval fogjuk várni őket.”⁴⁵

A nyilvános elégedetlenség nem korlátozódott Bajorországra: Joachim Hörster, a szövetségi törvényhozás (Bundestag) CDU–CSU közös frakciójának ügyvezetője vitát kezdeményezett arról, hogy a többség miként védhető meg a kisebbség zsarnokságával szemben, Rupert Scholz, a CDU–CSU-frakció frakcióvezető-helyettese pedig kijelentette, hogy a „szövetségi alkotmánybíróság nem a köztársaság pápája”, miközben néhányan azon tréfálkoztak, hogy a keresztet helyére a bírót kellene felakasztani.⁴⁶ Halálos fenyegetések is érkeztek a bírókhoz, Dieter Grimm alkotmánybírótól pedig azt kérdezték amerikai kollégái, hogy a német kancellárnak akkor most tényleg csapatokat kell-e küldenie Bajorországba, hogy végrehajtsák a BVerfG döntését – utalva ezzel Dwight D. Eisenhower elnökre, aki szövetségi csapatokat küldött Arkansasba, hogy ott végrehajtsák az amerikai Legfelsőbb Bíróság *Brown v. Board of Education*-döntését.⁴⁷

Az érintett politikusok, közszereplők és katolikus hívek elégedetlenségüknek és felháborodásuknak nemcsak szóban adtak hangot, hanem írásban is: több mint 250 ezer aláírást gyűjtöttek és juttattak el a karlsruhei bírókhoz, a *Bild* napilap pedig egy olyan telefonvonalat is létrehozott, ahol a bíróság döntésével szembeni elégedetlenségüknek is hangot adhattak a bajorok, de sokan egyenesen a karlsruhei bíróságot hívták inkább. A *Süddeutsche Zeitung* beszámolója szerint égtek a vonalak és a faxgépek Karlsruhéban, de a portásoknak is akadt elég dolguk az elégedetlenségüket személyesen kifejezni akarókkal.⁴⁸ Ha ez nem lett volna elég, akkor alig egy hónappal később az utca népe is megtapasztalhatta (legalábbis Münchenben), hogy milyen indulatokat váltott ki a BVerfG döntése: 1995. szeptember 23-án a müncheni Odeonsplatz megtelt emberekkel: 25 ezren tüntettek a bíróság döntése ellen.

43 Rolf Lamprecht: *Das Bundesverfassungsgericht. Geschichte und Entwicklung*. Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, 2011. 246.

44 Uwe Wesel: *Der Gang nach Karlsruhe. Das Bundesverfassungsgericht in der Geschichte der Bundesrepublik*. München, Karl Blessing, 2004. 317.

45 Das Kreuz ist der Nerv. *Der Spiegel*, 1995. augusztus 14. Elérhető: www.spiegel.de/spiegel/print-/d-9206287.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 06.)

46 Justin Collings: *Democracy's Guardians: A History of the German Federal Constitutional Court, 1951–2001*. Oxford, Oxford University Press, 2015. 263.

47 Uo. 264.

48 Wesel i. m. (44. lj.) 318.

A Német Szövetségi Köztársaság történetében még soha nem keltett életre egy bírósági döntés ekkora tömegmozgalmat. Stoiber regnáló bajor miniszterelnök arról beszélt a tüntetésen, hogy bizonyos esetekben a kisebbségnek is toleránsnak kell lennie a többséggel szemben. „Respektáljuk a bíróság döntését, de tartalmilag nem fogadjuk el azt” – tette hozzá, és szónoklatát azzal zárta, amit már a döntés nyilvánosságra hozatalának másnapján adott interjújában is hangsúlyozott: „A keresztiek a helyükön maradnak.” Wetter bíboros az 1598-as nantes-i ediktumra utalva „intoleranciaediktumról” beszélt a tömegnek a Kruzifix-döntés kapcsán, és ismételten a náci diktatúrával való párhuzamra utalt.⁴⁹

A helyi újságok kommentátorai, sőt az országos napilapok véleménycikkei, de az alkotmányjogi szakkomentátorok java része is elégedetlenségét fejezte ki.⁵⁰ Az országos napilapokban zajló diskurzus elemzése azt is kimutatta, hogy a véleménycikkek túlnyomó többsége nem fogadta el a BVerfG állami semlegességre vonatkozó érvelését, és sokkal inkább arra fókuszáltak, hogy Németország egy keresztény alapokon álló politikai közösség.⁵¹ A BVerfG érvelése mellett csak a véleménycikkek kisebbsége tört lándzsát, ráadásul a cikkek 40 százalékában finoman vagy kevésbé kifinomult formában amellet érveltek, hogy a bírósági döntést figyelmen kívül lehet hagyni. Ez utóbbi azért problematikus, mert immáron nemcsak a szimbolikus, hanem az instrumentális dimenzióban is kénytelen volt a BVerfG komoly veszteségeket elszenvedni. Másként fogalmazva: megnőtt az esély arra, hogy a nyílt bírálattal mellet az engedetlenség is szélesebb körben elterjedhet – legalábbis a Kruzifix-döntés kapcsán.⁵²

Az újságok véleménycikkei alapvetően negatív tónusúak voltak, csak az 1970-es évek végén jelent meg annyi negatív hangvételű cikk a szövetségi alkotmánybíróságról, mint 1995-ben.⁵³ Ráadásul a közvélemény-kutatási adatok is azt mutatták, hogy a megkérdezettek több mint fele egyértelműen rossz döntésnek tartotta a BVerfG döntését, és mindössze 22 százalékuk tartotta helyesnek.⁵⁴ A közvéleménynek a szövetségi alkotmánybíróságról alkotott általános képe is jelentősen átalakult: míg korábban a németek fele jó véleménnyel volt a szövetségi alkotmánybíróságról, 1995-ben csak 36 százalékuk, de a BVerfG általános bizalmi indexe is 40 százalékra esett, miközben a 80-as években még bőven 50 százalék fölött járt.⁵⁵

A feszültség tehát tapintható volt, a tüntetést és a tiltakozáshullámot követően az ősz nagy kérdése az maradt, hogy mit lép a bajor törvényhozás. A bajor törvény-

49 Barbara Supp: Heiliger Edmund, bitt' für uns. *Der Spiegel*, 1995. október 2. Elérhető: www.spiegel.de/spiegel/print/d-9223884.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 06.)

50 Schaal i. m. (42. lj.) 271; Collings i. m. (46. lj.) 264.

51 Schaal i. m. (42. lj.) 272.

52 Uo. 274.

53 Oliver Lembcke: *Über das Ansehen des Bundesverfassungsgerichts: Ansichten und Meinungen in der Öffentlichkeit 1951–2001*. Berlin, Berliner Wissenschafts, 2006. 47.

54 Schaal i. m. (42. lj.) 271.

55 Hans Vorländer – Gary S. Schaal: Integration durch Institutionenvertrauen? In Hans Vorländer (szerk.): *Integration durch Verfassung*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2002. 357.

hozók két nappal karácsony előtt, 1995. december 23-án fogadták el a vonatkozó közoktatási törvény módosítását, amellyel végeredményben elérték, hogy a keresztek a helyükön maradjanak, és csak nagyon kivételes esetben szedik le őket a tantermek faláról. Miközben a BVerfG döntése még arról szólt, hogy a bajor állami közoktatási intézmények falán sehol sem lehet kifüggesztve kereszt, addig a valóság egészen más képet mutatott. A törvénymódosítás mindössze két ponton hozott változást: egyrészt a módosított törvény a keresztről immáron expliciten is azt állította, hogy az Bajorország történelmi és kulturális sajátosságaihoz tartozik, és ezért kell kifüggeszteni minden osztályterembe, azaz a kereszt vallási dimenziója háttérbe szorult.⁵⁶ A második mondatban utaltak arra, hogy a bajor alkotmányban rögzített legfőbb képzési célokat a keresztény és a nyugati értékek alapján a vallásszabadság megőrzése mellett kell megvalósítani, de az igazán izgalmas kiegészítés a harmadik mondatban rejlett: amennyiben ugyanis egy érintett szülő kifogásolná azt, hogy az osztályterem falán egy feszület lóg, akkor az iskola vezetőjéhez fordulhat, de csak abban az esetben, ha *komoly* és *elfogadható* indokot tud felhozni arra nézvést, hogy vallását vagy világnézetét sérti a kereszt. Ebben az esetben az iskolai vezető „megkísérli” (*versucht*) a helyzetet rendezni. Amennyiben nem sikerülne egyezsége jutni az érintett szülővel, az iskola vezetője jogosult az egyedi eset vonatkozásában olyan megoldást érvényre juttatni, amely az érintett szülő gyermekének vallásszabadságát és világnézetét tiszteletben tartja, ám egyben az osztálytársak vallási meggyőződését is figyelembe veszi. Ráadásul a „többség akarátát is figyelembe kell venni, amennyire csak lehet” (*dabei ist auch der Wille der Mehrheit soweit möglich zu berücksichtigen*) – szól a módosított törvény szövege. Ennek a törvénymódosításnak köszönhetően a kereszt kint maradt az osztályterem falán, ha pedig ez valamely szülőnek nem tetszett, akkor az iskola vezetője volt illetékes a konfliktust elrendezni.

Természetesen a bajor közoktatási törvény ezen módosított változatát is megtámadták bíróság előtt, amiről először a bajor alkotmánybíróság (Bayerischer Verfassungsgerichtshof) döntött: 1997. augusztus 1-jei határozatában a bajor alkotmánybíróság kimondta, hogy konfliktus esetén az érintett szülő kérésének a többség akarata ellenére is eleget kell tenni, amennyiben *komoly* és *belátható* indokkal arra a következtetésre lehet jutni, hogy túlzott mértékben terheli az érintett felet a kereszt látványa.⁵⁷ Hogy a komoly és belátható indok mit is jelent, az persze ismételtelen csak az iskolai vezetőre van bízva. Éppen ezért került az ügy ismételtelen a BVerfG elé, csak-hogy a német szövetségi alkotmánybíróság első szenátusának 1. kamarája formális okokból visszautasította, hogy érdemben tárgyalják a beadványt, mivel nem tartotta alkotmányjogi értelemben alapvető fontosságúnak az ügyet. Ugyanakkor a bírák utaltak arra is, hogy a (bajor) törvényhozónak nagy mozgásteret van abban, hogy hogyan próbálja meg a negatív és pozitív vallásszabadság közötti konfliktusokat elrendezni, márpedig a bajor törvényhozás a törvénymódosítással eleget tett annak a kötelezett-

56 Bayerisches Gesetze über das Erziehungs und Unterrichtswesen vom 23. Dezember 1995.

57 Entscheidung des Bayerischen Verfassungsgerichtshofs vom 1 August 1997 – Vf. 6-VII-96.

ségnek, hogy szabályozza a konfliktusok feloldását.⁵⁸ Hogy jogdogmatikai értelemben helytálló volt-e ez a visszautasítás, abba természetesen nem mennénk bele, hiszen a jelen tanulmány célja nem a bírósági döntések helyességének a vizsgálata, hanem a Kruzifix-döntéshez vezető okok feltárása. Az ugyanakkor bizonyos, hogy a BVerfG az 1995-ös döntéséhez képest szinte teljes hátraarcot mutatott ezzel az új, visszautasító határozatával, hiszen érdemben nem is vizsgálta a panaszokat, miközben jelezte, hogy a törvényhozás felelőssége a pozitív és negatív vallásszabadság összeütközésének rendezése. Mindezekből kifolyólag immáron egyáltalán nem ragaszkodott ahhoz, hogy az állami fenntartású iskolák faláról lekerüljenek a keresztek.⁵⁹

5. A bírósági döntés (nem) teljesülése és a hipotézisek cáfolata

5.1. A bírósági döntés (nem) teljesülése

Az első kérdés, amit az 1995-ös Kruzifix-ügy kapcsán érdemes feltennünk, az a BVerfG döntésének teljesülésére vonatkozik. Kétségtől igaz, hogy a bajor törvényhozás módosított a közoktatási törvényen, és lehetővé tette azt, hogy konfliktus esetén legalább minimálisan legyen meg a lehetőség a konfliktus rendezésére. Persze az nagy kérdés, hogy az iskolai vezetők kezébe adott „jogorvoslati” lehetőség kiállja-e valójában a jogorvoslathoz való jog próbáját – minden bizonnyal súlyos kétségek merülhetnek fel ezzel kapcsolatban. Mindenesetre az bizonyos, hogy az alapjogok védelmében amúgy élenjáró BVerfG 1997-ben már nem látott semmi kivetnivalót a módosított közoktatási törvényben. Hogy milyen mértékben befolyásolta a Német Szövetségi Alkotmánybíróság 1997-es döntését az a tiltakozáshullám, amely az 1995-ös döntést kísérte, az persze nagyon nehezen állapítható meg, de minden bizonnyal jóval szigorúbb (és következetesebb) lett volna a második döntésében, ha nem kellett volna szembesülnie a tiltakozás fent vázolt formáival 1995 folyamán.

Annyi bizonyos, hogy a BVerfG 1995-ös döntése nemcsak explicite mondta ki azt, hogy állami iskolákban sehol nem lóghat kereszt a tantermek falán, hanem az indokolás szellemisége is egyértelművé tette, hogy a BVerfG szerint nem lehet olyan hely Németországban, ahol feszülettel kell szembesülniük a tanulóknak az állami fenntartású iskolák falai között. A szándék és a cél egyértelmű volt: a keresztek nem lóghatnak állami iskolák falain. Ha innen olvassuk a BVerfG döntését, akkor az is egyértelmű, hogy az alkotmánybíróság rendelkezése és az 1995-ös döntés szellemisége

58 Beschluss der 1. Kammer des Ersten Senats vom 27 Oktober 1997 – 1 BvR 1604/97.

59 Egyetlen fejlemény érdemes még megemlíteni a döntés utótörténetét illetően: egyedi esetet vizsgálva a szövetségi közigazgatási bíróság (Bundesverwaltungsgericht) 1999-ben arra jutott, hogy a módosított bajor közoktatási törvényt alkotmánykonform módon úgy kell értelmezni, hogy komoly és belátható indokként kezelhető egyszerűen az a tény, ha a szülők kijelentik, hogy ateisták, vagy éppen vallásellenes nézeteik vannak (BVerwG 6 C 18.98). Ugyanakkor mivel a szövetségi közigazgatási bíróság csak egyedi esetben döntött, azaz nem volt *erga omnes* hatálya döntésének, a keresztek tulajdonképpen csak olyan egyedi esetekben kerültek le a bajor közoktatási intézmények faláról, amikor a szülők bíróságra vitték az ügyet, és ott nyertek.

egyáltalán nem valósult meg – vagy még erősebben fogalmazva, éppen annak ellenkezője valósult meg.

A bírósági döntések teljesülésének, a teljesülés fogalmának, illetve mérhetőségének széles körű nemzetközi szakirodalma van – bár az is igaz, hogy a konceptualizáció és a mérhetőség problémája azért igen komoly kérdéseket vet fel. Diana Kapiszewski szerint egy bírósági döntés akkor teljesül, ha az érintett szereplők végrehajtják azt a cselekményt (vagy éppen tartózkodnak azon cselekmény megtételétől), amelyet a bíróság írt elő (vagy tiltott meg) számukra a döntésében.⁶⁰ A teljesülés tehát az érintett szereplők viselkedésére, a jogszabályok megváltoztatására és ezáltal (jó esetben) a tényállásra van hatással. Természetesen sokszor csak részlegesen teljesülnek a bírósági döntések, ebből kifolyólag azok teljesülését valamilyen skálán kellene elhelyezni. Ráadásul azt is figyelembe kell venni, hogy az érintett szereplők adott körülmények között felülírhatják a bíróság döntését vagy éppen retorziókkal élhetnek a bírósággal szemben egy-egy döntés ürügyén.

Az általunk közelebről megvizsgált eset kapcsán mindenesetre megállapítható, hogy az eredeti döntés nem a jogorvoslati lehetőség hiánya miatt állapította meg a bajor közoktatási törvény alkotmányellenességét, hanem mivel azt a Grundgesetz 4. cikk 1. bekezdésével, azaz a (negatív) vallásszabadság alapjogával ellentétesnek ítélte. Azaz nem a jogorvoslati eljárás lehetőségét hiányolta a bíróság, hanem a negatív vallásszabadság teljes körű biztosítását próbálta meg garantálni a döntésében, ennek eszköze pedig a kereszt levétele lett volna, nem pedig egy gyenge lábakon álló konfliktusfeloldó eljárás bevezetése. Ennek fényében a Kruzifix-döntés kapcsán egészen biztosan állíthatjuk, hogy annak a bizonyos skálának az egyik végpontján (nem teljesülés) elhelyezkedő esetről van szó. A Kruzifix-döntés (általános érvényűen, kivételt nem megengedve) ugyanis arról szólt, hogy le kell venni a keresztet az állami iskolák faláról. Tényszerűen viszont ez soha (vagy csak nagyon kivételes esetekben) valósult meg. Hogy pontosan mi lehetett az oka annak, hogy „elszabotálták” a döntés végrehajtását, arra egyrészt az elméleti szakirodalom feltevéseire, másrészt a folyamatkövetés módszerére támaszkodva kísérünk meg választ adni az alábbiakban.

5.2. Az elméletre alapozott hipotézisek cáfolata

Az elméletre alapozott hipotézisek kapcsán jól látható, hogy az 1., az 1.1. és a 2. hipotézis egyáltalán nem állta meg a helyét a Kruzifix-ügy kapcsán. Egyrészt a BVerfG a közvélemény túlnyomó többségének véleményével és a magas társadalmi támogatottsággal rendelkező politikai erővel (CSU) erőteljesen szembement, amikor elrendelte az iskolai keresztet levételét, ezzel pedig azt kockáztatta, hogy a társadalmi támogatottsága jelentősen csökken, ami a politikai szereplőkkel szembeni mozgásterét jelentősen korlátozhatta volna (az 1. és az 1.1. hipotézisek cáfolata). Másrészt a bajor kormány a nagy társadalmi támogatottsággal bíró BVerfG döntésének végrehajtását

⁶⁰ Kapiszewski–Taylor i. m. (5. lj.) 805.

egészen egyszerűen elszabotálta, noha a Német Szövetségi Alkotmánybíróság folyamatosan magas diffúz társadalmi támogatottsággal bírt, és a médiaelemzések is arra utaltak, hogy döntéseit a német közvélemény folyamatosan figyelemmel kísérte.⁶¹ A racionális döntéseméleti modell alapján ez azzal a veszéllyel járhatott volna a bajor kormány számára, hogy a választók megbüntetik. Ennek ellenére a bajor parlamenti többség a BVerfG döntésének elszabotálását választotta (a 2. hipotézis cáfolata). A szoros pártkötődés ugyan némileg magyarázhatja azt, hogy a Kruzifix-döntéssel szemben az engedetlenséget választották a bajor törvényhozók (a 2.1. hipotézis), ugyanakkor összességében mégiscsak úgy tűnik, hogy a racionális döntéseméleti szakirodalom alapján felállított hipotézisek nem bírnak kellő magyarázó erővel a Kruzifix-döntés kapcsán.

6. A deviáns eset magyarázata

6.1. Miért viselkedett deviáns módon a bíróság?

Mi lehet az oka annak, hogy sem az első hipotézis, sem pedig a második hipotézis állításai nem igazolódtak be? Miért nem a társadalom többségének a véleményével megegyező döntést hoztak a bírók, ha egyszer ez lett volna stratégiai értelemben racionális a részükről? És miért ment nyíltan szembe a bajor kormány a BVerfG döntésével, ha egyszer a racionális döntéseméleti modell alapján azt lehetett volna várni, hogy a bajor parlamenti többség deferens módon fog viselkedni? Egyszerűbben fogalmazva: mi lehetett az oka annak, hogy a stratégiai/racionális döntéseméleti magyarázó modellek nem igazolódtak be sem a BVerfG, sem a bajor kormány vonatkozásában? Miért nem teljesült végül a BVerfG döntése? A válasz kellőképpen összetett mindkét esetben, így érdemes alaposabban is körbejárni az ügyet.

Ami az első hipotézist illeti, a körülmények alapos vizsgálata és a bírók nyilatkozatai alapján egyértelműnek tűnik, hogy a bírók ezen ügy kapcsán egyáltalán nem stratégiaileg gondolkodtak, nem vették tudatosan számba a döntés esetleges társadalmi, politikai következményeit, sőt egyáltalán *nem tudatosult* bennük, hogy a kérdés súlyos konfliktust generálhat. A politikai szereplők és az érintettek esetleges válaszreakcióit egyáltalán nem vették számba, nem fontolták meg, hogy a döntés a bajor választók többségében vagy éppen a bajor kormány részéről milyen reakciókat vált ki, és hogy ezek a reakciók mennyiben rombolhatják a bíróság tekintélyét, vagy csökkenthetik a bíróságba vetett bizalmat. Milyen jelek mutatnak egyértelműen abba az irányba, hogy a bírók egészen biztosan nem a stratégiai modellnek megfelelően gondolkodtak és cselekedtek?

Először is látni kell, hogy a bíróság döntését megelőzően az ügy egyáltalán nem érdekelte a nyilvános politikai diskurzust sem Bajorországban, sem pedig Németországban. Sem a regionális, sem pedig az országos sajtóban nem lehetett

61 Lembcke i. m. (53. lj.) 47.; Vorländer–Schaal i. m. (55. lj.); Schaal i. m. (42. lj.).

olvasni az ügyről. Ennek kapcsán Gary Schaal arra utal, hogy a bírósági döntések 1. *elrendezhetnek* korábban kirobbant konfliktusokat, de 2. akár hozzájárulhatnak korábban kirobbant konfliktusok *fokozódásához* is.⁶² Másrészt 3. az is elképzelhető, hogy sem a döntést megelőzően, sem pedig azt követően nem regisztrálnak súlyosabb társadalmi konfliktust az adott ügy kapcsán. A Kruzifix-döntés konfliktusdinamikája viszont inkább egy 4. kategóriába tartozik, hiszen súlyosabb társadalmi konfliktus éppen a döntés hatására robbant ki, a döntést megelőzően nem beszélhetünk arról, hogy az iskolai tantermek falára kihelyezett kereszt éles vitákat váltott volna ki Németországban vagy éppen Bajorországban. Ezt a tényezőt azért érdemes hangsúlyozni, mert a bírák nem a tűzre öntöttek olajat döntésükkel – hiszen még parázs sem létezett.

A társadalmi konfliktus hiánya nagyban hozzájárulhatott ahhoz, hogy a bírákban nem tudatosultak a döntés lehetséges következményei, nem a következményeket mérlegelve hozták meg döntésüket, ebből kifolyólag igencsak meg is lepte őket az a reakcióhullán, amely a döntés nyilvánosságra hozatalát követően indult. Bár bevallásuk szerint annak tudatában voltak, hogy vitatni fogják majd a döntésüket, azzal azonban egyáltalán nem számoltak, hogy ilyen széles körű, jelentős és masszív ellenállásba fognak majd ütközni.⁶³ Utólag többen is úgy értékelték, hogy jobb lett volna, ha nyilvános meghallgatásokat is tartanak a Kruzifix-ügyben, mivel akkor már jó előre fel lehetett volna készíteni a közvéleményt, informálódhattak volna az érdeklődők, a sajtó pedig alaposabban körbejárva tálalhatta volna az ügyet, ami azt eredményezhette volna, hogy a közvélemény könnyebben elfogadja a döntést, és egyben annak végrehajtását is „kikényszerítette” volna.⁶⁴

Ezen túlmenően több bíró is úgy vélekedett utólag, hogy nemcsak nyilvános meghallgatásra lett volna szükség, hanem párhuzamos indokolások nyilvánosságra hozatalára is, hiszen ezzel a bíróság azt is megmutatta volna, hogy a döntés végeredményben egy kompromisszumos megoldás volt.⁶⁵ A külső körülmények és az esetleges reakciók tudatos számbavételének hiányára utal az is, hogy a Kruzifix-döntést nem választási kampányidőszakban hozták nyilvánosságra, hiszen bajor parlamenti választásokat és országos parlamenti választásokat is egy évvel korábban, 1994 őszén (szeptemberben, illetve októberben) tartottak. Ráadásul a döntést a politikai uborkaszezon közepén, augusztus elején hozták nyilvánosságra.

62 Gary S. Schaal – Kelly Lancaster – Alexander Struwe: Deutungsmacht und Konfliktodynamiken – Eine Analyse der Akzeptanz von Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. In Christian Boulanger – Anna Schulze – Michael Wrase (szerk.): *Die Politik des Verfassungsrechts: Interdisziplinäre und vergleichende Perspektiven auf die Rolle und Funktion von Verfassungsgerichten*. Baden-Baden, Nomos, 2013. 196.

63 Dieter Grimm: „Ich bin ein Freund der Verfassung”: *Wissenschaftsbiographisches Interview von Oliver Lepsius, Christian Waldhoff und Matthias Roßbach mit Dieter Grimm*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2017. 154.; Wesel i. m. (47. lj.) 318.; Collings i. m. (49. lj.) 262.

64 Kranenpohl i. m. (19. lj.) 307.

65 Uo. 321.

Mindezekből kifolyólag nem is számítottak a bírók arra, hogy döntésük esetlegesen politikai csatározások középpontjába kerülhet. Ugyanakkor azért is érte meglepetésként a bírókat a társadalmi ellenállás, mert azt gondolták, hogy a döntés konzisztensen illeszkedik a bíróság korábbi gyakorlatába: a BVerfG ugyanis egy 1973-as döntésében (Kreuz im Gerichtssaal, 1 BvR 308/69) elrendelte már, hogy a bírósági tárgyalótermek faláról le kell venni a keresztek. Erre a korábbi döntésükre hivatkoztak is az 1995-ös Kruzifix-döntésben, ami még inkább alátámasztja azt az meglátást, amely szerint a bírókban nem tudatosult az, hogy a döntésük bombaként robbanhat, elvégre egy olyan korábbi határozatukra hivatkozva hozták meg a döntésüket, amely semmiféle komolyabb társadalmi reakciót nem váltott ki.

Mindezek alapján tehát ki lehet jelenteni, hogy a Kruzifix-döntés során a bírók egészen biztosan nem mérlegelték annak társadalmi hatását, nem mérték fel azt, hogy milyen reakciókat válthat ki a politikai szereplőkből vagy a bajor választópolgárok egy részéből, hogy döntésükben nem a külső szereplők esetleges válaszreakciója motiválta a bírókat. A racionális döntésméletre alapozott hipotézisek azért bizonyultak hamisnak a bírói viselkedés tekintetében, mert a bírók nem stratégiaileg gondolkodtak, hanem más megfontolások alapján döntöttek.

A kérdés tehát az, hogy ha nem stratégiai-racionális megfontolások vezérelték a bírókat, akkor vajon mi lehet a magyarázat a Kruzifix-döntésre. A választ részben egy alternatív elméleti modellre, részben a döntés szövegére, részben pedig a bírókkal készített interjúkra alapozhatjuk. A bírói viselkedéssel kapcsolatban négyféle magyarázó modellt tart számon a szakirodalom: a *formális-jogi* modellt, amely szerint a bírói és a bírósági döntést csakis az írott jog (esetünkben az alkotmány) szövegéhez való ragaszkodás, illetve az azokhoz kapcsolódó interpretációs technikák határozzák meg. A bíró a klasszikus megfogalmazás szerint mindössze a törvény szája, aki a döntését azon az alapon hozza meg, hogy mit tartalmaz valójában az alkotmány szövege. Ez a magyarázó modell ma már kissé elavultnak tűnik, helyette viszont a másik három modellt próbálják meg az empirikus jogtudomány művelői alkalmazni.⁶⁶

A fentiekben arra a megállapításra jutottunk, hogy a racionális döntésméletre alapozott úgynevezett stratégiai modell nem képes magyarázatot adni a Kruzifix-döntésre, hiszen az arra alapozott hipotézisek hamisnak bizonyultak. Van azonban két másik modell, amelyek együttesen némi magyarázatot adhatnak a Kruzifix-döntésre. Az úgynevezett attitűdmodell arra utal, hogy a bíróknak vannak sajátos közpolitikai preferenciái, e modell módosított változata pedig azt állítja, hogy a bírák szavazási magatartását nagymértékben befolyásolhatja az őket jelölő pártszervezetekhez kötődő „hűségük”.⁶⁷ Nos, a Kruzifix-döntés esetében azt látjuk, hogy a BVerfG első szenátusának négy szociáldemokrata bírója, illetve a szabad demokraták által jelölt Johann F. Henschel (aki egyébként a döntés-előkészítő bíró szerepét is betöltötte) alkotta

66 A négy modellről ld. Pócza Kálmán: Az alkotmánybíráskodás gyakorlata összehasonlító szempontból. In Csink Lóránt – Schanda Balázs (szerk.): *Összehasonlító módszer az alkotmányjogban*. Budapest, Pázmány, 2017. 328.

67 Uo. 330.

a szenátusi többséget, a három kereszténydemokrata bíró pedig azt a kisebbséget, akik hevesen ellenezték a többségi döntést. Az attitűdmodell vagy annak módosított változata tehát több-kevesebb magyarázó erővel bírhat ez esetben, hiszen a pártkötődés mentén alakultak ki a törésvonalak. Mivel a szabad demokraták (FDP) vallási ügyekben egyértelműen az állam semlegességének az elvét képviselték, a szociáldemokraták pedig eleve az állam és az egyház szétválasztása mellett kardoskodtak, adja magát a következtetés, hogy a bíróságon belüli törésvonal nem véletlenül tekinthető a pártpolitikai (vagy közpolitikai) törésvonalak leképeződésének.

Ugyanakkor a pártpolitikai vagy közpolitikai preferenciák általában olyan esetekben szoktak nagyobb jelentőséggel bírni, amelyeknek súlyos politikai tétje van. A politikai konfliktusok sokszor a bíróságokon érnek véget, és az attitűdmodell módosított változata szerint a pártpolitikai kötődések ilyen esetekben játszhatnak döntő szerepet. Csakhogy azt is láttuk, hogy a bíróság a Kruzifix-ügy kapcsán nem egy nagypolitikai játszma részese volt, nem jól ismert, országos pártpolitikai küzdelmek döntőbírójaként hozott döntést, hiszen a döntést megelőzően a nyilvánosság számára tulajdonképpen az ügy nem is létezett. Ebből kifolyólag az attitűdmodell pártpolitikai variánsa inkább kevesebb magyarázó erővel bírhat a Kruzifix-döntés esetében. A pártpolitikai attitűdmodell magyarázó erejét továbbá az is gyengíti, hogy a többségi döntést jegyző bírák egy olyan korábbi határozatra hivatkoztak, amelyet egy kereszténydemokrata többségű szenátus fogadott el 1973-ban.

A *Kreuz im Gerichtssaal*-döntés idején öt kereszténydemokrata és három szociáldemokrata kötődésű bíró alkotta az első szenátust, ráadásul ehhez a döntéshez 1973-ban senki nem fűzött különvéleményt (igaz, a különvélemény publikálásának lehetőségét csak két évvel korábban, 1971-ben vezették be). Ezen túlmenően azt is látni kell, hogy a bíróság egyáltalán nem élt a homályos fogalmazás eszközével, amely nagy mozgásteret biztosíthatott volna a döntés érvényesülése tekintetében a bajor törvényhozónak, hanem nagyon expliciten és egyértelműen fogalmazta meg azt a döntését, hogy a keresztet le kell venni az állami fenntartású iskolák faláról.

Az 1973-as *Kreuz im Gerichtssaal*-döntésre való explicit hivatkozás, a döntés kristálytiszta és egyértelmű nyelvezete, illetve a negatív vallásszabadság teoretikus megalapozása éppen ezért inkább egy másik magyarázó modell érvényességére utal, ez pedig az úgynevezett szerepmodell.⁶⁸ A bírók e modell szerint olyan hétköznapi emberek, akik nagyon is törődnek azzal, hogy ki mit gondol róluk. Ha a bírókra és a döntéseikre ebből a perspektívából tekintünk, akkor felvetődik a kérdés, hogy a bíró kinek, milyen közönségnek kíván leginkább megfelelni döntései és döntései indoklása révén. Lawrence Baum tézise az, hogy a bírák egyszerre többféle közönségnek is meg kívánnak felelni, vagy akár ki is választhatják, hogy melyik részközönség lenne az a célcsoport, amelyiknek inkább meg kívánnak felelni.⁶⁹ Baum szerint a bírák java része érdekelt abban, hogy a döntése és a döntés indoklása kollégái és a szélesebb

68 Pócza (2017) i. m. (66. l.) 333.

69 Lawrence Baum: *Judges and Their Audiences: A Perspective on Judicial Behavior*. Princeton, Princeton University Press, 2008. 50.

szakmai közönség körében is elismerést nyerjen. Közvetlen bírótársai vagy más bíróságokon dolgozó kollégái olyan közönség lehetnek, amelyik megbecsülését kívánja kivívni döntésével és annak indokolásával.

Persze a bírák számára igazodási pont lehet egy-egy szűkebb társadalmi csoport, közpolitikai nyomásgyakorló csoportok, a média, a szélesebb közvélemény vagy éppen a kormányzati szereplők is.⁷⁰ A Kruzifix-döntés esetében ez a szerepmódel magyarázhatja talán a leginkább a többségi döntés mögött álló bírák motivációit, hiszen a korábbi döntésre való hivatkozás a bíróság gyakorlatának a konzisztenciáját hangsúlyozza, a negatív vallásszabadság elméleti megalapozottságú védelme pedig szintúgy arra utal, hogy a bírák elsősorban az értő jogászközösséget kívánták meggyőzni érveikkel. A szerepmódel e magyarázó erejét azonban nemcsak a döntés támasztja alá, hanem a bírák nyilatkozatai is. Uwe Kranenpohl idézi az egyik bírót, aki azt állította az eseményeket követően bő egy évtizeddel, hogy a Kruzifix-döntésre úgy tekintett, mint ami a Kreuz im Gerichtssaal-döntést írja tovább konzekvens módon.⁷¹ Dieter Grimm pedig a bírósági többség álláponjtát védelmezve egy 1995. decemberi interjúban kifejezetten arról beszélt, hogy a bíróságnak nem az a feladata, hogy döntéseiben a társadalom többségének a véleményét tükrözze vissza, vagy hogy társadalmi békét teremtsen, hanem az, hogy az alkotmányt következetesen értelmezze.⁷² A döntés-előkészítő bíróként közreműködő és az első szenátust elnöklő Henschel pedig a bajor miniszterelnöknek célozva mondatait úgy fogalmazott, hogy mindenkinek tudomásul kell vennie, hogy Németországban nem csak keresztények élnek.⁷³

Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy a többségi vélemény mögött álló bírák döntésének hátterében biztosan nem a stratégiai módel magyarázata áll, hanem sokkal inkább a szerepmódel mozgatórugói magyarázhatják meg a döntést. A bírósági többség elsősorban a jogászközösségre figyelve hozta meg határozatát, és írta meg az indokolást, inkább a jogászközösségnek kívántak megfelelni, nem pedig a társadalom többségének, a politikai szereplőknek vagy éppen nyomásgyakorló csoportoknak.

6.2. Miért viselkedtek deviáns módon a politikai szereplők?

Arra tehát már megtaláltuk a választ, hogy a racionális döntésemélet hipotéziseihez képest miért viselkedett deviáns módon a német alkotmánybíróság, arra azonban egyelőre még nem, hogy a stratégiai módel hipotézise miért nem igazolódott be a bírósági döntésre reagáló politikai szereplők esetében. Ahogy fentebb láttuk, a nagy tekintélynek örvendő német alkotmánybíróság döntését tulajdonképpen megkerülte a bajor kormány és a mögötte álló parlamenti többség. A kulcsmomentumnak ebben az ügyben nyilvánvalóan a bajor parlamenti többség törvénymódosítása tekinthető,

⁷⁰ Baum i. m. (69. lj.) 60.

⁷¹ Kranenpohl i. m. (19. lj.) 350.

⁷² Dieter Grimm: Interview mit der *Süddeutschen Zeitung*. *Süddeutsche Zeitung*, 1995. december 9., 284.

⁷³ Collings i. m. (46. lj.) 265.

hiszen ez tette lehetővé, hogy a feszület továbbra is ott lógjon az iskolai tantermek falán. Ugyanakkor a katolikus vezetők nyilatkozatai, a petíciók és a müncheni tüntetés egyértelműen azt mutatja, hogy nem csak a politikusok ellenállásába ütközött a BVerfG döntése.

A fő kérdés persze mégiscsak az, hogy vajon a bajor törvényhozás miért ment szembe a BVerfG döntésével. A racionális döntéseméleti modellre alapozva ugyanis azt lehetett volna várni, hogy a nagy tekintélynek örvendő bírói testület döntését (félvén a választók büntetésétől) végül elfogadja a bajor parlamenti többség, és leveszik a keresztet a tantermek faláról (2. hipotézis).

A bíróság döntése után persze elvileg nem is kellett volna semmit sem tennie a bajor törvényhozónak, hiszen a közoktatási törvény vonatkozó passzusát a BVerfG megsemmisítette. Az alkotmányellenes helyzet orvoslásához tehát nem volt szükség olyan komplex eljárásra, amelyben egyszerre több intézménynek is részt kellett volna vennie, hogy megfelelő módon újraszabályozzák a kérdést. Akár fel is tehetné volna a kezét a bajor törvényhozás többsége, mondván: nincs mit tenni, a BVerfG megsemmisítette a törvényt, és ezzel lezárult az ügy. Ez gyakorlatilag a feszületek eltávolításával és az alkotmánybírói döntés teljesülésével lett volna azonos. Hogy a bajor törvényhozás nem hagyta annyiban, az több dolog együttállásának volt köszönhető.

Kétségtől igaz, hogy a bajor keresztényszocialisták 1962 óta (egészen 2008-ig) megszakítás nélkül egymaguk irányították Bajorországot, azaz minden parlamenti választáson abszolút többséget szereztek a bajor parlamentben, és bár az 1994-es választáson is megőrizték az abszolút többségüket, a II. világháború utáni egyik legrosszabb eredményüket érték el. Az is igaz, hogy a CSU választói valóban igen elkötelezettek voltak: az 1950-es és az 1954-es választásoktól eltekintve stabilan 45 százalék fölött, 1962-től pedig (2008-ig bezárólag) stabilan 50 százalék felett (sokszor 60 százalék körül) kapott voksokat a CSU a bajor tartományi választásokon.⁷⁴ Ám ez a két tényező önmagában még nem lett volna elég ahhoz, hogy a szövetségi alkotmánybírói döntésével szembemelve úgy módosítsák a közoktatási törvényt, hogy a feszület továbbra is ott lóghasson a bajor állami közoktatási intézmények falán. Másként fogalmazva azt mondhatjuk, hogy ugyan a 2.1. hipotézis részben megállja a helyét, azaz a keresztényszocialista bajor parlamenti többség valóban részben azért mert

74 Russell J. Dalton – Wilhelm Bürklin: The Two German Electorates: The Social Bases of the Vote in 1990 and 1994. *German Politics & Society*, 13. (1995), 1. 79–99.; Rüdiger Schmitt-Beck – Stefan Weick – Bernhard Christoph: Shaky Attachments: Individual-Level Stability and Change of Partisanship among West German Voters, 1984–2001. *European Journal of Political Research*, 45. (2006), 4. 581–608.; Herbert Maier: Das Kreuz mit dem Wähler: Erhöhte Komplexität der Wählermärkte als gesamtdeutsche und bayerische Herausforderung. In Gerhard Hopp – Martin Sebaldt – Benjamin Zeitler (szerk.): *Die CSU: Strukturwandel, Modernisierung und Herausforderungen einer Volkspartei*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010; Ruth Dassonneville – Marc Hooghe – Bram Vanhoutte: Age, Period and Cohort Effects in the Decline of Party Identification in Germany: An Analysis of a Two Decade Panel Study in Germany (1992–2009). *German Politics*, 21. (2012), 2. 209–227.; Martin Elff – Sigrud Roßteutscher: Social Cleavages and Electoral Behaviour in Long-Term Perspective: Alignment without Mobilisation? *German Politics*, 26. (2017), 1. 12–34.

szembeszállni a BVerfG döntésével, mert nagyon elkötelezett híveket tudhatott maga mögött, azonban ez az egy tényező önmagában még kevés lett volna ahhoz, hogy a döntést tulajdonképpen ignorálják. A bajor parlamenti többség addig nem tapasztalt engedetlenségéhez szükség volt még pár tényező együttállására.

Egyrészt a szövetségi alkotmánybíróságot már a Kruzifix-döntés előtt is komolyabb kritikák érték más ügyekben 1994 közepe óta, azaz 1995 őszére már több mint egy éve az érdeklődés és a kritikák kereszttüzében állt a bíróság. Más ügyekben többek között vezető bajor politikusok (például Theo Waigel) is komoly konfliktusba keveredtek a szövetségi alkotmánybírósággal. 1994. július 12-én a BVerfG nem találta alkotmányellenesnek a német haderő külföldi (boszniai és szomáliai) bevetéséről szóló kormányhatározatot, viszont alkotmányos követelményként előírta, hogy a Bundestagnak előzetesen jóvá kell hagynia az ilyen bevetéseket [90 BVerfGE 286 (1994)]. A II. világháború óta először volt szó arról, hogy a Bundeswehr felderítő repülőgépeit külföldön vessék be az Egyesült Nemzetek Szervezete által felügyelt akció keretében a balkáni háború során úgy, hogy nem önvédelemből kell a haderőt mozgósítani. Ezzel a Bundeswehr nemcsak a parlament hadseregévé alakult át, hanem felmerült annak a lehetősége is, hogy német katonák közvetett módon közreműködhetnek olyan külföldi katonai akciókban, amelyekben az ellenfél katonái vagy rosszabb esetben civilek veszíthetik életüket, ráadásul úgy, hogy egy ilyen bevetés nem az önvédelmi klauzulából fakadt.

A politikai elit (elsősorban a geopolitikai helyzetre tekintettel) összességében elfogadta a BVerfG döntését, ugyanakkor ez az ügy közvetlenül és szorosan kapcsolódó előzménye volt egy másik döntésnek, amely viszont már komoly ellenállásba ütközött az akkori Kohl-kormányzat részéről. A Soldaten sind Mörder-ügyben 1994. augusztus 25-én arról hozott döntést a BVerfG első szenátusának három bíróból álló harmadik kamarája (2 BvR 1423/92), hogy a két világháború közötti írófejedelem, Kurt Tucholsky híres mondata („Soldaten sind Mörder” – „A katonák gyilkosok”) sérti-e a Bundeswehr jóhírnevét. A három bíróból álló kamara szinte rutinszerűen találta alkotmányellenesnek azt a bírósági döntést, amelyben az alperest azért ítélték el, mert a teherautójára még az első öbölháború idején egy olyan matricát ragasztott, amelyen a híres Tucholsky-idézet volt olvasható.

A Kohl-kormány külügyminisztere, Klaus Kinkel szerint egy ilyen döntés nagymértékben rombolja a katonaság tekintélyét, a korábbi külügyminiszter Hans-Dietrich Genscher pedig botránys döntésről beszélt. A honvédelmi miniszter, Volker Rühe elfogadhatatlannak nevezte a döntést, de maga Kohl kancellár is megszólalt az ügyben – igaz, visszafogottan mindössze annyit mondott, hogy németek millióit érinti súlyosan a BVerfG döntése.⁷⁵ A CDU honvédelemért felelős elöljárója pedig úgy nyilatkozott: „Ez az ügy a német igazságszolgáltatás szégyene.”⁷⁶ A döntést csak szeptember 19-én hozták nyilvánosságra, ám Grimm, a kamara döntésének kidolgozója,

75 Wesel i. m. (44. lj.) 310.

76 Lamprecht (2011) i. m. (43. lj.) 242.

ezt követően tömegesen kapott fenyegető leveleket, sőt személyi testőrt is ki kellett rendelni mellé, mivel halálos fenyegetések is akadtak a levelek között.⁷⁷

A nyilvánosságban vita alakult ki a kamara döntése körül, a politikai elit tagjai közül pedig a kereszténydemokraták és a liberálisok is komoly fenntartásaiknak adtak hangot. Ezt a kritikus hangulatot csak fokozta az első szenátus 1995. január 10-i határozata [92 BVerfGE 1 (1995)], amelyben a szenátus a lehető legszűkebb többséggel (5 : 3) mondta ki, hogy az ülőblokádnak nem értelmezhető erőszakos kényszerítésnek, ennek megfelelően nem is büntethető ilyen alapon. Ebben az esetben ráadásul a bíróság egy korábbi határozatával (BVerfGE 73, 206) szembemenve állapította meg azt, hogy az ülőblokádnak nem tekinthető erőszakos cselekménynek. A kereszténydemokrata politikusok jelentős része ismételtelen protestált, ahogy 1995 májusában nem hagyták szó nélkül a Német Demokratikus Köztársaság (NDK) titkosszolgálati vezetőit „felmentő” alkotmánybíróvági határozatot sem (2 BvL 19/91). A BVerfG az arányosság elvére hivatkozva több olyan bírósági döntést is megsemmisített, amelyek letöltendő szabadságvesztésre ítélték több egykori NDK-s titkosszolgálati vezetőt.

Az ügy és a döntés részletei a jelen kontextusban kevésbé érdekesek, a döntés fogadtatása azonban annál inkább: a CDU politikusai ismételtelen komoly kritikát fogalmaztak meg a karlsruhei bírakkal szemben. Végül pedig még egy döntés, ami a bajor keresztényszocialisták vezetőjét, egyben Kohl kancellár pénzügyminiszterét érintette negatívan: 1995 júniusában ugyanis a BVerfG alkotmányellenesnek minősítette az öröklési, ajándékozási és vagyonadókról szóló törvény 1994 szeptemberében, Waigel (CSU) pénzügyminiszter vezetése alatt módosított bekezdéseit (2 BvL 37/91).⁷⁸ Ne feledjük, a Kruzifix-döntést 1995. augusztus elején hozták nyilvánosságra, eddigre pedig az 1994 nyarától kezdődő időszakban már jó néhány olyan döntés született a BVerfG első vagy második szenátusában, vagy éppen a szenátusok egyik vagy másik kamarájában, amely jócskán felbőszítette a kereszténydemokrata és a keresztényszocialista politikusokat. Azaz a Kruzifix-döntés tulajdonképpen majdnem az utolsó csepp volt a pohárban, illetve azon döntések sorában, amelyek a jobboldali politikusokat céljaik megvalósításában erőteljesen gátolták.⁷⁹

A Kruzifix-döntést megelőző alkotmánybíróvági döntések kétségkívül nagyon terheltté tették a jobboldali politikusok és a BVerfG viszonyát. Az előzményeken kívül azonban voltak további tényezők is, amelyek a Kruzifix-döntés után a politikai és társadalmi reakciók eskalálódásához hozzájárultak. Ahogy fentebb láttuk, 1994 óta több olyan döntés is született, amelyben az egyik vagy a másik szenátus szűk többsége érvényesült csak, ráadásul nemcsak a szavazati arányokat hozták nyilvánosságra, hanem több döntéshez különvéleményt is fűztek a bírák. A Kruzifix-döntés maga is azon

77 Grimm i. m. (63. lj.) 147.

78 Lamprecht i. m. (43. lj.) 247.

79 A Soldaten sind Mörder-ügy végül 1995 októberében az első szenátus döntésével zárult (1 BvR 1476), amely az első szenátus harmadik kamarájának döntését tulajdonképpen (más ügyekben) megerősítette, és megsemmisített olyan rendes bírósági döntéseket, amelyek a „Soldaten sind Mörder” szlogen miatt ítélték el valakit.

ritka döntések egyike volt, amelyhez különvéleményt is csatoltak a többségi döntéssel egyet nem értő bírák, ráadásul rögtön három különvéleményt, ami az érdeklődők számára egyértelművé tette: a lehető legszűkebb többség (5 : 3) mondta ki a verdiktet.⁸⁰

Egy olyan bíróság esetében, amelynél 1971 óta, amióta bevezették a különvélemények intézményét, csak nagyon ritkán fordult elő, hogy a többségi döntéshez különvéleményeket csatoljanak, sokkal nagyobb jelentősége volt a különvéleményeknek, mint azon bíróságok esetében, ahol ez többé-kevésbé megszokott gyakorlattá vált. A Kruzifix-döntés kritizálói nemcsak azt hangsúlyozták, hogy ilyen fontos kérdésben nem lehet szűk többségre alapozva megfelelő döntést hozni, hanem a különvélemények révén komoly érveket is kaptak a kezükbe. A bíróságon belüli nagyon éles törésvonal nyilvánosságra kerülése ebben az esetben nem megnyugtatta a kedélyeket, hanem inkább ahhoz járult hozzá, hogy a többségi döntés kritikusai ne csak a falig menjenek el, hanem azon akár át is, azaz figyelmen kívül hagyják a többség döntését.

Harmadrészt a politikai szereplőkön kívül is volt egy olyan nagyon erős és Bajorországban mélyen beágyazott társadalmi szervezet, amelyik a BVerfG döntésével a legmesszebbmenőkig nem értett egyet: a Katolikus Egyház beágyazottsága és mozgósító ereje Bajorországban minden bizonnyal szintén nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy a döntését heves kritikák érték, és hogy a bajor választópolgárok jelentős része nem megbüntette, hanem inkább támogatta a bíróság döntését tulajdonképpen felülíró bajor parlamenti többséget. Ahogy fentebb láttuk, a Katolikus Egyház aktívan részt vett a döntés elleni aláírások gyűjtésében, a Bajor Katolikus Egyház vezetői gyakran nyilatkoztak meg a nyilvánosság különböző fórumain, sajtóban, televízióban, sőt a müncheni tüntetésen Wetter bíboros fel is szólalt.

A Katolikus Egyház, illetve az Evangélikus Egyház a maga kb. 25–25 millió tagjával még akkor is a legnagyobb társadalmi szervezetek közé tartoztak Németországban, ha aktív tagságuk létszáma jóval alacsonyabb, politikailag is aktív tagjaik száma pedig minden bizonnyal nagyságrendekkel kisebb volt már a 90-es években is.⁸¹ Anyagi és mozgósító erejüket azonban ettől függetlenül nem lehet lebecsülni, ráadásul 1993-ban (a német egyesülést követően) a Német Katolikus Egyház az új politikai és társadalmi helyzetre is tekintettel széles körű konzultációt indított a német társadalom előtt álló kihívásokkal kapcsolatban.⁸² A 90-es években a katolikus hívők aránya nagymértékben csökkent, javarészt az új, tradicionálisan evangélikus, ám a kommunizmust követő időszakban leginkább vallási értelemben el nem kötelezett

80 Szavazategyenlőség esetén a német AB eljárása szerint nem hoznak döntést, azaz a felülvizsgált jogszabály marad érvényben.

81 Ulrich Willems: Kirchen. In Thomas von Winter – Ulrich Willems (szerk.): *Interessenverbände in Deutschland*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007. 317.

82 Antonius Liedhegener: Veränderte politische Optionen? Kirche und Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik Deutschland seit 1989/90. In Manfred Brocker – Hartmut Behr – Mathias Hildebrandt (szerk.): *Religion – Staat – Politik: Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*. Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2003a. 243.; Antonius Liedhegener: Plural und politisch. Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland seit 1989/90. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 44. (2003b), 53–72. 63.

tartományok csatlakozásának köszönhetően, az Egyház pedig éppen ezért keresett új csatornákat, amelyek révén a német egyesülést követően a legfontosabb társadalmi problémákról nyilvános eszmecserét kezdeményezhettek.

Ehhez a kezdeményezéshez csatlakozott az Evangélikus Egyház is, azaz azt mondhatjuk, hogy társadalompolitikai értelemben az egyházak a 90-es évek közepén igen aktívak voltak.⁸³ Ha a Katolikus Egyház növekvő társadalmi aktivitásához még hozzávesszük, hogy Bajorországban a katolikus identitás milyen mélyen gyökerezett, vagy azt, hogy bár a szekularizáció kétségkívül a mindig is külön Bajorországot sem kerülhette el, azért a katolikus identitás a 90-es években még masszívan meghatározta a bajor választópolgárok mentalitását, akkor az is könnyen belátható, hogy a bajor választópolgárok miért háborodtak fel tömegesen a BVerfG döntésén.⁸⁴ A 90-es években a CDU/CSU és az egyházak, illetve a hívők viszonya is még relatíve szorosnak volt mondható,⁸⁵ a kapcsolat a kereszténydemokrata pártok és az egyházak/hívők között majd csak a 2000-es évek elején lazult fel valamelyest, amikor a pártok felismerték, hogy a stabil szavazótábor (részben ismételtlen csak az új tartományok csatlakozása miatt) már nem fogja tudni kormányra juttatni a kereszténydemokrata erőket, így a vallásos tematika (legalábbis egy időre) némileg veszített a vonzerejéből a kereszténydemokrata politikusok szemében.⁸⁶

Negyedrészt azt sem érdemes figyelmen kívül hagyni, hogy az ügynek akarva-akaratlan is volt egy föderalista dimenziója: mivel az oktatásügy kizárólag tartományi hatáskör volt, így a Kruzifix-döntéshez különvéleményt író bírák mellett a kritikusok egy része is azzal érvelt, hogy a BVerfG tulajdonképpen olyan ügyben hozott döntést, amely egyértelműen és kizárólag tartományi kompetencia.⁸⁷ Ebből kifolyólag a szövetségi szervek a Grundgesetz 72. cikkében található elvre, az életviszonyok egységességének elvére hivatkozva sem szólhatnak bele az oktatási ügyekbe, mivel az teljes mértékben tartományi kompetencia.⁸⁸ A speciális (és speciálisan erős), tradíciókra és nem utolsósorban a katolicizmusra építő bajor identitás a 90-es években még a szekularizáció előrehaladtával is erőteljesen formálta a bajor politikai kultúrát.⁸⁹

83 Antonius Liedhegener: *Macht, Moral und Mehrheiten: der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*. Baden-Baden, Nomos, 2006.

84 Maier i. m. (74. lj.) 38.

85 Marcus Gerngroß: (K)eine Bindung auf ewig – die CSU und die Kirchen. In Gerhard Hopp – Martin Sebaldt – Benjamin Zeitler (szerk.): *Die CSU: Strukturwandel, Modernisierung und Herausforderungen einer Volkspartei*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. 91.

86 Liedhegener 2003b i. m. (83. lj.) 66.

87 L. 1 BvR 1087/91 különvélemények: Seidl, Söllner, Haas; Collings i. m. (49. lj.) 261.

88 Otwin Massing: Anmerkungen zu einigen Voraussetzungen und (nichtintendierten) Folgen der Kruzifix-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts. *Politische Vierteljahresschrift*, 36. (1995), 4. 719–731. 723.

89 Michael Weigl: Tradition und Modernität als Merkmale politischer Kultur. In Nikolaus Werz – Martin Koschkar (szerk.): *Regionale politische Kultur in Deutschland: Fallbeispiele und vergleichende Aspekte*. Wiesbaden, Springer Fachmedien, 2016. 124.; Manuela Glaab – Michael Weigl: Politik und Regieren in Bayern: Rahmenbedingungen, Strukturmerkmale, Entwicklungen. In Manuela Glaab – Michael Weigl (szerk.): *Politik und Regieren in Bayern*. Wiesbaden, Springer Fachmedien, 2013. 75.

Ez a katolicizmusra és tradíciókra építő regionális politikai kultúra és identitás, valamint az a tény, hogy az oktatási kérdések kezelése kizárólagosan tartományi (tehát regionális) kompetenciaként van elkönyvelve Németországban, egészen bizonyosan hozzájárultak ahhoz, hogy a bajor parlamentben az egypárti keresztényszocialista többség szembemenjen a BVerfG döntésével. Történetileg ugyan arról nem lehet beszélni, hogy a bajor politikai elit vagy a bajor politikai intézmények állandó konfliktusban lettek volna a szövetségi alkotmánybírósággal, voltak ugyanis olyan időszakok (főleg az 1970-es években, amikor szövetségi szinten a szociáldemokraták kormányoztak), amikor a bajor keresztényszocialisták is támaszkodhattak a szövetségi alkotmánybíróságra.⁹⁰ Ráadásul azt sem lehet egyértelműen kijelenteni, hogy a BVerfG mindig és következetesen a szövetségi kormány javára döntött volna a föderalizmus kérdését érintő ügyekben.⁹¹ Az azonban biztos, hogy az 1990-es években nem volt éppen harmonikus a viszony a bajor parlamenti többség és a BVerfG között.⁹²

Ebben az értelemben a törésvonalak nagyon egyértelműen rajzolódtak ki és estek egybe: az egyik oldalon az egypárti, stabil és elkötelezett szavazóbázissal bíró bajor parlamenti többség, amelyik maga mögött tudta a bajor alkotmánybíróság, a Katolikus (sőt részben az Evangélikus) Egyház és a bajor választók túlnyomó többségének a támogatását (ez utóbbiak ráadásul a BVerfG történetében egészen kivételes módon petíciók és tüntetés formájában is hangot adtak a Kruzifix-döntéssel szembeni elégedetlenségüknek), a másik oldalon pedig a BVerfG. Ez a szövetségi alkotmánybírósággal szemben álló intézményi és társadalmi koalíció már elég erősnek tűnt ahhoz, hogy egy olyan gyűjtőlevelet jelentsen, amely a bajor parlamenti többséget a szövetségi alkotmánybíróság döntésének felülírására sarkallta.

Végezetül a Kruzifix-ügy azért is érdekes, mert a parlamenti többség nem a nyilvánosság elől „elrejtve” próbálta meg saját akarátát az „utolsó szót” kimondó BVerfG döntése ellenében érvényesíteni, hanem éppen a nyilvánosságra támaszkodva „írta felül” azt. Bár kétségtől igaz, hogy a szövetségi alkotmánybíróság döntéseit általában tiszteletben tartották a politikai szereplők, azért néhány esetben mégis előfordult, hogy olyan új szabályozást fogadtak el, amellyel tulajdonképpen megkerülték a BVerfG döntését. Azért is érdekesek ezek az esetek, mert a politika iránt valamelyest érdeklődő nyilvánosság ezekben az ügyekben inkább a BVerfG mellett állt.

Ennek következtében a korábbi esetek nem is jártak komolyabb *presztízsveszteséggel* a BVerfG számára, noha elviekben olyan közérdeklődésre számot tartó ügyekről volt szó, mint a pártfinanszírozás kérdése, a közalkalmazottak nyugdíja, a parlamenti képviselők tanácsadói szerződésai vagy éppen az örökösödési adó. Ezen ügyek már az alkotmánybírósági döntés előtt is a nyilvános érdeklődés homlokterében álltak, ám

90 Alexander Wegmaier: *Beziehungen zum Bund* (2018). Elérhető: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Beziehungen_zum_Bund (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)

91 Stefan Koriath: *Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Bundesstaat*. In Robert C. van Ooyen – Martin H. W. Möllers (szerk.): *Das Bundesverfassungsgericht im politischen System*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2015.

92 Wegmaier i. m. (90. l.).

általában olyan politikai érdekközláció jött létre, amely miatt a nagy pártok azonos platformra kerülve a szövetségi alkotmánybíróság döntésének megkerülése, felülírása vagy egyszerű elszabotálása mellett döntöttek. Mivel ezen ügyekben a törésvonalak nem voltak olyan egyértelmű átfedésben, mint a Kruzifix-ügyben, a politikai szereplők is jóval könnyebben lavíroztak az érdekek között, miközben próbálták az ügyet a lehető leginkább alultematizálni vagy kerülni a nyilvánosságban.

7. Konklúzió

A bajor feszületügy az Adenauer-korszak óta a BVerfG legnagyobb krízisét okozta, ami átmenetileg az intézmény társadalmi támogatottságának csökkenéséhez is elvezetett. A kortársak ugyan úgy érzékelték, hogy a bajor feszületügyet követően már semmi sem lehet olyan, mint régen volt, az alkotmánybíróságba vetett bizalom olyannyira megingott, hogy gyökeres változtatásokra lenne szükség, az idő végül mégiscsak a szövetségi alkotmánybíróságnak dolgozott. Pár évvel a feszületügyet követően helyreállt a bizalmi index, a diffúz társadalmi támogatottsága ismét elérte a megszokott, igen magas szintet, a bíróság tehát kiheverte második legnagyobb krízisét, sikerült visszanyernie a választópolgárok bizalmát. Ugyanakkor az is igaz, hogy a krízishez vezető okok feltárása igen sok tanulással szolgálhat az alkotmánybíráskodás gyakorlatát, a bírói viselkedést illetően.

A nemzetközi szakirodalomban széles körben elterjedt racionális döntésméleti modell ugyanis nem volt képes sem előre jelezni, sem pedig utólag megmagyarázni azt, hogy miért és hogyan is alakulhatott ki ez a komoly krízishelyzet. Mind a BVerfG, mind pedig a bajor parlamenti többség deviáns módon viselkedett – ha a normát a racionális döntésméletre alapozott hipotézisek jelentik. A stratégiai modellre építő magyarázatok ugyan regisztrálják a deviáns esetet, az ahhoz vezető okok feltárásával nem foglalkoznak, hiszen ezek a modellek általában nagy esetszámú kutatások alapján, általános törvényszerűségeket (pontosabban fogalmazva: output-valószínűséget) fogalmaznak meg. A deviáns esetek okainak feltárása így az esettanulmányokra marad. A jelen írás erre vállalkozott, amikor amellettt érvelt, hogy a BVerfG feszületügyben meghozott döntését nem a racionális döntésméleti modell, hanem sokkal inkább a szerepmódel (és részben az attitűdmódel módosított változata) képes megmagyarázni.

A bírák nem stratégiai módon gondolkodtak, hanem a kollégáik és a jogászközönség felé érvelve, döntéseik konzisztenciáját és elméleti megalapozottságát próbálták bizonyítani a döntés indokolásában. Ugyanakkor azt is láttuk, hogy a bajor parlamenti többség is deviáns módon viselkedett, és a nagy tekintélynek örvendő BVerfG döntését egészen egyszerűen megkerülték, elszabotálták, felülírták. A bajor keresztényszocialisták „bátorságát” csak részben magyarázza az, hogy mélyen beágyazott pártból van szó, amelyik elkötelezett hívekkel rendelkezett. A bírósági különvélemények, a szűk bírósági többség, a Katolikus Egyház aktivitása, az ügy föderalizmust és tartományi kompetenciákat érintő jellege, illetve a feszületügy előzményei mind annak

ágyasztak meg, hogy a folyamat végén a bajor parlamenti többség olyan törvénymódosítást fogadott el, amely végeredményben mégis biztosította azt, hogy Bajorországban kint maradhatott a feszület a tantermek falán.

A BVerfG a csatát elveszítette, a bajor parlamenti többség nem hajolt meg az akaratára előtt. Ugyanakkor olyan mély sebeket mégsem szerzett, hogy elvérzett volna: 2020 tavaszán a német alkotmánybírák ugyanis nem egy tartományi kormánnyal, hanem az európai kötvényvásárlási program kapcsán az Európai Központi Bankkal és az Európai Unió Bíróságával húztak ujjat. Ez az ügy pedig nem éppen arról tanúskodik, hogy a német bírák egy újabb (immáron európai méretű) alkotmányos krízistől félték volna. Minthogy a BVerfG bizalmi indexe pár éven belül helyreállt, így azt is mondhatnánk, hogy a bíróság (második) legnagyobb krízise tulajdonképpen nem hagyott mély nyomokat a bíróság ítélkezési gyakorlatában.

Irodalomjegyzék

- Allgemeine Geschäftsordnung für die Behörden des Freistaates Bayern (AGO) vom 12 Dezember 2000 (GVBl. S. 873; 2001 S. 28) BayRS 200-21-I (§§ 1–38) – Bürgerservice.
- Bailey, Michael A. – Maltzman, Forrest: *The Constrained Court: Law, Politics, and the Decisions Justices Make*. Princeton, Princeton University Press, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400840267>
- Bartels, Brandon L. – Johnston, Christopher D.: On the Ideological Foundations of Supreme Court Legitimacy in the American Public. *American Journal of Political Science*, 57. (2013), 1. 184–199. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-5907.2012.00616.x>
- Bartels, Brandon L. – Kramon, Eric: Does Public Support for Judicial Power Depend on Who Is in Political Power? Testing a Theory of Partisan Alignment in Africa. *American Political Science Review*, 114. (2020), 1. 144–163. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0003055419000704>
- Baum, Lawrence: *Judges and Their Audiences: A Perspective on Judicial Behavior*. Princeton, Princeton University Press, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400827541>
- BayEUG: Bayerisches Gesetz über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (BayEUG) in der Fassung der Bekanntmachung vom 31 Mai 2000 (GVBl. S. 414, 632) BayRS 2230-1-1-K (Art. 1–125) – Bürgerservice. 2020.
- Bennett, Andrew – Checkel, Jeffrey T. (szerk.): *Process Tracing: From Metaphor to Analytic Tool. Strategies for Social Inquiry*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139858472>
- Bergara, Mario – Richman, Barak – Spiller, Pablo T.: Modeling Supreme Court Strategic Decision Making: The Congressional Constraint. *Legislative Studies Quarterly*, 28. (2003), 2. 247–280. DOI: <https://doi.org/10.3162/036298003X200881>
- Bickel, Alexander M.: *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics*. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1962.
- Carrubba, Clifford J. – Zorn, Christopher J.: Executive Discretion, Judicial Decision Making, and Separation of Powers in the United States. *Journal of Politics*, 72. (2010), 3. 812–824. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0022381610000186>
- Casillas, Christopher J. – Enns, Peter K. – Wohlfarth, Patrick C.: How Public Opinion Constrains the US Supreme Court. *American Journal of Political Science*, 55. (2011), 1. 74–88. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-5907.2010.00485.x>

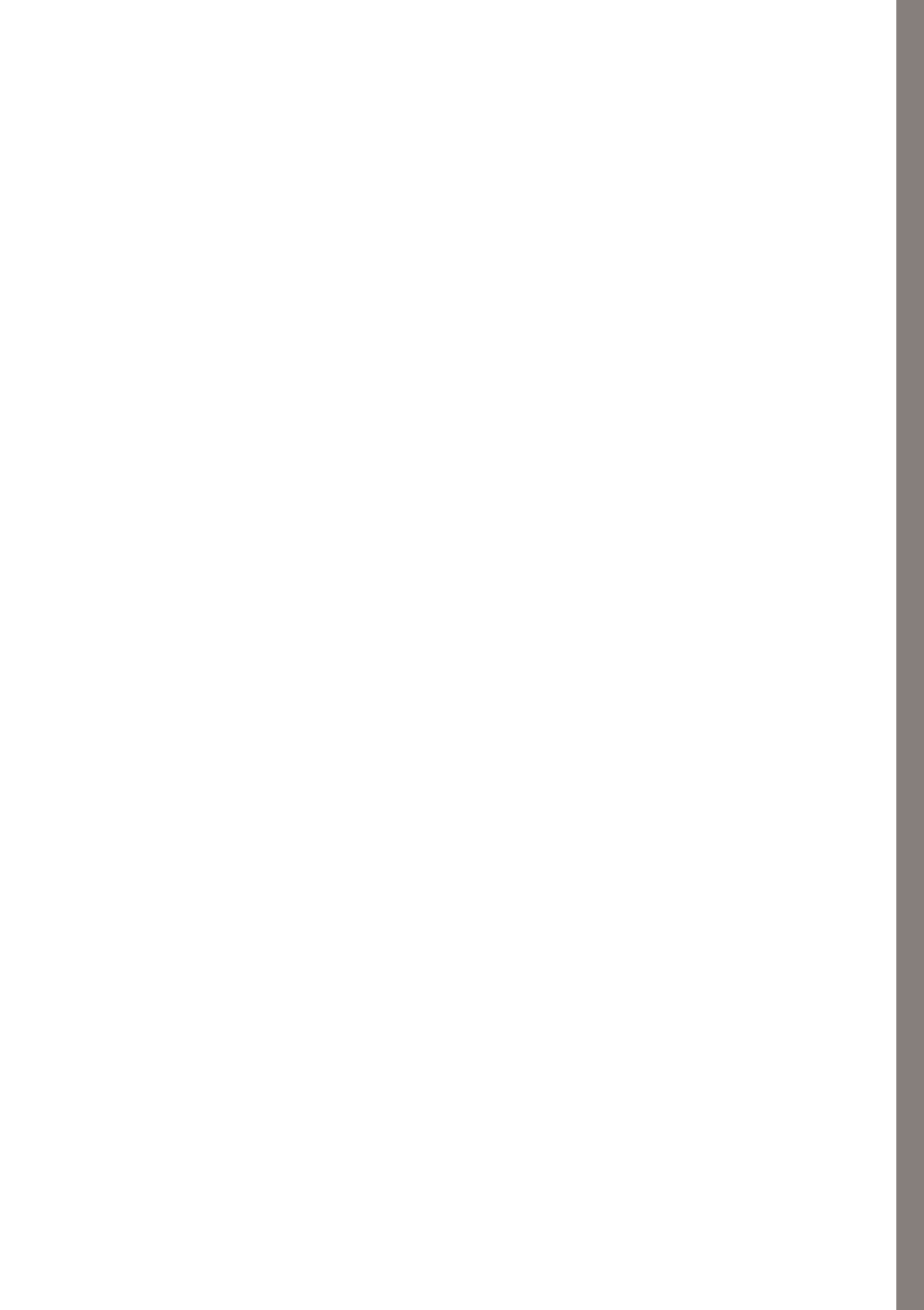
- Clark, Tom S.: The Separation of Powers, Court Curbing, and Judicial Legitimacy. *American Journal of Political Science*, 53. (2009), 4. 971–989. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-5907.2009.00411.x>
- Clark, Tom S.: *The Limits of Judicial Independence: Political Economy of Institutions and Decisions*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511761867>
- Collier, David: Understanding Process Tracing. *Political Science & Politics*, 44. (2011), 4. 823–830. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1049096511001429>
- Collings, Justin: *Democracy's Guardians: A History of the German Federal Constitutional Court, 1951–2001*. Oxford, Oxford University Press, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198753377.001.0001>
- Dahl, Robert A.: Decision-Making in a Democracy: The Supreme Court as a National Policy-Maker. *Journal of Public Law*, 6. (1957), 2. 279–295.
- Dalton, Russell J. – Bürklin, Wilhelm: The Two German Electorates: The Social Bases of the Vote in 1990 and 1994. *German Politics & Society*, 13. (1995), 1. 79–99.
- Das Kreuz ist der Nerv. *Der Spiegel*, 1995. augusztus 14. Elérhető: <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-9206287.html> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)
- Dassonneville, Ruth – Hooghe, Marc – Vanhoutte, Bram: Age, Period and Cohort Effects in the Decline of Party Identification in Germany: An Analysis of a Two Decade Panel Study in Germany (1992–2009). *German Politics*, 21. (2012), 2. 209–227. DOI: <https://doi.org/10.1080/09644008.2012.679659>
- Driscoll, Amanda – Nelson, Michael J.: Judicial Selection and the Democratization of Justice: Lessons from the Bolivian Judicial Elections. *Journal of Law and Courts*, 3. (2015), 1. 115–148. DOI: <https://doi.org/10.1086/679017>
- Driscoll, Amanda – Nelson, Michael J.: The Costs and Benefits of Court Curbing: Experimental Evidence from the United States (2018). Elérhető: <https://pdfs.semanticscholar.org/d2b8/ab6532c4957339bd52d7ad0897b3f425fa73.pdf> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)
- Elff, Martin – Roßteutscher, Sigrid: Social Cleavages and Electoral Behaviour in Long-Term Perspective: Alignment without Mobilisation? *German Politics*, 26. (2017), 1. 12–34. DOI: <https://doi.org/10.1080/09644008.2016.1190833>
- Epstein, Lee – Martin, Andrew: Does Public Opinion Influence the Supreme Court? Possibly Yes (But We're Not Sure Why). *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 13. (2010), 2. 263–281.
- Friedman, Barry: *The Will of the People: How Public Opinion has Influenced the Supreme Court and Shaped the Meaning of the Constitution*. New York, Farrar, Straus and Giroux, 2009.
- George, Alexander L. – Bennett, Andrew: *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. Cambridge, MIT, 2005.
- Gerhard, Rudolf: Die Medien haben Einfluss auf die Justiz – aber welchen? Eine Umfrage und ihre Ergebnisse. In Organisationsbüro der Strafverteidigervereinigungen (szerk.): *Erosion der Rechtsstaatlichkeit: Werteverfall oder Paradigmenwechsel?* Berlin, Schriftenreihe der Strafverteidigervereinigungen, 2002. 249–260.
- Gerngroß, Marcus: (K)eine Bindung auf ewig – die CSU und die Kirchen. In Hopp, Gerhard – Sebaldt, Martin – Zeitler, Benjamin (szerk.): *Die CSU: Strukturwandel, Modernisierung und Herausforderungen einer Volkspartei*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. 77–98. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-92521-9_5

- Glaab, Manuela – Weigl, Michael: Politik und Regieren in Bayern: Rahmenbedingungen, Strukturmerkmale, Entwicklungen. In Glaab, Manuela – Weigl, Michael (szerk.): *Politik und Regieren in Bayern*. Wiesbaden, Springer Fachmedien, 2013. 19–96. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93414-3>
- Graber, Mark A.: The Nonmajoritarian Difficulty: Legislative Deference to the Judiciary. *Studies in American Political Development*, 7. (1993), 1. 35–73. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0898588X00000687>
- Grimm, Dieter: Interview mit der *Süddeutschen Zeitung*. *Süddeutsche Zeitung*, 1995. december 9., 284.
- Grimm, Dieter: „Ich bin ein Freund der Verfassung“: *Wissenschaftsbiographisches Interview von Oliver Lepsius, Christian Waldhoff und Matthias Roßbach mit Dieter Grimm*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- Hall, Matthew E. K.: The Semiconstrained Court: Public Opinion, the Separation of Powers, and the US Supreme Court’s Fear of Nonimplementation. *American Journal of Political Science*, 58. (2014), 2. 352–366. DOI: <https://doi.org/10.1111/ajps.12069>
- Hall, Matthew E. K. – Ura, Joseph D.: Judicial Majoritarianism. *Journal of Politics*, 77. (2015), 3. 818–832. DOI: <https://doi.org/10.1086/681437>
- Helmke, Gretchen: *Institutions on the Edge: The Origins and Consequences of Inter-Branch Crises in Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781139031738>
- Hönnige, Christoph – Gschwend, Thomas: Das Bundesverfassungsgericht im politischen System der BRD – ein unbekanntes Wesen? *Politische Vierteljahresschrift*, 51. (2010), 3. 507–530. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11615-010-0030-z>
- Jay, John – Hamilton, Alexander – Madison, James: *A föderalista*. Budapest, Európa, 1998.
- Jung, Otmar: Volksabstimmungen (2006). Elérhető: <https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Volksabstimmungen#17> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)
- Kapiszewski, Diana – Taylor, Matthew M.: Compliance: Conceptualizing, Measuring, and Explaining Adherence to Judicial Rulings. *Law & Social Inquiry*, 38. (2013), 4. 803–835. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-4469.2012.01320.x>
- Kastellec, Jonathan P.: Empirically Evaluating the Counter-majoritarian Difficulty: Public Opinion, State Policy, and Judicial Review before *Roe v. Wade*. *Journal of Law and Courts*, 4. (2016), 1. 1–42. DOI: <https://doi.org/10.1086/683466>
- Kepplinger, Hans M. – Zerback, Thomas: Der Einfluss der Medien auf Richter und Staatsanwälte. *Publizistik*, 54. (2009), 2. 216–239. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11616-009-0036-y>
- Koltay András: Európa és a fészület jele: a *Lautsi and Others v. Italy* ügy alapvető kérdéseiről. In Tattay Levente – Pogácsás Anett – Molnár Sarolta (szerk.): *Pro vita et scientia. Ünnepi kötet Jobbágyi Gábor 65. születésnapja alkalmából*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 127–153.
- Korioth, Stefan: Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Bundesstaat. In van Ooyen, Robert C. – Möllers, Martin H. W. (szerk.): *Das Bundesverfassungsgericht im politischen System*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2015. 391–405. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-90289-0_28
- Kranenpohl, Uwe: Hinter dem Schleier des Beratungsgeheimnisses: Der Willensbildungs- und Entscheidungsprozess des Bundesverfassungsgerichts. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92242-3>

- Krehbiel, Jay N.: The Politics of Judicial Procedures: The Role of Public Oral Hearings in the German Constitutional Court. *American Journal of Political Science*, 60. (2016), 4. 990–1005. DOI: <https://doi.org/10.1111/ajps.12229>
- Krehbiel, Jay: Elections, Public Awareness, and the Efficacy of Constitutional Review. *Journal of Law and Courts*, 7. (2019), 1. 53–79. DOI: <https://doi.org/10.1086/699241>
- Lamprecht, Rolf: *Das Bundesverfassungsgericht. Geschichte und Entwicklung*. Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, 2011.
- Lembcke, Oliver: *Über das Ansehen des Bundesverfassungsgerichts: Ansichten und Meinungen in der Öffentlichkeit 1951–2001*. Berlin, Berliner Wissenschafts, 2006. DOI: <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.1447.4728>
- Lemieux, Scott E. – Watkins, David J.: Beyond the “Countermajoritarian difficulty”: Lessons from Contemporary Democratic Theory. *Polity*, 41. (2009), 1. 30–62. DOI: <https://doi.org/10.1057/pol.2008.25>
- Liedhegener, Antonius: Veränderte politische Optionen? Kirche und Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik Deutschland seit 1989/90. In Brocker, Manfred – Behr, Hartmut – Hildebrandt, Mathias (szerk.): *Religion – Staat – Politik: Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik*. Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2003a. 237–262. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-322-91612-9_13
- Liedhegener, Antonius: Plural und politisch. Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland seit 1989/90. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 44. (2003b), 53–72.
- Liedhegener, Antonius: *Macht, Moral und Mehrheiten: der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*. Baden-Baden, Nomos, 2006.
- Lovell, George I.: *Legislative Deferrals: Statutory Ambiguity, Judicial Power, and American Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Maier, Herbert: Das Kreuz mit dem Wähler: Erhöhte Komplexität der Wählermärkte als gesamtdeutsche und bayerische Herausforderung. In Hopp, Gerhard – Sebaldt, Martin – Zeitler, Benjamin (szerk.): *Die CSU: Strukturwandel, Modernisierung und Herausforderungen einer Volkspartei*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. 29–46. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-92521-9_2
- Massing, Otwin: Anmerkungen zu einigen Voraussetzungen und (nichtintendierten) Folgen der Kreuzifix-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts. *Politische Vierteljahresschrift*, 36. (1995), 4. 719–731.
- McGoldrick, Dominic: Religion in the European Public Square and in European Public Life: Crucifixes in the Classroom? *Human Rights Law Review*, 11. (2011), 3. 451–502. DOI: <https://doi.org/10.1093/hrlr/ngr024>
- McGuire, Kevin T. – Stimson, James A.: The Least Dangerous Branch Revisited: New Evidence on Supreme Court Responsiveness to Public Preferences. *Journal of Politics*, 66. (2004), 4. 1018–1035. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-2508.2004.00288.x>
- Mishler, William – Sheehan, Reginald S.: The Supreme Court as a Countermajoritarian Institution? The Impact of Public Opinion on Supreme Court Decisions. *American Political Science Review*, 87. (1993), 1. 87–101. DOI: <https://doi.org/10.2307/2938958>
- Patzelt, Werner J.: Warum mögen die Deutschen ihr Verfassungsgericht so sehr? In van Ooyen, Robert C. – Möllers, Martin H. W. (szerk.): *Handbuch Bundesverfassungsgericht im politischen System*. Wiesbaden, Springer Fachmedien, 2015. 313–331. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-05703-9_19

- Pócza Kálmán: Politika és alkotmánybíróóság: a Bundesverfassungsgericht létrejötte. *Küügyi Szemle*, 13. (2014), 1. 111–131.
- Pócza Kálmán: Az alkotmánybíráskodás gyakorlata összehasonlító szemzőgöböl. In Csink Lóránt – Schanda Balázs (szerk.): *Összehasonlító módszer az alkotmányjogban*. Budapest, Pázmány, 2017. 311–355.
- Schaal, Gary S.: Crisis! What Crisis? Der „Kruzifix-Beschluss” und seine Folgen. In van Ooyen, Robert C. – Möllers, Martin H. W. (szerk.): *Das Bundesverfassungsgericht im politischen System*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2015. 175–186. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-90289-0_13
- Schaal, Gary S. – Lancaster, Kelly – Struwe, Alexander: Deutungsmacht und Konfliktökynamiken – Eine Analyse der Akzeptanz von Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. In Boulanger, Christian – Schulze, Anna – Wrase, Michael (szerk.): *Die Politik des Verfassungsrechts: Interdisziplinäre und vergleichende Perspektiven auf die Rolle und Funktion von Verfassungsgerichten*. Baden-Baden, Nomos, 2013. 187–216. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783845247892-187>
- Schäffer, Fritz: Bekenntnisschule (2006). Elérhető: <https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Bekenntnisschule> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)
- Schäffer, Fritz: Gemeinschaftsschule (2006). Elérhető: <https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Gemeinschaftsschule> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)
- Schanda Balázs – Koltay András: A Lautsi-ügy a feszületről az állami iskola osztálytermében: a választási jelképek használatának megengedettségé a semleges állam közéletében. *Jogesetek Magyarázata*, 2. (2011), 4. 77–85.
- Schmitt-Beck, Rüdiger – Weick, Stefan – Christoph, Bernhard: Shaky Attachments: Individual-Level Stability and Change of Partisanship among West German Voters, 1984–2001. *European Journal of Political Research*, 45. (2006), 4. 581–608. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1475-6765.2006.00310.x>
- Schroeder, Philipp A.: *The Political Constraints on Constitutional Review*. Doktori értekezés (2019). Elérhető: <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10078526> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)
- Spriggs, James F.: Explaining Federal Bureaucratic Compliance with Supreme Court Opinions. *Political Research Quarterly*, 50. (1997), 3. 567–593. DOI: <https://doi.org/10.1177/106591299705000305>
- Söder ist offen für Kritik am „Kreuzerlass”. *Domradio*, 2019. április 20. Elérhető: <https://www.domradio.de/themen/kirche-und-politik/2019-04-20/wir-haben-das-sehr-liberal-gehandhabt-soeder-ist-offen-fuer-kritik-am-kreuzerlass> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)
- Söder, Markus: Bayern schreibt Kreuze in allen Staatsbehörden vor. *Die Zeit*, 2018. április 24. Elérhető: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2018-04/markus-soeder-csu-kreuz-christentum-behoerden-bayern> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)
- Staton, Jeffrey K.: Judicial Policy Implementation in Mexico City and Mérida. *Comparative Politics*, 37. (2004), 1. 41–60. DOI: <https://doi.org/10.2307/4150123>
- Staton, Jeffrey K. – Vanberg, Georg: The Value of Vagueness: Delegation, Defiance, and Judicial Opinions. *American Journal of Political Science*, 52. (2008), 3. 504–519. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1540-5907.2008.00326.x>
- Sternberg, Sebastian: *No Public, No Power? Analyzing the Importance of Public Support for Constitutional Review with Novel Data and Machine Learning Methods*. Doktori értekezés (2019). Elérhető: <https://madoc.bib.uni-mannheim.de/52329> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)
- Sternberg, Sebastian – Gschwend, Thomas – Wittig, Caroline – Engst, Benjamin G.: Zum Einfluss der öffentlichen Meinung auf Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. Eine Analyse

- von abstrakten Normenkontrollen sowie Bund-Länder-Streitigkeiten 1974–2010. *Politische Vierteljahresschrift*, 56. (2015), 4. 570–598. DOI: <https://doi.org/10.5771/0032-3470-2015-4-570>
Supp, Barbara: Heiliger Edmund, bitt' für uns. *Der Spiegel*, 1995. október 2. Elérhető: <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-9223884.html> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)
- Trochev, Alexei: *Judging Russia: The Role of the Constitutional Court in Russian Politics 1990–2006*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511511226>
- Vanberg, Georg: Legislative-Judicial Relations: A Game-Theoretic Approach to Constitutional Review. *American Journal of Political Science*, 45. (2001), 2. 346–361. DOI: <https://doi.org/10.2307/2669345>
- Vanberg, Georg: *The Politics of Constitutional Review in Germany. Political Economy of Institutions and Decisions*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511510427>
- Vanberg, Georg: Establishing and Maintaining Judicial Independence. In Caldeira, Gregory A. – Kelemen, R. Daniel – Whittington, Keith E. (szerk.): *The Oxford Handbook of Law and Politics*. Oxford, Oxford University Press, 2008. 99–118. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199208425.003.0007>
- Vanberg, Georg: Constitutional Courts in Comparative Perspective: A Theoretical Assessment. *Annual Review of Political Science*, 18. (2015), 1. 167–185. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-polisci-040113-161150>
- Vorländer, Hans – Schaal, Gary S.: Integration durch Institutionenvertrauen? In Vorländer, Hans (szerk.): *Integration durch Verfassung*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2002. 343–374. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-322-80409-9_14
- Wegmaier, Alexander: Beziehungen zum Bund (2018). Elérhető: https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Beziehungen_zum_Bund (A letöltés dátuma: 2020. 10. 07.)
- Weigl, Michael: Tradition und Modernität als Merkmale politischer Kultur. In Werz, Nikolaus – Koschkar, Martin (szerk.): *Regionale politische Kultur in Deutschland: Fallbeispiele und vergleichende Aspekte*. Wiesbaden, Springer Fachmedien, 2016. 119–140. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-10468-9_6
- Wesel, Uwe: *Der Gang nach Karlsruhe. Das Bundesverfassungsgericht in der Geschichte der Bundesrepublik*. München, Karl Blessing, 2004.
- Whittington, Keith E.: “Interpose Your Friendly Hand”: Political Supports for the Exercise of Judicial Review by the United States Supreme Court. *American Political Science Review*, 99. (2005), 4. 583–596. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0003055405051890>
- Willems, Ulrich: Kirchen. In von Winter, Thomas – Willems, Ulrich (szerk.): *Interessenverbände in Deutschland*. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2007. 316–340. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-90602-7_12



A házasság és a család mint keresztény és európai értékek

VARGA ZS. ANDRÁS¹

A tanulmány áttekinti a házasságra és a családra vonatkozó legfontosabb nemzetközi emberi jogi dokumentumokat. Ezek rendelkezéseit tárgyük szerint csoportosítva kísérel meg következtetést levonni a két társadalmi jelenség nemzetközi jogi védelmének jellegére. Ezt követően áttekinti, hogy a házasság és a család mennyire tekinthető az európai kultúra lényeges összetevőjének. Az ószövetségi zsidó és a római birodalmi jog házasságfelfogásából kiindulva, az ezeket az értékeket továbbvivő Katolikus Egyház szabályainak áttekintése után bemutatja a kortárs egyetemes és hazai egyházi felfogást. Mindennek eredményeként vonja le azt a következtetést, hogy az európai kultúra a bemutatott házasság- és családelfogásra épül. Ennek elvetése vagy lehetetlen, vagy egy másik kultúra létrehozását jelentené.

Kulcsszavak: házasság, család, ószövetség, római jog, kereszténység, Egyház, kánonjog, nemzetközi jog, emberi jogok, kultúra

Marriage and Family as Christian and European Values

The study overviews the basic international human rights instruments on marriage and the family. By grouping their provisions according to their substantive content, it seeks to draw a conclusion as to the nature of the protection of the two social phenomena under international law. It then reviews the extent to which marriage and family can be seen as essential components of European culture. Starting from the conception of marriage in Old Testament, the Jewish and Roman imperial law, it presents the contemporary universal and domestic ecclesiastical conception after reviewing the rules of the Catholic Church, which conveys these values. As a result, the study concludes that the European culture is based on the conception of marriage and family presented. The rejection of these values would be either impossible or would create another culture.

Keywords: marriage, family, Old Testament, roman law, Christianity, church, canon law, international law, human rights, culture

¹ Tanszékvezető egyetemi tanár, PPKE JÁK; e-mail: varga.zs.andras@jak.ppk.hu

Az Alaptörvény legtöbbet kritizált rendelkezési közé tartozik a Nemzeti hitvallásnak a családra utaló akklamációja – „Valljuk, hogy együttélésünk legfontosabb kereitei a család és a nemzet, összetartozásunk alapvető értékei a hűség, a hit és a szeretet” –, és az L) cikk, amelynek (1) bekezdése szerint „Magyarország védi a házasság intézményét mint férfi és nő között, önkéntes elhatározás alapján létrejött életközösséget, valamint a családot mint a nemzet fennmaradásának alapját. A családi kapcsolat alapja a házasság, illetve a szülő-gyermek viszony”.² A kifogások jellemzően a házasság és a család fogalmának összekapcsolását, a társadalmi élet és a jogi értékrend középpontjába állítását, az individuális önrendelkezéssel szembeni korlátozó hatását érintik.³ Kétségtelen, hogy a nemzetközi emberi jogi dokumentumok jóval kevésbé kategorikusan fogalmazznak. Elsősorban a házasságkötés szabad elhatározására, illetve a már létező család tiszteletben tartására helyezik a hangsúlyt. Ebben a tanulmányban először a hatályos nemzetközi jogi környezetet tekintem át, majd megkísérlem bemutatni, hogy az egy férfi és egy nő közötti házasság keresztény értelmezése miért elválaszthatatlan az európai társadalmi és jogfelfogástól. Végül azt a következtetést próbálom megalapozni, hogy az Alaptörvény szövege egyszerre tükrözi a keresztény és a hagyományos európai felfogást, ugyanakkor nincs ellentétben Magyarország nemzetközi jogi kötelezettségeivel sem.

1. Házasság és család a nemzetközi alapjogi szövegekben

A legfontosabb, a nemzetközi jogfejlődés sarokpontjait jelentő dokumentumok mindegyikében találkozunk a házasságra és a családra – főként e jogintézmények védelmére – vonatkozó rendelkezésekkel. A sort az Emberi jogok egyetemes nyilatkozata (EJENY) nyitja, amely ugyan nem kötelező erejű, de rendelkezései visszaköszönnek a már kötőerejű két egyezségokmányban, a az Egyesült Nemzetek Közgyűlése XXI. ülészakán, 1966. december 16-án elfogadott Polgári és Politikai Jogok Nemzetközi Egyezségokmányában (PPJNE) és az Egyesült Nemzetek Közgyűlése XXI. ülészakán, 1966. december 16-án elfogadott Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmányában (GSZKJNE), amelyeket Magyarországon az 1976. évi 8., illetve 9. törvényerejű rendelet hirdetett ki. Közlelbbi környezetünkben – még az egyezségokmányok elfogadása előtt – az emberi jogok és alapvető szabadságok védelméről szóló, Rómában, 1950. november 4-én kelt egyezmény (EJEE), amelyet már a rendszerváltozás után az 1993. évi XXXI. törvény hirdetett ki, szintén rendelkezik a két jogintézményről. A legfontosabb okmányok sorát az Európai Unió (EU) Alapjogi Chartája zárja, amelyet 2000. december 7-én írták alá a nizzai csúcs-

2 Az Alaptörvény erre vonatkozó eredeti szövegének kialakulásáról l. Varga Zs. András: A házasságra és a családra vonatkozó rendelkezések változása az alkotmányozás során. *Iustum Aequum Salutare*, 8. (2012), 2. 119–127. A szövegek az Alaptörvény negyedik és hetedik módosításai során kiegészültek.

3 Csak példaként: Pap András László: Ki és mi a magyar? Az Alaptörvény preferenciái kritikai perspektívából. In Gárdos-Orosz Fruzsina – Sente Zoltán (szerk.): *Alkotmányozás és alkotmányjogi változások Európában és Magyarországon*. Budapest, NKE KTK, 2014. 245–64.

találkozáson, és amely az Európai Unióról szóló Szerződés 6. cikk (1) bekezdése alapján a lisszaboni szerződés hatálybalépése óta (2009. december 1.) kötelező erejű elsődleges uniós jogforrás. Mivel a fenti jogforrások szövege nagyon hasonló, célszerűbb ezeket nem időrendben (vagy jogforrásonként), hanem a legfontosabb rendelkezéseik tartalma alapján bemutatni.

1.1. A házasság és a család társadalmi szerepe

Érdekes módon a család társadalmi szerepéről és ennek jelentőségéről csak az EJENY és a két egyezségokmány rendelkezik. Mindez mutatja, hogy a nemzetközi egyezmények elfogadása során a részes felek már több mint fél évszázada is óvatosak voltak. Konkrét részletszabályok megfogalmazására készen álltak, de nem kívánták elkötelezni magukat a jogintézmény lényegének meghatározásával.

Az EJENY, amely (két évvel azután jött létre, hogy az Egyesült Nemzetek Szervezete már alapokmányában kiemelte – és ezzel a nemzetközi jog kötelező szabályává emelte – az emberi jogok tiszteletben tartását)⁴ nem jogi kötőerővel bíró megállapodás ugyan, de figyelemmel arra, hogy nyolc tartózkodás mellett⁵ – minden tagállam elfogadta, mégpedig ellenszavazat nélkül, óriási jelentőségű. Olyan dokumentum ugyanis, amelynek értékrendjét minden kultúra és minden nemzet magáénak tudja vallani. Az EJENY a 16. cikkében úgy fogalmaz, hogy a férfinak és a nőnek joga van fajon, nemzetiségen vagy valláson alapuló korlátozás nélkül házasságot kötni és családot alapítani, a házasság tekintetében egyenlő jogaik vannak, a család pedig a társadalom természetes és alapvető alkotóeleme, amelynek (a családnak tehát, és nem a tagjainak!) joga van a társadalom és az állam védelmére.⁶ Az EJENY szövegének utolsó elemét, a definiáló rendelkezést lényegében változatlanul ismétli meg a PPJNE 23. cikke, és kiegészítve erősíti meg a GSZKJNE 10. cikke:

„Az Egyezségokmányban részes államok elismerik, hogy

1. a lehető legszélesebb körű védelmet és segítséget kell nyújtani a családnak, amely a társadalom természetes és alapvető egysége, különösen a családalapítás tekintetében és addig, amíg a család felelős az eltartott gyermekek gondozásáért és neveléséért.”

Az EJENY és az egyezségokmányok nem maradtak hatás nélkül Magyarországon sem. Hazai adaptációjukat az Alkotmánybíróság végezte el egyik első, a 4/1990. (III. 4.) AB határozatában: „A társadalmat alkotó polgárok legalapvetőbb és legtermésze-

4 Kardos Gábor: *Az emberi jogok nemzetközi védelmének általános kérdései*. Elérhető: www.ajkhok.elte.hu/jegyzettar (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)

5 Az Emberi jogok egyetemes nyilatkozata: az első globális közlemény a velünk született méltóságról és egyenlőségről. Elérhető: www.unis.unvienna.org (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)

6 Frivaldszky János: *Természetjog és emberi jogok*. Budapest, PPKE JÁK, 2010. 7.

sebb közössége a házasság és a család.” A következményeket pedig a már hivatkozott 14/1995. (III. 13.) AB fogalmazta meg:⁷

„a házasság intézménye kultúránkban és jogunkban is hagyományosan férfi és nő életközössége. Ez az életközösség tipikusan közös gyermekek születését és a családban való felnevelését célozza, amellett, hogy a házastársak kölcsönös gondoskodásban és támogatásban élésének is kerete. A gyermekek nemzésére és szülésére való képesség nem fogalmi eleme és nem feltétele a házasságnak, de a házasság eredeti és tipikus rendeltetéséből folyóan a házastársak különmeműsége igen. A házasság intézményét az állam arra tekintettel is részesíti alkotmányos védelemben, hogy elősegítse a házastársak számára a közös gyermekkel is rendelkező család alapítását. Ez a magyarázata annak, hogy az Alkotmány 15. §-a együtt említi a védelem két tárgyát.”

Ebben a határozatában az Alkotmánybíróság azt is világossá tette, hogy a házasság férfi és nő kapcsolatakénti meghatározása miatt nem valósít meg alkotmányellenes diszkriminációt: „Két személy tartós életközössége megvalósíthat olyan értékeket, hogy az érintettek személyi méltóságának egyenlő figyelembevételére alapján az együtt élő személyek nemétől függetlenül igényt tarthat jogi elismerésre. Az azonos elbánás mindig a jogi szabályozás tárgyát képező életviszonytól függően mérlegelendő.” Ugyanakkor azt is rögzíti – és talán ez a legbelsőbb magva a határozat indokolásának –, hogy „férfi és nő egyenjogúságának addig van értelme, amíg a férfi és nő közötti természetes különbséget elismerjük, s erre figyelemmel valósul meg az egyenjogúság.”

Ezt az adaptációs folyamatot, a házasság és az azon alapuló család megkülönböztetett védelmének biztosítását zárta le végül az Alaptörvény már hivatkozott L) cikke. A házasságra és a családra vonatkozó részletszabályok tekintetében kevésbé látványos a szövegek fejlődése.

1.2. A házasságkötéshez való jog és a házastársak egyenlősége

Az első részjogosultság, amelyet a dokumentumok szabályoznak, az Európában ekkorra lényegében általánossá vált, de más kultúrákban még korántsem magától értetődő szabad házasságkötési jog és a házastársak egyenjogúsága. Az EJENY már hivatkozott 16. cikke rögzíti tehát, hogy a férfinak és a nőnek a házasságra érett kor elérésétől kezdve joga van fajon, nemzetiségen vagy valláson alapuló korlátozás nélkül házasságot kötni és családot alapítani, illetve hogy a házasság tekintetében a férfinak és a nőnek mind a házasság tartama alatt, mind a házasság felbontása tekintetében egyenlő jogai vannak. Világossá teszi azt is, hogy kifejezetten jogról, és nem (főként családi nyomásra létrejövő) köteleességről van szó, amikor kijelenti, hogy házasságot

7 Ld. erről részletesen: Schanda Balázs: Házasság és család az alkotmányjogban. In Csink Lóránt – Schanda Balázs – Varga Zs. András: *A magyar közjog alapintézményei*. Budapest, Pázmány Press, 2020. 681–701.

csak a jövődő házastársak szabad és teljes beleegyezésével lehet kötni. Ezt ismétli meg és egészíti ki a részes államok aktív szabályozási kötelezettségének kimondásával a PPJNE 23. cikke és a GSZKJNE 10. cikke.

Az EJEE 12. cikke lényegében megismétli az EJENY és az egyezségokmányok szövegét minden pontosítás nélkül. A pontosítást a Hetedik kiegészítő jegyzőkönyv 5. cikke hozza, amely szerint „[a] házastársaknak polgári jogi vonatkozásokban egyenlő jogaik vannak, és felelősségük is egyenlő egymás közötti, valamint a gyermekeikkel való kapcsolataikban a házasság tekintetében, annak tartama alatt és felbontása esetében.” Hozzáteszi továbbá, hogy a rendelkezés nem gátolja az államokat abban, hogy a gyermekek érdekében szükséges intézkedéseket tegyenek.

Az Alapjogi Charta még ennél is szűkszavúbb, mindössze annyit ír elő, hogy a házasságkötéshez és a családalapításhoz való jogot az e jogok gyakorlását szabályozó nemzeti törvények szerint biztosítani kell. Vélhetően nem tévedünk, ha feltételezzük, hogy a szűkszavúság magyarázata az, hogy a 21. századra Európa egészében megváltozott – mondjuk ki, csökkent – a házasságnak a társadalom életében betöltött és az EJENY által még elismert alapvető szerepe. Ezzel együtt jelentőséget kell tulajdonítanunk annak, hogy a házasság jogintézményének tagállami szabályozását kötelezőnek tartja.

1.3. A család mint a magánszféra részének védelme

Az előzőnél is kevesebb eltérést találunk a család ügyeibe történő illetéktelen beavatkozás tilalmának tekintetében, amit a hivatkozott szövegek a magánszféra, a becsület és a jóhírnév védelme körében oldanak meg. Az EJENY 12. cikkének megfogalmazása szerint senkinek a magánéletébe, családi ügyeibe, lakóhelye megválasztásába vagy levelezésébe nem szabad önkényesen beavatkozni, sem pedig becsületében vagy jóhírnévében megsérteni. A PPJNE 17. cikke, az EJEE 8. cikke és az Alapjogi Charta 7. cikke lényegében hasonlóan rendelkezik. Az alapvető szöveghez mindössze az EJEE ad hozzá releváns tartalmat, amikor a korlátozás okait és mértékét is meghatározza: „E jog gyakorlásába hatóság csak a törvényben meghatározott, olyan esetekben avatkozhat be, amikor az egy demokratikus társadalomban a nemzetbiztonság, a közbiztonság vagy az ország gazdasági jóléte érdekében, zavargás vagy bűncselekmény megelőzése, a közegészség vagy az erkölcsök védelme, avagy mások jogainak és szabadságainak védelme érdekében szükséges.”

1.4. A család szociális biztonságának védelme

Valamivel részletesebb, de témánk szempontjából a legkevésbé érintett kérdés a család szociális biztonságának védelme. Egyrészt azért, mert itt már nem tisztán közjogi kérdéstről beszélhetünk, másrészt azért, mert Európában egyre kevésbé tartósak a családi kapcsolatok, és még ennél is kevésbé jelennek meg a nemzetgazdaságban (a korábbi korszakokhoz képest mindenképpen), harmadrészt azért, mert a családtámogatás

már csak kevés helyen meghatározó (Magyarország ebben a tekintetben a reményt keltő kivételek közé tartozik), leggyakrabban kimerül a gyermekvédelem-gyermek-támogatás eszközeiben. Nyilván fontos lenne ezt alaposabban körüljárni, de ez önmagában egy másik tanulmányt érdemelne.

Mindenesetre az EJENY 23. cikke szerint „[m]indenkinek, aki dolgozik, olyan méltányos és kielégítő fizetéshez van joga, amely számára és családja számára az emberi méltóságnak megfelelő létet biztosít, és amelyet megfelelő esetben a szociális védelem összes egyéb eszközei egészítenek ki”. A 25. cikk részletezi is ezt, amikor felsorolja, hogy a megfelelő jövedelemhez való jog mire terjed ki: az egyén saját maga és családja egészségének és jólétének biztosítására alkalmas életszínvonalra, élelemre, ruházatra, lakásra, orvosi gondozásra, valamint a szükséges szociális szolgáltatásokra, munkanélküliség, betegség, rokkantság, özvegyesség, öregség, valamint mindazon más esetekre szóló biztosításra, amikor létfenntartási eszközeit akaratától független körülmények miatt elveszíti. Külön nevesíti az anyasági és a gyermektámogatásokhoz való jogot (a házasságból és a házasságon kívül született gyermekek tekintetében is). Ezt az egyezségokmányok, különösen a GSZKJNE tovább cizellálják.

Az EJEE erről a jogról egyáltalán nem ejt szót, az Alapjogi Charta pedig, tükrözve az egyezségokmányok elfogadását követő évtizedek alapvető szemlélet- és értékrendbeli változását, a 33. cikkében már csak a család jogi, a gazdasági és a szociális védelmének absztrakt elvét jelenti ki, két konkrét szabály, a gyermekvállalással összefüggő okból történő elbocsátás tilalma, valamint a fizetett szülési és szülői szabadság előírása mellett (anélkül, hogy ez utóbbinak legalább a minimális mértékét megjelölné).

A II. világháborút követő nemzetközi és európai szabályok vázlatos áttekintése után azt látjuk, hogy a házasság és a családok védelme változó (inkább csökkenő) mértékben ugyan, de jelen van a nemzetközi dokumentumokban. Kijelenthetjük tehát, hogy a házasságot és a családot a nemzetközi jog ma is elismeri és védi.

2. A keresztény házasság- és családfelfogás alapvonásai

Nézzük meg most a két jogintézmény tágabb és időben távolibb európai kulturális hátterét! Kezdjük ezt annak feltárásával, hogy milyen szerepet töltött be a család a megszülető, majd kialakuló kereszténység mindennapi életében. A keresztényüldözések korában, az első évszázadokban az egyházi élet (mindenekelőtt a szentmise) résztvevői csak a megkereszteltek voltak, mivel a hittitok (*arcanum* vagy *mysterium fidei*) megőrzése érdekében más nem ismerhette meg a keresztény hit és főként hitgyakorlat részleteit és lefolyását.⁸ E szempont mögött akkor is háttérbe került a család közös részvétele a kenyértörésben, ha a család (főként a házasság) keresztény értelmezése mindvégig kiemelt jelentőséggel bírt (komoly szabályok vonatkoztak a ke-

8 Henry Chadwick: *A korai egyház*. Budapest, Osiris, 2003. 29–30.; Kránitz Mihály: *A keresztény hit kialakulása és védelme*. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 22–24.; Erdő Péter: *Az ókori egyház-fegyelem emlékei*. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 151.

resztény és a pogány közötti házasságra, illetve a családi állapotra kiható bűnökre⁹). Az üldözés megszűnését követően, különösen a gyermekkeresztelés bevezetése és a keresztényekből álló családok általánossá válása után jelentkezhettek (vagy legalábbis válhattak általánossá) a kisgyermekes családok megjelenése az Eucharisztia ünnepelésén. A későbbi évszázadokban a liturgia egyre ünnepélyesebbé (és ezáltal merevebbé) válása során ez általános problémát nem okozhatott, mivel közismert emlék nem maradt fenn róla. Az mindenesetre tény, hogy a szentmise a hitre nevelés helye is volt. Erre utalnak Alexandriai Szent Kírilloz katekézisei és a későbbi források is.¹⁰ A II. Vatikáni Zsinat utáni korszak viszont nemcsak a hívek egyházi (és a liturgiában betöltött) szerepét illetően hozott változást, hanem a család (talán éppen a krízise által kiváltott) jelentőségének felismerése által is.

2.1. A család jelentősége a kereszténység kialakulása idején

A Római Birodalom Iudaeát is magában foglaló provinciájában megszülető kereszténység nyilvánvalóan azt a családmódot tekintette magáénak, amely Jézus Krisztus első követői, az apostolok, a többi tanítvány, majd a zsidóságból és a kereszténységből megtértek számára eleve adott volt. Különösen, hogy a pogány római és az ószövetégi zsidó családfelfogás alapjaiban nem tért el egymástól, mindkettő a családfő kiemelt szerepe által összefogott, monogám házasságon alapuló rokonságra és vérségi leszármazásra épült.

2.1.1. A római családjog

A római magánjog a házasságnak (*matrimonium*) és a leszármazásnak egyaránt jelentőséget tulajdonított.¹¹ Az *agnat* (az apai hatalom által közvetített) családhoz a családfőn (*pater familias*) kívül a feleség (*uxor*) és „az apai férfi vérrokonok és ugyanannak a famíliának férfiági lemenői”,¹² vagyis az apa gyermekei és ezek feleségei, unokái, örökbefogadott gyermekei és ezek feleségei, valamint gyermekei tartoztak.¹³ Az *agnatio* alapja tehát a házasságon alapuló vérrokonság volt. Emellett a római jog ismerte a kizárólag a leszármazást alapul vevő (tehát a házasság szerepe nélkül értelmezett) vérrokonságot, a *cognatiót*, amely már nem kizárólag az apai (hatalmon alapuló), hanem az apai és az anyai leszármazást is figyelembe vette. A *cognat* rokonok közé tehát

9 Ld. *privilegium Paulinum*, 1Kor 7,12–15; *Traditio Apostolica* XV, 6–; *Didaszkália* II–II; *Apostoli kánonok* XVII; *Elvirai zsinat* VIII–, XV–VIII, LXI–XXII; *Arles-i zsinat*, X–I. In Erdő i. m. (8. lj.) 140., 163–173., 340., 366., 368–369., 380–383., 388.

10 Kránitz i. m. (8. lj.) 30–35.

11 Brósz Róbert – Pólay Elemér: *Római jog*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1989. 148–155.

12 Domitius Ulpianus: *Domini nostri sacratissimi principis Iustiniani iuris enucleati ex omni vetere iure collecti digestorum seu pandectarum*, D. 11.4. (A továbbiakban: Ulp. D.)

13 A teljes férji hatalommal járó (*manus*) és a szabadabb házassági forma, továbbá a nem római polgárok házassága közötti különbség bemutatását mellőzzük, mert a dolgozat témájához közvetlenül nem kapcsolódik.

nem számították be a házasságot, vagyis a feleségeket (és persze a nőági *cognatio* esetén a férjeket), mivel ők egymással értelemszerűen nem álltak vérségi kapcsolatban (ez utóbbi kapcsolatot a sógorság – *affinitas* – jelölte). A két fogalommal értelmezett rokonság jelentős részben átfedte egymást. Így a gyermekek *agnatio* és *cognatio* alapján is az apa családjához tartoztak (míg az anyához csak *cognatio* alapján).

A házasságnak és a rokonságnak személyállapoti és vagyoni jogi következményei is voltak. Így a vagyonszövetség (*consortium*), az apa jogi helyzetének (római polgárság) átszállása, az örökös státusz az apa (családfő) halála esetén (*heredes*). A házasság létrejöttéhez szükséges feltétel a házasságképeség (*conubium*), a kizáró feltételek (házassági akadályok) hiánya és a formához kötött kölcsönös ígéret volt (*nuptias enim non concubitus, sed consensus facit*¹⁴). Mindennek hatása világosan felismerhető a katolikus egyház jogi házassági szabályai között,¹⁵ az intézményi (formai) kereteket tehát ez adta a keresztény házasság- és családfelfogáshoz.

2.1.2. Izrael törvényei a házasságról és a családról

A zsidó család (szociológiai értelemben legalábbis) nem tért el a római családtól.¹⁶ Patriarchális (a családfő hatalmi elsőbbségén alapuló) monogám házasságon és vérségi leszármazáson alapult. A különbség tehát nem formai, hanem tartalmi természetű volt. A tartalmi különbséget pedig a házasság szakrális jellege, „Isten akaratából fakadó intézménynek”¹⁷ tekintése jelenti (Ter 1,28; 2,24). Ez a szakrális jelleg nem zárta ki a válást (még ha kivételesnek is tekintette), vagyis alapjaiban az intézményi hasonlóság a római és a zsidó házasságmodell között megmaradt. Ugyanakkor a szentségi jelleg nem korlátozódott a házasságra, hanem kiterjedt a vérségi leszármazásra is. A leszármazás jelentette ugyanis azt a megkülönböztető jegyet, amely folytán egy személy a zsidósághoz mint Isten (JHVH) saját maga számára kiválasztott, mindenki másztól megkülönböztetett népéhez tartozását megalapozta. Ezt igazolják az Ószövetség könyveiben gyakran előforduló nemzetségtáblák, a leszármazás megjelölése a jelentősebb személyiségek esetén,¹⁸ sőt ez alapozta meg a nép életében betöltött szerepeket is (például a papsági feladatok ezért kapcsolódtak egyetlen törzshöz, Lévi törzséhez¹⁹). Sőt JHVH és Izrael kapcsolatára is használatos a házasság képe: „Maga Teremtőd lesz hitvesed, a Seregek Ura a neve” (Iz 54,5).

A házasságnak és a családnak ezt a szentségi sajátosságát tükrözik vissza az Ószövetség jogi szövegei is. A jogrend egésze szakrális, JHVH és népe kapcsolatát

14 Ulp. D. 35.1.15.

15 Erdő Péter: *Egyházjog*. Budapest, Szent István Társulat, 2003. 503., 509–510.

16 Kocsis Imre: *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába, I.* Budapest, Szent István Társulat, 2014. 27–28.

17 Uo. 27.

18 Rózsa Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*. Budapest, Szent István Társulat, 2016. 178., 183., 186., 241–243.; Szathmári Béla: *Magyar egyházjog*. Budapest, Századvég, 2004. 383–384.

19 Rózsa i. m. (18. l.) 204.

szabályozza (ld. kiemelten a szűkebb értelemben²⁰ vett Szentség törvényét: „Legyetek szentek, mert én, az Úr, a ti Istenetek szent vagyok” Lev 19,2), így szakrálisak a mindennapi életet részletesen szabályozó jogi szövegek is. Kiemelést érdemel, hogy a szűkebb értelemben vett Szentség törvényét nyomban a családra és a szombatra vonatkozó szabály követi, ami szintén a szakrális jelleg vitathatatlanására utal: „Mindenki tisztelje anyját és apját. Tartsátok meg szombatomat. Én vagyok az Úr, a ti Istenetek” (Lev 19,3). A házasság és a család fontosságára utal a Tízparancsolat (*Dekalógus*) több előírása is (tiszteled apádat és anyádat; ne törj házasságot, ne kívánd embertársad feleségét; Kiv 20,12–17, Mtörv 5,16–21). Ez a szakrális jelleg vonatkozik a különféle formákban fennmaradt jogi szövegekre, amelyek több helyen rendelkeznek a házasságról és a családról.²¹

2.1.3. A keresztény házasság- és családfelfogás alapvonásai

A Jeruzsálemben megszülető, majd negyedszázad alatt a Római Birodalom minden jelentős részén elterjedő kereszténység tehát szociális és vallási okból egyaránt a házasság és a család tiszteletét hordozta. A keresztény felfogás jelentős újdonságával a vallási, szakrális jelentőségben találkozunk. Egyfelől – és ez a szempont a pogányságból megtértek esetén látványos – az Isten új népéhez tartozás már nem a leszármazáson, hanem a keresztségen és az ennek feltételéül támasztott Jézus Krisztus istenségében és megváltó művében való személyes hiten alapszik.²² Az első századokban tehát a kereszténységhez tartozás, az istengyermekség nem a közösségbe beleszületésen, hanem a személyes döntésen alapszik. Másfelől azonban a házasság szakrális, szentségi jellege erősödik. Az evangéliumok tanúsága szerint Jézus Krisztus megszünteti a házasság ószövetségi kivételes felbonthatóságát („»Mózes megengedte, hogy válólevelet írva elküldjük az asszonyt« felelték. Jézus folytatta: »Szívetek keménysége miatt írta ezt a parancsot. De Isten a teremtés kezdetén férfit és nőt alkotott. Az ember ezért elhagyja apját, anyját, a feleségéhez ragaszkodik, és ketten egy test lesznek. Ettől kezdve többé már nem két test, hanem csak egy. Amit tehát Isten összekötött, azt ember ne válassza szét«” Mk 10,4–9), sőt kifejezetten tiltja a válást és az újraházasodást (Mk 10,11–12). Ugyanezt a szembeállítást emeli ki a hegyi beszéd a boldogságmondásokat követő két antitézisben.²³ Ezáltal emelkedik az Isten akaratából származó, így természetjogi alapon felbonthatatlannak és egységnek értelmezett házasság a szentség rangjára.²⁴

A Jézus Krisztusba vetett személyes hiten alapuló egyháztagság hatására a kereszténység belső jogának természete is megváltozott. Megmaradt a jogtisztelet, sőt a jog alapjainak végső soron a teremtő Istentől származásának felfogása, ugyanakkor – mint

20 Tágabb értelemben a Szentség törvényén a Lev 17–16 fejezeteinek egészét értjük, ld. uo., 156., 164–165.

21 Uo. 156–165.; Szathmári i. m. (18. lj.) 394., 401., 423.

22 Kránitz Mihály: *Alapvető hittan*. Budapest, Szent István Társulat, 2015. 333–334.; Kránitz i. m. (7. lj.) 23–24., 36–37.

23 Kocsis Imre: *A hegyi beszéd*. Budapest, Jel, 2005. 84.

24 Erdő i. m. (15. lj.) 501–509.

emberi alkotás – elveszítette önmagában vett szentségi jellegét.²⁵ A római és a zsidó felfogás is kiemelt jelentőséget tulajdonított a jognak. A jog mint normarendszer *per se* (tartalmától elvonatkoztatott) tisztelete az európai jogfelfogást meghatározó római jog sajátja. A római jogtisztelet természetjogi eredetű, és annak része az a „szigorúan jogi axióma”, miszerint az emberek természetüknél fogva egyenlők.²⁶ A jog kiemelt tisztelete jelentette továbbá azt a lépést, amely meghatározta az európai civilizációt.²⁷ A mindennapi életet a jog szabályozta, ez a jog pedig – *sacratáként* – önmagában feltétlen tiszteletet kapott.²⁸ Mindez – mint természetjogi tétel, „Róma öröksége” – biztosítékul szolgált arra is, hogy az egyén méltósága semmiképpen ne legyen alávetve az államnak.²⁹

A római jogtól eredetében függetlenül, de a jogtiszteletet a keresztény jogfelfogás másik forrásaként mégis különleges szintre emelve – kiemelt szerepe volt az ószövetségi törvénynek. Ebben a jogrendben szintén benne rejlett az ember (istenképiségeből származónak tekintett) méltóságának tisztelete, a szabadság és az igazságosság követelménye és a társadalmi felelősség (mint a szociális jogok előképe). Az ószövetségi zsidó hagyományból nemcsak az egyetlen személyes, teremtő és gondviselő Isten hite és tisztelete származik, amely nélkül a kereszténység nem volna érthető,³⁰ hanem a törvény önmagáért (és nem a kikényszerítés miatti) tisztelete is.³¹ Ezt vette át először erkölcsi-teológiai, majd jogi formában is a kereszténység.³² Az államvallássá válást követően ez az állami cselekvést korlátozó-meghatározó jogfelfogás vált általánossá.³³ Azt látjuk tehát, hogy a két – történeti és univerzális – jogi értékréteg, illetve az ezeket hordozó jog önmagában vett tisztelete elszakíthatatlan a keresztény (majd tágabban, az európai jogi) hagyománytól.³⁴ Annak mindkét gyökerében (a római jogiban és az ószövetségiben) egyaránt felismerhető jogtisztelet töretlenül került át a természetjogi felfogásba³⁵ (majd az azt felváltó jogállam-paradigmába).

Összességében tehát a keresztény Egyház joga, a kánonjog a szent tudományok (teológia) közé tartozik,³⁶ de már nem az üdvösség forrása (legfeljebb az ahhoz vezető helyes magatartás eszköze). Ezt emeli ki a hatályos egyházi törvénykönyv utolsó, 1752. kánonja, amely szerint „a lelkek üdvösségének az Egyházban mindig a legfőbb

25 Kuminetz Géza: *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlatja*, I. Budapest, Szent István Társulat, 2013. 756., 759–764., 767–768.

26 Henry Sumner Maine: *Az ősi jog*. Budapest, Gondolat, 1988. 18., 20–21., 73.

27 Uo. 77.

28 Zlinszky János: *Ius publicum*. Budapest, Osiris–Századvég, 1994. 32., 177–179.

29 Uo. 196–197.

30 Kránitz Mihály: *Hidak a vallások felé*. Budapest, Szent István Társulat, 2014. 22–26.; XVI. Benedek pápa: *Verbum Domini*, [41]. In XVI. *Benedek megnyilatkozásai*, I. Budapest, Szent István Társulat, 2018. 239.

31 Szathmári i. m. (18. lj.) 392–393.; Rózsa i. m. (17. lj.) 156–168.

32 Beran Ferenc – Lenhardt Vilmos: *Az ember útja*. Budapest, Szent István Társulat, 2012. 29–42.

33 Uo. 44–46.

34 Frivaldszky János: *Természetjog – eszmétörténet*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 50–60.

35 Kecskés Pál: *A keresztény társadalomelmélet alapjai*. Budapest, Szent István Társulat, 1938. 110–121.

36 Erdő i. m. (15. lj.) 53.

törvénynek kell lennie”.³⁷ Ez a jog pedig a házasság és a család intézményének isteni eredetére és a fennálló szociális háttérre támaszkodva komoly, sőt egyre erősödő támaszt és védelmet jelentett. Ezt mutatják az Egyház saját fegyelmi szabályai,³⁸ és ez tükröződik a szabadabb, majd államvallássá emelkedést követő világi (császári) szabályokban is. A házasságot, családot és az ezekhez tartozó személyeket védelmező új szabályok egyrészt a család fennmaradását (támogatások, a rabszolga-életközösségek családként elismerése) szolgálták, másrészt a válás korlátozását, a házasságtörés és az újránházasság tiltását, az apai és a rabszolgatartó hatalom korlátozását, végül – immár kifejezetten keresztény intézményvédelemként – a egyes házasságok korlátozását hozták.³⁹ Az így megerősödött, hármas – szociális, jogi és szentségi – alapra támaszkodó és ezek védelmét élvező keresztény házasság- és családfelfogás lényegében változatlan maradt a következő közel kétezer év során.⁴⁰

2.2. Katolikus tanítás ma a házasságról és a családról

Igazi kihívás a katolikus házasságot és családot csak a felvilágosodás hatására, különösen a 19. század második felétől, a polgári házasságjog és annak részeként a polgári házasság felbontásának lehetősége folytán érte,⁴¹ ezek hatása pedig az utóbbi évtizedekben vált kritikussá, amikor a tartósan monogám házasság már csak az egyik lehetséges együttélési forma. A felbonthatatlanság jegye még a katolikus házasságokat sem képes egyben tartani, és legújabbban már a házasság egy férfi és egy nő életközösségeként történő meghatározása sem kizárólagos.⁴² A folyamatos és egyre erősödő kihívás következtében a Katolikus Egyház – bár sem szentségi,⁴³ sem szociális megközelítésben nem változott a felfogása és tanítása⁴⁴ – egyre jobban hangsúlyozni kényyszerült a család szerepének fontosságát.

37 Erdő i. m. (15. lj.) 809.; részletes értelmezéséről: Erdő Péter: *Az élő Egyház joga*. Budapest, Szent István Társulat, 2006. 73–75.

38 Ld. a 8. lábjegyzetben felsorolt műveket.

39 Sály Pál: *Pogány birodalomból keresztény birodalom*. Budapest, Szent István Társulat, 2009, 30–39., 49–50.

40 Arno Anzenbacher: *Keresztény társadalometika*. Budapest, Szent István Társulat, 2001. 81–86.

41 Szladits Károly: *A magyar magánjog vázlatja, II.* Reprint kiadás, Pécs, Ponte Press, 1999. 310–314.; Eörsi Gyula: *Összehasonlító polgári jog*. Budapest, Akadémiai, 1975. 345.; Lábady Tamás: *A magánjog általános tana*. Budapest, Szent István Társulat, 2013. 30–32.; Jobbágyi Gábor: *Magyar polgári jog, I.* Budapest, Szent István Társulat, 2013. 153–155., 161–164.

42 Jobbágyi i. m. (41. lj.) 161.

43 *A Katolikus Egyház Katekizmusa* (KEK), 1601–1666. A házasság szentségi jellegének tárgyalására a dolgozat nem vállalkozik, ezért a semmisségi perek általános bemutatására, ezek legutóbbi változására (ld. Hársfai Katalin: *A házassági semmisségi perek a DC után*. Budapest, Szent István Társulat, 2013; vagy Ferenc pápa: *Mitis Iudex Dominus Iesus. Az Úr Jézus, aki szelíd bíró*. Budapest, Szent István Társulat, 2015), illetve az elváltak és újránházassodottak Eucharistiához járulásának kérdéseire (Ferenc pápa: *Amoris laetitia. A családban megélt szeretetről kezdetű apostoli buzdítása*. Budapest, Szent István Társulat, 2016 nem tér ki.

44 Összevetve: Kecskés i. m. (35. lj.) 188–201. és Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*. (ETTK) Budapest, Szent István Társulat, (2004) 2007, 123–143.; KEK 2196–2233., 2357–2400., 2514–2533.

2.2.1. A II. Vatikáni Zsinat a házasságról és a családról

A II. Vatikáni Zsinat hosszú vita után, az utolsó ülészak bezárás előtti utolsó munkanapján elfogadott⁴⁵ lelkipásztori konstitúciója, a *Gaudium et spes* második részében önálló fejezetben látta szükségesnek felhívni a figyelmet a házasság és a család méltóságának megbecsülésére.⁴⁶ A fejezet a házasság és a család mai világban látható helyzetének, valamint szerepének és rendeltetésének bemutatásával indít. Számba veszi a legnagyobb kihívásokat, a válás járványát, a házasság nélküli rövid idejű együttéléseket és a népesség növekedésére vonatkozó félreértéseket.⁴⁷ Rögtön ezt követően megerősíti az Egyház meggyőződését a házasság szent (Istentől rendelt) és szentségi (Jézus Krisztus által alapított, az üdvösséghez vezető jel) voltáról. Igen lényeges, hogy összekapcsolja a házasságot és a családot, és az apai, valamint az anyai méltóságból fakadó nevelést és példamutatást a gyermekek általános és vallási nevelésének eszközeként is bemutatja.⁴⁸ Ezt követően hosszán elemzi a hitvesi szerelem jelentőségét, a házasság termékenységét, továbbá a hitvesi szerelem és az emberi élet tiszteletének összefüggését.⁴⁹ Végül visszatér a házasság és a család gondozásának szükségességére (okaira) és az ezzel kapcsolatos lelkipásztori feladatokra.⁵⁰

A konstitúcióból világosan kiolvasható, hogy a Zsinat a házasságnak és a családnak biológiai szükségszerűsége (a gyermekek nemzésére és felnevelésére irányultsága), valamint szentsége (Isten rendeléséből és konkrét esetben Isten szerzéséből létrejött) miatt egyaránt nagy jelentőséget tulajdonít: „A házasság intézménye és a házastársi szerelem természetszerűleg a gyermek nemzésére és nevelésére irányul, és ezekben teljesednek be.” Illetve:

„az emberek Üdvözítője és az Egyház Völegénye a házasság szentsége által elébe jön a keresztény hitvestársaknak. Velük is marad, hogy miként ő szerette az Egyházat, és önmagát adta érte, ugyanúgy szeressék egymást a házastársak is, kölcsönös odaadással és örök hűséggel. Az igazi házastársi szerelem fölvetetik az isteni szeretetbe, s Krisztus megváltó ereje és az Egyház üdvözítő tevékenysége irányítja és gazdagítja.”⁵¹

Ha ehhez hozzávesszük a fejezet utolsó részében olvasható feladatszabást, amely a házasság ápolásában, a gyermekek nevelésében mindazokra kötelességet ró, akik

45 John W. O'Malley: *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton*. Budapest, Jezsuita, 2015. 353–359., 362–367., 382., 387–392.; Goják János: Bevezetés. In *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 607–648.

46 II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes* (1965). S47–52. In Diós István (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Budapest, Szent István Társulat, 2007. 691–699.

47 Uo. 47.

48 Uo. 48.

49 Uo. 49–51. A kérdés körül a zsinaton különösen nagy vita volt, amit Szent VI. Pál pápa a zsinat után négy évvel kiadott *Humanae vitae* kezdetű enciklikájával zárt le, l. O'Malley i. m. (45. lj.) 389–390.

50 *Gaudium et spes*, S52.

51 Uo. 48.

kapcsolatban vannak vele, így a szülőkre, a polgári hatalomra, a többi keresztény hívőre, a lelkipásztorokra, különösen a papokra, a hittudósokra, a világi tudományok művelőire és minden más szervezetre, akkor nem lehet kétségünk, hogy az Egyház figyelme kiemelten fordult a házasságban élő, illetve annak gyümölcsként családban élő apa-anya-gyermekek szeretetközösség felé. A házasság és a család immár nem természetes adottság, nem társadalmilag elvárt és az Egyház által helyeselt együttélési forma, hanem hivatás, missziós szeretetközösség:

„az élő Isten képmásává alkotott és a személyiség méltóságával fölruházott házastársak forrjanak össze a szeretetben, azonos gondolkodásban és egymás kölcsönös megszentelésében kövessék Krisztust, az élet forrását; hivatásuknak örömeiben és áldozataiban és hűséges szerelmükkel is tanúskodjanak annak a szeretetnek misztériumáról, amelyet az Úr nyilatkoztatott ki a világnak halálával és föltámasztásával.”⁵²

2.2.2. A *Gaudium et spes* hatása

A Zsinat tanítása valóban gyümölcsözőnek bizonyult. VI. Pál pápa 1968-ban kiadott *Humanae vitae* enciklikája ugyan közvetlenül az élet továbbadására, így a házasság kötelékétől elszabaduló szexualitás és a fogamzásgátlás értékelésére irányult, a kérdést azonban a szülői felelősség és a házasság összefüggésére támaszkodva értékelte.⁵³ Ehhez – az ember egységben szemlélése érdekében – kimondva a *Gaudium et spes* konstitúcióra támaszkodott,⁵⁴ megismételve és kifejtve a házasság lényegi vonásait, ennek részeként az élet továbbadását, valamint a szülői szerepet, amelynek a teremtő Isten terveihez kell igazodnia.⁵⁵

Szélesebb szempontokra vonatkozóan ad iránymutatást a család feladatairól Szent II. János Pál pápa 1981-ben, 13 hónappal „A keresztény család feladatai a mai világban” témát vizsgáló VI. Püspöki Szinódus után kiadott, a szinódus eredményeit összefoglaló *Familiaris consortio* apostoli buzdítása.⁵⁶ A szent pápa már világosan érzékelte, hogy a család hagyományos szerepe visszaszorulóban van:

„Abban a történeti helyzetben tehát, amelyben a család ma él, a fény és a sötétség egyaránt jelen van [...] a válások száma egyre növekszik, s a hívők új életközösségekre lépnek: csupán polgári házasságra, amely ellenkezik a megkeresztelt emberek hivatásával, a felszólítással, hogy »az Úrban kössenek házasságot«; illetve a nem hitből, hanem más indítékok miatt kötött szentségi házasságra; továbbá

⁵² *Gaudium et spes*, S52. 52.

⁵³ VI. Pál pápa: *Humanae vitae* (1968). 1–2.

⁵⁴ Uo. 7.

⁵⁵ Uo. 9–10.

⁵⁶ II. János Pál pápa: *Familiaris consortio* (1981). Előszó.

[a Szinódus atyái] rávilágítottak azoknak az erkölcsi normáknak elvetésére, melyek a nemiség emberi és keresztény gyakorlatát szabályozzák a házasságban.”⁵⁷

A buzdítás ezért a zsinati konstitúciónál is egyértelműbben és részletesebben fogalmazza meg a házasság és a család teológiai jelentőségét (*Isten terve a családról és a házasságról; A házasság az Isten és az ember közötti szövetség képe; Jézus Krisztus és a házasság szentsége; A gyermekek a házasság legdrágább ajándékai*),⁵⁸ amelynek következtetése az, hogy „az Egyház a szentségben született családban találja meg a maga bölcsőjét, valamint azt a helyet, ahol az emberi nemzedékekkel való találkozást megélheti, s viszont: az emberi nemzedékek itt találkozhatnak az Egyházzal.”⁵⁹ A házasság missziós feladata itt már félreérthetetlen: Isten közelségében kell maradnia, és a következő nemzedékeket Istenhez kell vezetnie. A missziót megvalósító személyes – apára, anyára, a házastársakra együtt, a gyermekekre háruló – feladatok részletes bemutatása után hosszan értékeli a család nevelő szerepét.

„A keresztény szülők nevelői feladata – amely mint fentebb mondtuk, abban gyökerezik, hogy a szülők a teremtő Isten munkatársai – új és sajátos forrást nyer a házasság szentségében, amely gyermekek keresztény nevelésére szenteli őket. Arra kapnak tudniillik meghívást, hogy részük legyen az Isten atyai és Krisztus pásztori szeretetében és tekintélyében, valamint az Egyház anyai szeretetében. A szentség felruhazza őket a bölcsességgel, a jó tanáccsal, az erősséggel és a Szentlélek összes többi ajándékával, amelyekkel segíthetik gyermekeik emberi és keresztény érlelését.”⁶⁰

A megfogalmazás újszerűsége egészen világos: míg a korábbi évszázadokban a család a társadalom és az Egyház természetes szociális valósága volt, amely mintegy magától látta el nemcsak az élet továbbadásának, hanem a nevelési feladatokat is, a 20. század végére ez már nem magától értetődő. Immár a házasság és a család önként, a korszellem ellenére vállalt, kihívásokkal szembenező elkötelezettség, amelynek része – és ezt szintén önként kell vállalni és teljesíteni – a nevelés, mégpedig a kereszténnyé nevelés missziója mint „sajátosan és eredeti módon egyházi feladat”,⁶¹ evangelizációs egyházi szolgálat.⁶²

A *Familiaris consortio* nagyon konkrét helyzetelemzését és gyakorlati útmutatásait tükrözi vissza az 1983-ban jóváhagyott egyházi törvénykönyv,⁶³ valamint az 1997-ben kiadott Katekizmus is.⁶⁴ Újabb negyedszázad elteltével, 2004-ben egy

57 II. János Pál pápa: *Familiaris consortio* i. m. (56. lj.) 6–7.

58 Uo. Második rész címe és 11–13.

59 Uo. 15.

60 Uo. 38.

61 Uo. 50.

62 Uo. 52–53.

63 Az egyházi törvénykönyv, 1055–1065. kánon.

64 KEK 2196–2233., 2357–2400., 2514–2533.

még részletesebb, ugyanakkor általánosabb dokumentum készült el Szent II. János Pál pápa megbízásából, *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma*, amely önálló fejezetben vizsgálja a család társadalmi és egyházi szerepét.⁶⁵ A dokumentum általánosabb, mert nem kizárólag a család kérdésköre a témája, és nem csak a katolikusoknak szól.⁶⁶ Ugyanakkor konkrétabb, mert gyakorlati szempontokat is tárgyal (például a nevelés tekintetében vagy a család és a társadalom együttműködését illetően). Hatása – újabb közel egy évtized múlva – felismerhető: az Egyháznak a család értékeit kell kiemelnie, és ezekre tekintettel kell a családokat támogatnia.⁶⁷

Ez utóbbi törekvés a későbbiekben nehezen volt tartható. Mi sem mutatja ezt jobban, mint az a körülmény, hogy egymást követő években két szinódus is megvitatta a család hivatását és küldetését. A III. rendkívüli Püspöki Szinódus 2014-ben *A család lelkipásztori kihívásai az evangelizáció kontextusában* címmel kiadott *relatiójában* már kifejezetten konfrontatív helyzetet volt kénytelen elemezni a család katolikus felfogása és a társadalmi valóság között. Nem véletlen ezért, hogy a dokumentum egyik utolsó következtetése szerint a családot alapvető kihívások veszélyeztetik, amelyeknek nehezen tudnak ellenállni, holott a családokra hárul az evangelizálás feladata, ezért az Egyháznak ebben támogatnia kell őket.⁶⁸

Az egy évvel később tartott XIV. rendes Püspöki Szinódus ugyanezt a kérdéskört vizsgálta tovább *A család hivatása és küldetése az Egyházban és a mai világban* címmel ellátott záróokmánya szerint.⁶⁹ A családot érő szociokulturális, antropológiai kihívások és feszültségek bemutatása után, amelyek következtében a 21. század minden családja veszélyeztetett és törékeny, a dokumentum röviden elemzi az Egyház tanítását, különösen a II. Vatikáni Zsinat után eltelt időszakra, részletesen kitérve az egyes pápák szerepére. Végül gyakorlati szempontok megjelölésével kísérel meg segítséget nyújtani a lelkipásztoroknak és a családoknak a közös egyházi evangelizációs feladat ellátásában, kitérve természetesen a nevelés általános és keresztény szempontjaira. Nem lehet egyértelműbben megfogalmazni ezt a szerepet, mint ahogyan az az okmány zárószakaszában szerepel: „A megkereszteltek családja természeténél fogva misszionárius, és saját hite növekszik, amikor átadja azt másoknak, elsősorban saját gyermekeinek. [...] A család ily módon a pasztorális tevékenység alanya.”⁷⁰

A záródokumentum figyelembevételével adta ki Ferenc pápa az *Amoris laetitia* apostoli buzdítást.⁷¹ Az *exhortatio* nem mellőzi a családot ért kihívásokat, ugyanakkor a házasság és a család isteni eredetére, szépségére és küldetésére helyez nagyobb

65 ETTK 123–143.

66 ETTK 17–19.; Angelo Sodano bíboros államtitkár 2004. június 29-én kelt, Renato Raffaele Martino bíboroshoz, az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa elnökéhez címzett levele.

67 Várnai Péter: Jegyeseknek a családról a zsinat után. In Pákozdi István (szerk.): *Öt évvel a lelkipásztori zsinat után*. Budapest, Vigília, 2013. 130–143.

68 III. Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops: *The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization*. Vatikán, 2014. 60–61.

69 *A család hivatása és küldetése az Egyházban és a mai világban*. A püspöki szinódus 14. rendes közgyűlésének (2015. október 4–5.) záróokmánya. Budapest, Szent István Társulat, 2015.

70 Uo. 92–93.

71 Ferenc pápa (2016) i. m. (43. lj.).

hangsúlyt. A hatodik fejezetben az utóbbi két szinódus következtetéseinek ad apostoli tekintélyt: a család az evangelizáció alanya, a nevelés legfontosabb helye. A család a katekézis, a hitre nevelés nélkülözhetetlen eszköze és szereplője.⁷²

2.3. A Magyar Katolikus Egyház a házasságról és a családról

A házasság és a család szerepét érő kihívásokkal és támogatási igénnyel nemcsak a világegyház, hanem Magyarország Katolikus Egyháza is szembesült, ezért megkísérelt válaszokat keresni. A rendszerváltozást követően, amint a nyilvános megszólalások lehetősége megnyílt, a II. Vatikáni Zsinat és Szent II. János Pál pápa megnyilatkozásainak ismeretében megjelentek a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia első szociális tartalmú körlevelei.⁷³ Ezek sorába illeszkedik az 1993 karácsonyán kiadott *Körlevél a Család Nemzetközi Éve megnyitására*, az 1994 karácsonyán kiadott *Körlevél a Család Nemzetközi Éve befejezése alkalmából*, valamint az öt év múlva, 1999 karácsonyán kiadott *A boldogabb családokért* körlevél.⁷⁴

Az 1993-as körlevél kifejezetten lelkipásztori hangvételű. Rögzíti, hogy „[a] keresztény család tanúságtétel Istenről, aki maga a szeretet. Tanúságtétel arról, hogy Isten a Szentháromság személyeinek egységében az emberi család ősmintája, [...] tanúságtétel Istenről, aki a szeretet, aki úgy szerette a világot, hogy egyszülött Fiát adta, hogy a Szentlélekben ajándékozza magát nekünk és új életet ültessen – a szívünkbe”, ezért az evangelizáció tárgya és alanya, hitvallás és tanúságtétel. Hasonló hangvételű az 1994-es körlevél is, amely viszont már kiemeli, hogy „[a] család alapvető feladata az élet szolgálata, ami azonban szorosán összekapcsolódik a nevelés feladatával”, miközben utal a család intézményének társadalmi hatásokra kialakult válságára (a Szent II. János Pál pápa által használt „halál civilizációja” fordulatot is említve).

Az 1999-es nagy (153 szakaszból álló, az összes eddig említett és néhány további zsinati,⁷⁵ apostoli és szentszéki dokumentumot felhasználó) körlevél már egészen más hangnemet használ. Eleve nemcsak a hívekhez, hanem „minden jóakarátú emberhez” szól. Ennek megfelelően első harmadában (1–50. szakasz) nem kifejezetten a keresztény házasság- és családfelfogást elemzi, hanem az európai és a magyarorszá-

72 Ferenc pápa (2016) i. m. (43. lj.) 199–258.

73 Magyar Püspöki Kar: Pásztorlevél a magzati élet védelméről (1992). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=156> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.); Magyar Püspöki Konferencia: Igazságosabb és testvériesebb világot! (1996). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=184> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)

74 Magyar Püspöki Kar: *Körlevél a Család Nemzetközi Éve megnyitására* (1993). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=302> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.); Magyar Püspöki Konferencia: *Körlevél a Család Nemzetközi Éve befejezése alkalmából* (1994). Elérhető: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/2874> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.); Magyar Püspöki Kar: *A boldogabb családokért* (1999). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=156> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)

75 Családjogi Charta. (1983); Hittani Kongregáció: *Donum vitae* (1987). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=187> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.); II. János Pál: *Evangelium vitae* (1995). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)

gi társadalmi helyzetéről ad részletes értékelést. Ennek összképe kifejezetten negatív: a házasságot és az azon alapuló családot érő kihívások folytán mindkét intézmény válságjegyeket mutat.⁷⁶ Éppen ezért a körlevél második harmada (51–87. szakasz) a házasság és a család társadalmi értékét, annak megkülönböztető, semmilyen más életközösségben meg nem jelenő értékeit mutatja be. Végül a körlevél utolsó harmada (88–153. szakasz) már a katolikus tanítást helyezi a középpontba. Kiindulópontja és alapvető megközelítése az, hogy „[a]z Egyház a házasságot és a családot *Isten teremtő és üdvözítő tervének távlataiban is szemléli*”. Visszatér a korábbi két körlevél (és a világegyház dokumentumainak) megállapításaihoz (a házasság szentség, ezért felbonthatatlan; a család a Szentháromság mintaképe), kiemelve, hogy a család ősi kifejezés szerint *családdegyszház (ecclesia domestica)*,⁷⁷ a keresztény élet első iskolája, amely az Egyháznak is életető alapsejtje,⁷⁸ amelynek feladata az evangélium továbbadása. Külön szakaszok (119–133.) szólnak a családpasztorációs feladatokról, figyelmeztetve arra, hogy ez nem kizárólag a papság feladata, hanem maguknak a családoknak is részt kell venniük benne (említést érdemel, hogy a „nevelés” szó 23-szor fordul elő a szövegben). Ezt ismétli meg a körlevél befejező szakasza: „II. János Pál szavai szerint »a család az egyház első és legfontosabb útja«, a társadalom emberiségének az alapja.”⁷⁹

Az 1999-es nagy körlevéllel természetesen nem szűnt meg a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia érdeklődése, azt a következő években igen jelentős megnyilatkozások követték.⁸⁰ A körlevél következménye a 2001-ben rendezett nemzetközi konferencia (*Neveléssel a boldogabb családokért* címmel).⁸¹ A körlevélhez hasonlóan nem kizárólag belső (katolikus), hanem a társadalommal (az állammal és az állami intézményekkel) folytatott párbeszéd jegyében megrendezett konferencia záróközleménye rögzíti, hogy „[a] családi életre nevelés elsődleges színtere maga a család, ezt a feladatot senki-semmi nem tudja maradéktalanul pótolni. [...] Elsősorban maguknak a családoknak kell szerepet vállalniuk a társadalom családbarát szemléletének

76 Kiemelésre érdemes, hogy a körlevél az állami magatartást (főként a jogszabályokat) is kritikával illeti, ennek fényében kap jelentőséget a 2012-ben hatályba lépett Alaptörvény (mint új kartális alkotmány).

77 A boldogabb családokért 99.; vö. KEK, 1657.

78 A boldogabb családokért 99.; vö. *Gaudium et spes*, S52.

79 A boldogabb családokért 153.

80 Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: Az élet kultúrájáért (2003). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=160> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.); Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: Nyilatkozata a bevezetés előtt álló abortusztablettáról (2005). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=166> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.); Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: Nyilatkozata a művi meddővé tételről (2006). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=169> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.); Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: Állásfoglalás a bejegyzett élettársi kapcsolatról (2007). Elérhető: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/2700> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.); Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: Közleménye a bejegyzett élettársi kapcsolatról szóló törvényről (2009). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=228> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)

81 Radnai József (szerk.): *Neveléssel a boldogabb családokért*. Budapest, Országos Lelkipásztori Intézet – Corvinus, 2001.

kialakításában. [...] A személyiség formálásának leghatékonyabb eszköze a közvetlen élettapasztalat.”⁸²

3. Következtetések

Összefoglalva a fentiekben vázlatosan bemutatott történeti, társadalmi, vallási és jogi megközelítéseket, azt tapasztaljuk, hogy az európai kultúra a gyökereitől fogva a férfi és a nő tartós (habár nem feltétlenül mindig felbonthatatlan) életközösségére építette társadalmi berendezkedését. Mindez természetesen nem zárja ki a más (akár azonos nemű személyek közötti) kapcsolatok jelenlétét, akár tudomásul vételét sem, még kevésbé jelenti azt, hogy a családi kapcsolatok alapja a házasság minden esetben zavartalan lett volna. Azt viszont igen, hogy minden más szabály, társadalmi viselkedési norma, szokás kimondva vagy természetes tényként erre épült.⁸³ Nyilvánvalóan a társadalomfelfogást legalább másfél évezreden keresztül meghatározta a kereszténység. Ezt szintén bemutattam (még ha ennek alapvető összetevőjét, a szakramentális alapokat szándékosan ki is hagytam).

Elmondható tehát, hogy az ószövetségi zsidó összefonódó (mi több szétválaszthatatlan) vallási és társadalomfelfogást átvevő és az azzal legalább ebben a vonatkozásban összhangban álló római társadalom- és jogfelfogáshoz illeszkedő kereszténység gondolkodása a házasságról és a családról meghatározta, mégpedig alapjaiban azt, amit európai kultúrának nevezünk. Ezt a szoros kötődést igazolja vissza az utóbbi nagyjából fél évszázad nemzetközi jogi felfogása is, kezdve az EJENY-nyel, amely csak a legutóbbi évtizedekben kísérelt meg eltávolodni a gyökereitől⁸⁴ – nagy valószínűséggel hosszú távon vagy eredménytelenül (mivel lényegi kulturális összetevőről van szó),⁸⁵ vagy pedig egy más kultúrát létrehozva.

Irodalomjegyzék

- II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes* (1965). Elérhető: <http://tarsadalomformalas.kife.hu/a-ii-vatikani-zsinat-gaudium-et-spes/> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- III. Extraordinary General Assembly of the Synod of Bishops: *The Pastoral Challenges of the Family in the Context of Evangelization*. Vatikán. 2014.
- A család hivatása és küldetése az Egyházban és a mai világban*. A püspöki szinódus 14. rendes közgyűlésének (2015. október 4–25.) záróokmánya. Budapest, Szent István Társulat, 2015.
- Anzenbacher, Arno: *Keresztény társadalometika*. Budapest, Szent István Társulat, 2001.

82 Radnai i. m. (81. l.) 12–13.

83 Frivaldszky János: Család (katolikus, természetjogi szemmel). In Pásztor Péter (főszerk.): *Magyar politikai enciklopédia*. Budapest, Mathias Corvinus Collegium – Tihanyi Alapítvány, 2019. 98–100.

84 Molnár Sarolta Judit: A házasság intézményének perspektívái. Doktori értekezés, Budapest, PPKE JÁK, 2018. Elérhető: http://real-phd.mtak.hu/702/1/Moln%C3%A1r_Sarolta_Judit_dolgozatv.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)

85 Frivaldszky János: A házasság és a család jogfilozófiai szempontból. In Balásházy Imre – Major Gyöngyi – Farkas Péter (szerk.): *Boldogabb családokért és ifjúságért*. Budapest, L'Harmattan, 2018. 165–216.

- Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma.* http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_hu.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma.* Budapest, Szent István Társulat, (2004) 2007.
- Benedek, XVI., pápa: *Verbum Domini.* In XVI. *Benedek megnyilatkozásai, I.* Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Beran Ferenc – Lenhardt Vilmos: *Az ember útja.* Budapest, Szent István Társulat, 2012.
- Brósz Róbert – Pólay Elemér: *Római jog.* Budapest, Tankönyvkiadó, 1989.
- Chadwick, Henry: *A korai egyház.* Budapest, Osiris, 2003.
- Eörsi Gyula: *Összehasonlító polgári jog.* Budapest, Akadémiai, 1975.
- Erdő Péter: *Egyházjog.* Budapest, Szent István Társulat, 2003.
- Erdő Péter: *Az élő Egyház joga.* Budapest, Szent István Társulat, 2006.
- Erdő Péter: *Az ókori egyházjegyelem emlékei.* Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Ferenc pápa: *Mitis Iudex Domunis Iesus. Az Úr Jézus, aki szelíd bíró.* Budapest, Szent István Társulat, 2015.
- Ferenc pápa: *Amoris laetitia. A családban megélt szeretetről kezdetű apostoli buzdítása.* Budapest, Szent István Társulat, 2016.
- Frivaldszky János: *Természetjog – eszmétörténet.* Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- Frivaldszky János: *Természetjog és emberi jogok.* Budapest, PPKE JÁK, 2010.
- Frivaldszky János: A házasság és a család jogfilozófiai szempontból. In Balásházy Imre – Major Gyöngyi – Farkas Péter (szerk.): *Boldogabb családokért és ifjúságért.* Budapest, L'Harmattan, 2018.
- Frivaldszky János: Család (katolikus, természetjogi szemmel). In Pásztor Péter (főszerk.): *Magyar politikai enciklopédia.* Budapest, Mathias Corvinus Collegium – Tihanyi Alapítvány, 2019. 98–100.
- Goják János: Bevezetés. In *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai.* Budapest, Szent István Társulat, 2007.
- Hársfai Katalin: *A házassági semmisségi perek a DC után.* Budapest, Szent István Társulat, 2013.
- Hittani Kongregáció: *Donum vitae* (1987). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=187> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- János Pál, II., pápa: *Familiaris consortio* (1981). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- János Pál, II., pápa: *Evangelium vitae* (1995). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Jobbágyi Gábor: *Magyar polgári jog, I.* Budapest, Szent István Társulat, 2013.
- Kardos Gábor: *Az emberi jogok nemzetközi védelmének általános kérdései.* www.ajkhok.elte.hu/jegyzettar (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Kecskés Pál: *A keresztény társadalomelmélet alapjai.* Budapest, Szent István Társulat, 1938.
- Kocsis Imre: *A hegyi beszéd.* Budapest, Jel, 2005.
- Kocsis Imre: *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába, I.* Budapest, Szent István Társulat, 2014.
- Kránitz Mihály: *Hidak a vallások felé.* Budapest, Szent István Társulat, 2014.
- Kránitz Mihály: *Alapvető hittan.* Budapest, Szent István Társulat, 2015.
- Kránitz Mihály: *A keresztény hit kialakulása és védelme.* Budapest, Szent István Társulat, 2018.
- Kuminetz Géza: *Egy tomista jog- és állambölcsélet vázlata, I.* Budapest, Szent István Társulat, 2013.
- Lábady Tamás: *A magánjog általános tana.* Budapest, Szent István Társulat, 2013.
- Magyar Püspöki Kar: *Pásztorlevél a magzati élet védelméről* (1992). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=156> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)

- Magyar Püspöki Kar: Körlevél a Család Nemzetközi Éve megnyitására (1993). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=302> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Magyar Püspöki Kar: A boldogabb családokért. Budapest, MKPK, (1999). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=156> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Magyar Püspöki Konferencia: Körlevél a Család Nemzetközi Éve befejezése alkalmából (1994). Elérhető: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/2874> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Magyar Püspöki Konferencia: Igazságosabb és testvériesebb világot! (1996) Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=184> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: Az élet kultúrájáért (2003). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=160> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: Nyilatkozat a bevezetés előtt álló abortusztablettáról (2005). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=166> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: Nyilatkozat a művi meddővé tételről (2006). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=169> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: Állásfoglalás a bejegyzett élettársi kapcsolatról (2007). Elérhető: <https://katolikus.hu/dokumentumtar/2700> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Magyar Katolikus Püspöki Konferencia: Közlemény a bejegyzett élettársi kapcsolatról szóló törvényről (2009). Elérhető: <https://regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=228> (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Maine, Henry S.: *Az ősi jog*. Budapest, Gondolat, 1988.
- Molnár Sarolta Judit: A házasság intézményének perspektívái. Doktori értekezés, Budapest, PPKÉ JÁK, 2018. Elérhető: http://real-phd.mtak.hu/702/1/Moln%C3%A1r_Sarolta_Judit_dolgozatv.pdf (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- O'Malley, John W.: *Mi történt a II. Vatikáni Zsinaton*. Budapest, Jezsuita, 2015.
- Pál, VI., pápa: *Humanae vitae* (1968). Elérhető: http://www.vatican.va/content/paul-vi/hu/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Pap András László: Ki és mi a magyar? Az Alaptörvény preferenciái kritikai perspektívából. In Gárdos-Orosz Fruzsina – Sente Zoltán (szerk.): *Alkotmányozás és alkotmányjogi változások Európában és Magyarországon*. Budapest, NKE KTK, 2014. 245–264.
- Radnai József (szerk.): *Neveléssel a boldogabb családokért*. Budapest, Országos Lelkipásztori Intézet – Corvinus, 2001.
- Rózsa Huba: *Bevezetés az Ószövetség könyveibe*. Budapest, Szent István Társulat, 2016.
- Sáry Pál: *Pogány birodalomból keresztény birodalom*. Budapest, Szent István Társulat, 2009.
- Schanda Balázs: Házasság és család az alkotmányjogban. In Csink Lóránt – Schanda Balázs – Varga Zs. András: *A magyar közjog alapintézményei*. Budapest, Pázmány Press, 2020. 681–701.
- Szathmári Béla: *Magyar egyházjog*. Budapest, Századvég, 2004.
- Szladits Károly: *A magyar magánjog vázlata, II.* Reprint kiadás, Pécs, Ponte Press, 1999.
- Ulpianus, Domitius: *Domini nostri sacratissimi principis Iustiniani iuris enucleati ex omni vetere iure collecti digestorum seu pandectarum*. Elérhető: www.intratext.com/IXT/LAT0866/_INDEX.HTM (A letöltés dátuma: 2020. 10. 08.)
- Varga Zs. András: A házasságra és a családra vonatkozó rendelkezések változása az alkotmányozás során. *Iustum Aequum Salutare*, 8. (2012), 2. 119–127.
- Várnai Péter: Jegyeseknek a családról a zsinat után. In Pákozdi István (szerk.): *Öt évvel a lelkipásztori zsinat után*. Budapest, Vigília, 2013. 130–143.
- Zlinszky János: *Ius publicum*. Budapest, Osiris–Századvég, 1994.

Tartalom

| | |
|---|------------|
| Szerzőink | 5 |
| Beköszöntő | 7 |
| TANULMÁNYOK | |
| BÁNDI GYULA: A Teremtés védelme és az emberi jogok | 9 |
| FRIVALDSZKY JÁNOS: Az ember jogalanyiségának, életéhez és méltóságához való joga a kortárs katolikus természetjogi alapú jogfilozófiai megközelítésben | 35 |
| HORKAY HÖRCHER FERENC: Pierre Manent a természetjogról és az emberi jogokról | 87 |
| KOLTAY ANDRÁS: Cukrászremekek a vallás és a politika sodrásában | 105 |
| MOLNÁR ATTILA KÁROLY: Az engedetlenség kötelessége – a modern politika egyik forrásánál | 127 |
| PÓCZA KÁLMÁN: A bajor fészületügy: a Bundesverfassungsgericht egyik legnagyobb krízise | 151 |
| VARGA ZS. ANDRÁS: A házasság és a család mint keresztény és európai értékek | 187 |